



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Gramáticas de la eternidad:
Platón, Agustín, Spinoza

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ALFONSO GAZGA FLORES

TUTOR PRINCIPAL:
DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO
FFyL-UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DR. RICARDO HORNEFFER MENGDEHL
FFyL-UNAM

DR. LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Ciudad de México, Méx., Agosto 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

INDICE

Agradecimientos	2
1. Introducción	4
2. Platón y las signaturas de lo eterno	13
2.1 La doctrina metafísica de las Formas	17
2.2 El juego de la imitación	44
2.3 Diferencia y mismidad eidética.....	68
2.4 <i>Téchne</i> divina y el retorno del <i>mythos</i>	85
3. Agustín y la promesa de lo eterno.....	115
3.1 Providencialismo y escatología.....	118
3.1.1 La filiación histórico-conceptual de la tradición «cristiana».	125
3.1.2 El lenguaje de la promesa	135
3.2 Metanoia y ciudad de Dios	138
3.3 <i>Theoría</i> y soteriología	147
4. La eternidad de Spinoza.....	160
4.1 El conocimiento reflexivo	162
4.2 Eternidad e inteligibilidad	174
4.3 Ontología de la potencia	194
4.4 Teoría de lo inadecuado	219
4.5 Razón y afectividad	236
4.6 <i>Cogito Deum ergo sum</i>	265
5. Conclusiones.....	276
Bibliografía.....	285
Básica	285
a) Obras de Platón	285
b) Obras de Agustín.....	285
c) Obras de Spinoza	286
Complementaria	286

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de investigación no hubiese podido llegar a término sin el apoyo —que va más de lo institucional— de los profesores Dr. Crescenciano Grave, Dr. Ricardo Horneffer y Dr. Luis Ramos-Alarcón; la enseñanza recibida —durante ya varios años— por parte de cada de uno de ellos ha sido un verdadero ejemplo de compromiso filosófico. Confío en que la versión final de esta tesis no los defraude.

Mis lectores de tesis, Dr. Alberto Constante y Dra. Teresa Padilla han realizado valiosas observaciones a las cuales espero haber atendido de manera oportuna. Vaya aquí mi más sincero agradecimiento.

Gabriel Alvarado-Natali —filósofo y amigo— ha discutido conmigo —en jornadas que no pocas veces llegaron a lo extenuante— algunas de las distintas líneas de fuerza argumentativa que sostienen esta tesis. El acuerdo de fondo —entender la filosofía en términos dialógicos— ha acompañado mi quehacer de escritura durante los distintos momentos de redacción de esta tesis. Valga esta mención como reconocimiento a su amistad y generosidad intelectual.

Durante los años en que redacté este trabajo —interrumpido en algún momento por circunstancias adversas— el apoyo de mi familia ha sido fundamental. Soledad Macrina Flores, mi madre, nunca dejó de recordarme que el entresijo de vida y vocación siempre es más que una mera casualidad. Le agradezco la enseñanza existencial recibida.

Esta tesis —sobre todo lo mejor que puede haber en ella— está dedicada a Saraí Sánchez Martínez, mi compañera y cómplice en esta aventura vital e intelectual, recordando que en tanto vinculado a afectos alegres —para decirlo con Spinoza—, el amor no sólo aumenta nuestra potencia de inteligir, sino también y, sobre todo, de existir.

Entre lo descrito y lo inscrito, siempre estirado entre dos, descuartizado, solamente queda lo escrito, interminable grafo cincelado en el lacre de un precinto adherido en el lugar de la retirada.

Jean-Luc Nancy

Nuestro mundo se extinguirá, el universo se pudrirá junto con los otros millones de universos, pero el ser y el no ser durarán lo que dure la eternidad, como un mal sueño, como una infinita telaraña. Y nosotros, las perlas de este mundo, los cristales que deberían brillar eternamente, no estaremos jamás, jamás, por mucho tiempo que pase y por muchos desastres que sucedan en el infierno que es el mundo físico, en la mazmorra infinita de la noche. ¡Protestad, protestad contra la extinción de la luz!

Mircea Cărtărescu

1. INTRODUCCIÓN

Un oscuro misterio pesa sobre todos nosotros:
el misterio del no ser, de la existencia que pasa
por la caducidad, de la riqueza con y gracias a
una gran pobreza, el misterio de lo finito.

F. H. Jacobi

Las palabras de Jacobi que hemos decidido colocar aquí a modo de exergo para esta introducción se inscriben —más allá de su atrabiliario gesto «existencialista»— en ese ámbito de discusión que ocupó de manera decidida a la intelectualidad alemana de las dos últimas décadas del siglo XVIII. Como es ampliamente sabido, el denominado *Pantheismusstreit* —cuyos avatares han sido analizados escrupulosamente por la bibliografía especializada— y el consecuente *Atheismusstreit* finisecular signaron un espacio de interrogación dentro del cual las figuras de Spinoza y de Kant ocuparon un lugar «privilegiado».¹ Las razones de este «privilegio» —como puede sospecharse— son múltiples, como lo son también los filósofos y pensadores que intervinieron en esta verdadera «gigantomaquia» trasplantada a suelo germano. Por supuesto que no es nuestro propósito recrear aquí las distintas vertientes de esta disputa, lo que nos interesa —y por ello la referencia a Jacobi— es *indicar* —para evitar posteriores ambigüedades— la *motivación última* que orienta nuestra indagatoria en este ensayo de escritura filosófica. Pues en efecto, ha sido precisamente la famosa acusación de «nihilismo» que Jacobi espeta inicialmente hacia el pensamiento de Spinoza y hacia la filosofía kantiana la que nos condujo —sin ocultar nuestra perplejidad— a interrogarnos respecto al alcance del diagnóstico jacobiano en tanto éste llega a afirmar que toda *filosofía* que se precie de serlo recalca en última instancia en una posición *nihilizante*.² Y es que si bien, por una parte, es por demás indudable que el fideísmo «existencialista» de Jacobi se aviene mal con la impersonalidad del *Deus sive natura* spinoziano, ¿qué ocurre en el caso de Kant en la

¹ Un «privilegio» claramente ambiguo, al menos por lo que respecta a Spinoza, que pasa de la reivindicación más generosa hasta el denuesto implacablemente colérico. Un estudio pormenorizado del papel de Spinoza en territorio germano desde principios del siglo XVIII hasta inicios del siglo XIX puede hallarse en María Jimena Solé, *Spinoza en Alemania (1670-1789): Historia de la Santificación de un Filósofo Maldito*, Editorial Brujas, Córdoba, 2011.

² Cfr. F. H. Jacobi, «Carta a Fichte», en F. H. Jacobi, *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

medida en que, al menos en la tercera *Crítica*, el filósofo de Königsberg desarrolla con aguda sutileza una «prueba moral»³ de la existencia de un «ser originario [*Urwesen*]» *omnisciente* [*allwissend*], *omnipotente* [*allmächtig*] e *infinitamente bondadoso* [*allgütig*]?⁴ Aún más: en el contexto de la *Crítica de la facultad de juzgar* que estamos comentando, es el propio Kant —interviniendo de manera enfática en el *Pantheismusstreit*— quien nombra a Spinoza —«un hombre íntegro firmemente persuadido de que no hay Dios»⁵— para mostrar su rechazo ante la acusación de nihilismo esgrimida por Jacobi. La vigencia de la acusación, sin embargo, sigue en pie: el recurso heurístico —y retórico— propio de la modalidad teleológica del enjuiciamiento reflexionante no hace más que exacerbar la radical consciencia de la finitud de una razón humana (demasiado humana) que no puede sino pro-yectar y su-poner sus propias estructuras hacia una naturaleza despojada ya de todo atributo sustancialista y divino.⁶ Es por esto que en el fondo —insistirá Jacobi— la razón «crítica» termina coincidiendo con la razón «dogmática» dado que ambas comparten la misma *incapacidad de satisfacer plenamente la exigencia de sentido que la finitud reclama*;⁷ algo que —dicho sea entre paréntesis— el mismo Kant había ya avistado al señalar que la esfera de la moralidad exige como complemento la *posibilidad* de propiciar el *bien supremo* en el mundo —otorgándole así *pleno sentido* al mismo y con ello a la existencia de los seres finitos que somos— so pena de conducir a los seres humanos «al abismo del informe caos de la materia de donde fueron sacados».⁸ Y es aquí donde se gesta el famoso *salto mortale* de Jacobi con toda su carga supra-racional y antifilosófica.⁹ Y es

³ I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Ak. 447. La *Crítica de la facultad de juzgar* (en adelante *KU*) será citada a partir de la edición en castellano de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas (I. Kant, *Crítica del discernimiento*, A. Machado Libros, Madrid, 2003), indicando exclusivamente la paginación de la Academia (Ak): I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, en *Kants Werk*, Akademie Textausgabe, Band V, Walter de Gruyter, Berlín, 1968.

⁴ *KU*, Ak. 444.

⁵ *KU*, Ak. 452.

⁶ Para una discusión respecto a esto nos permitimos remitir a nuestro trabajo «Nostalgia de la finitud. Técnica y naturaleza en Kant», en VV.AA. *Pensamiento, arte y naturaleza. Tres ensayos sobre la técnica*, IIHUABJO, Oaxaca, 2017. pp. 73-151.

⁷ Como un diagnóstico de su época, Hegel ha escrito a este respecto: «[La *Aufklärung*] satisfecha con su finitud, ha retirado furtivamente del mundo todo fundamento, todo punto punto fijo y vínculo sustancial [...] Lo único fijo es la finitud en su misma carencia de contenido, en su arrogante frivolidad —culmen de la desilustración (*Ausklärung*), satisfecha de sí». Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3, Alianza, Madrid, 1987. p. 93.

⁸ *KU*, Ak. 452.

⁹ Para la deriva «antifilosófica» en Jacobi véase Félix Duque, *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la modernidad*, Abada, Madrid, 2006. pp. 30-32.

aquí también donde se localiza la motivación primaria o primigenia de este ensayo de escritura filosófica que ahora emprendemos. Una motivación signada entonces por aquello que «amenaza» desde los márgenes al propio discurrir filosófico y su intento de clausura epistémica y ontológica; discurrir filosófico que intenta responder de manera rigurosamente articulada a la *experiencia afectiva de la intemperie*.

En efecto, que en su dimensión escolástica —en el mejor sentido de la expresión— el pensamiento se pretenda inmune frente a toda forma de *afectividad* es, la mayoría de las veces, síntoma de una razón perezosa —cuando no acomodaticia a los haberes discursivos del *juste milieu*— que posterga sin coartada alguna ese enfrentamiento casi nunca confortable ante lo que *da que pensar*. No es necesario ser un heideggeriano militante para advertir que el pensamiento no acontece en la esfera de lo formalmente ascético. El filósofo catalán Eugenio Trías ha señalado con extrema lucidez *pasional* respecto a esto — en un perfecto «círculo hermenéutico»— que «todo lo que hace padecer “da que pensar”»; de hecho no *se piensa* en general; no hay *pensamientos en general*, sino cosas, acontecimientos, sucesos que *fuerzan* a pensar».¹⁰ El pensamiento —cuando éste corresponde a su genuina vocación y radicalidad— es siempre ya un *acaecer* signado *afectivamente*: la pretendida mirada ascética que enarbolan los meticulosos administradores profesionales del sentido no deja de ser sino un modo derivado —y, por lo tanto, no originario— del acontecer [*geschehen*] humano y su estar-cabe-lo-ente en su dimensión teórica o teorética. En efecto, como bien ha *mostrado* Heidegger en la analítica existencial desplegada en *Ser y tiempo*, este estar-cabe-lo-ente supone de manera cooriginaria —previamente a su despliegue «epistémico»— tanto la *Geworfenheit* o «condición de arrojado»¹¹ así como la *Befindlichkeit* o «disposición afectiva»,¹² en tanto *existenciaros* constitutivos —si bien no exhaustivos— de ese ente que posee el carácter del *Dasein*, es decir, ese ente cuyo en cuyo *ser* ha de habérselas en todo momento con ese su ser.¹³ Por supuesto, no es nuestra intención detenernos aquí en todos los matices que exige

¹⁰ Eugenio Trías, *Tratado de la pasión*, Taurus, Madrid, 1979. p. 77.

¹¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, edición y traducción de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2016. §29. Las citas de *Ser y tiempo* se harán indicando la abreviatura *SZ* y señalando solamente el número de parágrafo.

¹² *SZ*, § 28.

¹³ Dentro de la abundante bibliografía al respecto, en lengua castellana contamos con un penetrante análisis de la primacía óntico-ontológica del *Dasein* dentro del proyecto «fenomenológico» que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo* en la contribución de Ramón Rodríguez, «La exposición de la tarea de un análisis preparatoria

una tematización explícita de las tesis de Heidegger que estamos comentando; lo que nos interesa destacar es precisamente la «condición de arrojado» o *Geworfenheit* y la «disposición afectiva» o *Befindlichkeit* en tanto estructuras —existenciaris— constituyentes y constitutivas del acontecer humano que anteceden —y condicionan— toda comprensión y discursividad. Enfatizar este rasgo «categorial» —en tanto con-texto, entretelado o trama de estructuras [*Zusammenhang dieser Strukturen*] ontológicas— del animal humano tiene como propósito explícito evitar posibles malentendidos respecto al punto de partida que asumimos tácitamente en este trabajo de lectura/escritura filosófica.

Si nos hemos permitido recordar ya aquí —en este pórtico discursivo— a Jacobi, a Trías y a Heidegger —tres pensadores para los cuales la problematicidad de la existencia¹⁴ forma parte de las exigencias del pensar— no se debe a un intento por refugiarnos en un *argumentum ad verecundiam* más o menos solapado; por el contrario, situar la irreductible problematicidad de la ex-sistencia —con su irrenunciable *Stimmung* o «tonalidad afectiva»— como el *faktum* originario que *fuera a(l) pensar* es una caución que no puede ser soslayada ni diferida bajo el pretexto de la «seriedad» academicista. Esto, por supuesto, no supone —ni mucho menos justifica— la plúmbea profusión verbal y discursiva donde la confusión y la ambigüedad —en el sentido más acusado del término— se erigen como portavoces de toda suerte de displicencia intelectual larvada bajo el signo de lo «profundo». La exigencia del rigor discursivo ínsita a las tareas del pensar —ese rigor

del *Dasein*», en R. Rodríguez (Coordinador), *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015. pp. 51-70.

¹⁴ Como se ha hecho notar en diversos contextos, la palabra —de ascendencia latina— «ex-sistencia» guarda una relación directa con el término griego «ex-stasis» en el sentido de un «estar-fuera» o «estar-en-el-afuera». En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de Heidegger (correspondientes al curso de Marburgo del semestre de verano de 1927) podemos leer: «La designación de extática [referida a la *Zeitlichkeit*] nada tiene que ver con los estados de éxtasis y similares. La expresión griega común ἐστατικόν significa lo llevado fuera de sí. Está próximo al término «existencia». Mediante el carácter extático, interpretamos la existencia que, vista ontológicamente, es la unidad originaria del estar fuera de sí presentificante [*Gegenwärtigen*]». Cf. M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000. p. 321. Asimismo, en una nota del *Hüttenexemplar* de *Ser y tiempo* podemos leer al respecto: «El *Dasein* existe, sólo él existe; de esta manera, existencia es estar-fuera, salir fuera y estar en la abertura del Ahí: ek-istencia [*Dasein existiert und nur es; somit Existenz das Aus- und Hinausstehen in die Offenheit des Da: Ek-sistenz*]». Cfr. SZ, § 28. Este «estar en la abertura [*Offenheit*] del Ahí», *ser* el Ahí, es precisamente lo que caracteriza a la ex-sistencia. La ascendencia latina del términos ha sido señalada —entre otros— por Alejandro G. Vigo: «[En *Ser y tiempo*] los términos “existencia” y “existir” están tomados aquí en un sentido cuasietimológico, que pone de relieve los elementos del compuesto latino “existere”, pues aluden a la trascendencia del *Dasein* como ente caracterizado por estar o haberse puesto (“sistere”) siempre ya “fuera” (“ec”)». Cfr. Alejandro G. Vigo, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008. p. 48.

que no debe confundirse con la «exactitud», como bien nos recuerda el Heidegger de «Carta sobre el “humanismo”»¹⁵— no consiente por su parte en claudicar ante la dificultad conceptual propia del ejercicio filosófico. Más allá de las modalidades «estilísticas» y «formales» en que éste se inscriba, la experiencia del pensar —como intentaremos mostrar a lo largo de este trabajo— es siempre ya una respuesta lingüísticamente articulada y genuinamente rigurosa desde la que se intenta otorgar *sentido* al carácter «inquietante» — en el pregnante sentido de *Unheimlichkeit*¹⁶— de la «existencia en que *se está*».¹⁷

El *faktum/fatum* de la ex-sistencia no puede por esto ser obviado ni eludido so pena de incurrir en fútiles vaniloquios presuntamente «conceptuales», sin asidero alguno en esa experiencia primigenia de lo siempre ya acontecido-acaeciente donde y desde lo cual tiene lugar la aventura humana. Una aventura signada —ineludible e irreductiblemente— por la *finitud*, entendida ésta no sólo en el sentido heideggeriano de *Sein zum Tode* o «*estar vuelto hacia la muerte*»,¹⁸ sino también como hendidura, des-ligamiento o extrañamiento respecto a un pasado *inmemorial* y reticente a toda posible tematización.¹⁹ Ese *interludere* entre lo siempre-ya-sido y lo por-venir, cuyo «límite» originario no es otro sino la muerte en tanto «la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]»,²⁰ es lo que en el contexto de este trabajo sugerimos denominar como la *herida del tiempo*.

¹⁵ M. Heidegger, «Carta sobre el “humanismo”» en Martin Heidegger, *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2017. p. 261.

¹⁶ La amplitud de este término alemán impide una traducción que recoja toda su riqueza semántica. En un sentido etimológico vendría a significar lo «extraño al hogar», dado que *heimlich* proviene a su vez de *heim*: «casa, hogar, el ámbito de lo familiar». Eugenio Trías ha dedicado algunas páginas a desentrañar las posibles connotaciones conceptuales que el término sugiere, sobre todo en *Lo bello y lo siniestro* así como en *Los límites del mundo*. En este último libro podemos leer: «La distinción [entre la esfera de lo cognoscible y lo que se encuentra fuera de esta] puede determinarse como distancia y mutua referencia de lo que es familiar, cotidiano, entorno intramundano del “sujeto” (es decir, de *eso que soy*) y de lo que es extraño, inhóspito, inquietante, eso que aparece en el modo emocional, coloreado con el carácter de lo *Unheimliche*, lo antagónico al hogar o lo *siniestro*». Cfr. Eugenio Trías, *Los límites del mundo*, Destino, Barcelona, 1985. p. 65. Asimismo, la tematización fenomenológica en torno al *unheimlich* puede encontrarse sobre todo en M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (correspondiente al curso de Marburgo, semestre de verano de 1925), trad. de Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 2006. pp. 360-364.

¹⁷ Eugenio Trías, *El hilo de la verdad*, Destino, Barcelona, 2004. p. 68.

¹⁸ SZ, § 45.

¹⁹ Escribe Eugenio Trías al respecto: «Esa prioridad de la experiencia, y del conocimiento y reconocimiento de esa primera condición de posibilidad ineludible de la misma que es la *existencia*, no se corresponde con la prioridad ontológica de ésta. Ya que desde ese necesario establecimiento como dato inaugural del comienzo, o como ser que en el existir ya ha sido dado, se impone referirlo a alguna suerte de “causa” desde la cual, como tal existencia, ha sido expelida o exiliada. Sólo que dicha misteriosa “causa” no comparece; o no se da como experiencia en el modo en que el puro don del existir *se da* (a modo de dato inaugural del comienzo)». E. Trías, *op. cit.*, p. 68.

²⁰ SZ, § 50.

Que en los textos que abordaremos esta «herida del tiempo» no sea tematizada explícitamente —y aquí «explícitamente» quiere decir *fenomenológicamente*— no significa que la experiencia de la misma no haya tenido lugar. Precisamente lo que defenderemos en esta tesis es que la *experiencia pánica de la finitud* signa los trayectos discursivos de Platón, Agustín y Spinoza, adquiriendo así una relevancia mayor en la medida en que en cada caso se trata de *respuestas* al acaecer apelante o de-mandante del ser. Tal y como lo señala Heidegger: «Las diversas épocas de la historia del ser —el retraerse del ser en su diverso envío/destino [...]— son las épocas de los diversos modos en los cuales es enviada la *presencia* [*Anwesenheit*] al hombre occidental».²¹

Ahora bien, más allá de la admonición y censura heideggeriana en torno la *ontoteología* occidental —que en su prelación respecto a lo ente ha «olvidado» la correspondiente apelación y de-manda «auténtica» del Ser— lo que intentaremos mostrar en este ejercicio de lectura filosófica es que la *experiencia de la herida del tiempo* es el fondo común que condiciona y posibilita los derroteros conceptuales de Platón, Agustín y Spinoza. Ante el apresurado gesto que desacredita toda «metafísica de la presencia», nuestra opción hermenéutica pretende vindicar la radicalidad y vigor con que, en cada una de sus epocalidades, Platón, Agustín y Spinoza han procurado restañar esa hendidura que nos constituye. En esta medida, nuestra indagatoria no pretende llevar a cabo un estudio comparativo entre los tres autores mencionados, ni mucho menos se trata de emprender una *Geistesgeschichte* —ni en el sentido propiamente filosófico del término ni tampoco en su acepción «historiográfica»—; nuestra apuesta, menos ambiciosa, se decanta por un análisis de corte sistemático con el énfasis puesto en lo que se ha dado en denominar *textimmanente Interpretation*.

Bajo esta perspectiva, este ensayo pretende ser leído como un ejercicio de escritura filosófica alejada del eclipsante gesto y trazo de una teleología omnicomprensiva de la historia y del sentido (y del sentido de la historia).²² Sin embargo, la «elección» de los

²¹ M. Heidegger, *Seminare*, GA 15, ed. Curd Ochwatd, Klotermann, Frankfurt, 1968. p. 367. Subrayado en el original.

²² Nos referimos, por supuesto, a esa *filosofía de la historia* de raigambre hegeliana que ve en ésta un despliegue progresivo y acumulativo cuyo culmen no es otro sino el Espíritu absoluto. En el contexto de la *Enciclopedia*, Hegel escribe: «Pero el artífice de este trabajo de milenios es el espíritu viviente único de la naturaleza pensante [la cual] consiste en llevar a su conciencia *lo que él es* y en tanto esto ha devenido así objeto, ha sido ya elevado a la vez por encima de ello [mismo] y ha venido a ser un peldaño más alto en sí

autores y los textos que abordaremos no es completamente arbitraria ni, mucho menos, responde sólo a presumibles «afinidades electivas»: para nosotros, Platón, Agustín y Spinoza admiten ser considerados como pensadores *intempestivos* en la medida en que «fracturan» y socavan —en cada caso de manera estrictamente *singular*— ese «plexo de significatividad» u *horizonte de comprensión* —para decirlo en terminología ontológico-hermenéutica— dentro del cual se encuentran *ab initio* inmersos. En efecto, la afrenta de Platón —no exenta de ambigüedades— contra esa articulación del acontecer humano y divino que fue el *mythos*, la virulenta reacción agustiniana contra la comprensión del *kosmos* pagano grecolatino con su temporalidad cíclica, así como el corrosivo denuedo spinoziano ante el voluntarismo y providencialismo judeo-cristiano, marcan distintas modulaciones en las que la *experiencia de la finitud* y la experiencia del pensar tienen lugar. Son precisamente estas experiencias —cuya expresión más alta se coagula tradicionalmente en la pregunta por lo verdaderamente ente— la que en último término justifica la elección del título que hemos dado a este trabajo de investigación. Sin duda, la figura de Derrida ocupa aquí un lugar privilegiado, pero no porque intentemos emprender una «estrategia de lectura» deconstructivista,²³ sino ante todo por la paradoja que supone la escritura —inscripción lineal, temporal, sensible y material— de lo eterno. En este sentido, no se trata de asumir la gramatología como «ciencia general de la escritura»,²⁴ sino de dar cuenta de la paradoja que anima al signo escrito cuando ésta intenta nombrar aquello que

mismo». Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 13. Un pasaje por demás significativo a este respecto se encuentra en el párrafo 18 de la misma obra: «En la naturaleza no hay otra cosa a conocer que no sea idea, aunque esta se encuentra [allí] bajo la forma de la exteriorización; lo mismo ocurre con el espíritu, en el cual siempre está la idea en cuanto está siendo para sí y deviniendo en y para sí».

²³ Ni «deconstrucción» en el sentido *derridiano* del término —como una «operación de lectura» siempre *situada* que atiende a los envíos y reenvíos semánticos e institucionales que todos los textos reclaman—, ni mucho menos en el sentido vulgar o vulgarizado de la expresión que regularmente remite a una mera *destruens* ideológicamente condicionada. De cualquier manera, en este introito nos parece pertinente rescatar lo señalado por el filósofo argelino en su comentario a la poesía pensante de Paul Valéry: «Se prescribe entonces una tarea: estudiar el texto filosófico en su estructura formal, en su organización retórica, en la especificidad y la diversidad de sus tipos textuales, en sus modelos de exposición y de producción —más allá de lo que se llamaba en otros tiempos los géneros—, en el espacio también de sus puestas en escena y en una sintaxis que no sea solamente la articulación de sus significados, de sus referencias al ser o a la verdad, sino la disposición de sus procedimientos y todo lo que se coloca en él. En breve: considerar también la filosofía como un “género literario particular”, que bebe de la reserva de una lengua, que dispone, fuerza o aparta un conjunto de recursos trópicos, más viejos que la filosofía». Cfr. J. Derrida, «Qual, cual. Las fuentes de Valéry» en Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, trad. de Carmen González Marín, Cátedra, Madrid, 2013. pp. 333-334.

²⁴ Cfr. Jacques Derrida, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 2008. p. 9.

«escapa» a toda *referencialidad*.²⁵ Dicho de manera sucinta: toda gramática de la eternidad está surcada por una paradoja en la medida en que la escritura, en tanto *inscripción material*, no es más que un «suplemento» —*elemento subsidiario o parasitario*— de lo que debería ofrecerse plena e inmediatamente ante la *psyché*, el *anima* o la *mens*. Pero en esta paradoja —y esta es la convicción inicial que orienta nuestra indagatoria— se pone en evidencia algo más que un problema conceptual: en ella se *muestra* sin paliativos el signo —una vez más— de nuestra *finitud*. Pues es precisamente esa *finitud* la que condiciona toda desazón, toda incertidumbre, todo desasosiego, todo gesto dubitativo. Y es que la finitud, como escribe Heidegger, «no es una mera propiedad que tengamos sólo añadida, sino que es el rasgo fundamental de nuestro ser».²⁶ En esta medida, las *gramáticas de lo eterno* admiten ser interpretadas como *grafos materiales* que intentan conjurar la experiencia de la caducidad, esa experiencia abismal que no se funda en ninguna trama argumentativa, en ninguna deducción «lógica»; experiencia que no obedece a una cadena de razonamientos puramente abstractos, sino que se *impone* como un dato primario de la existencia humana. Eso que en terminología fenomenológica habría que denominar como *Ergriffenheit* —ser arrebatado, ser con-mocionado— y que suscita la exigencia de encontrar cobijo frente a la desazón, a la incertidumbre, al desasosiego. Suscribiendo la admonición heideggeriana respecto a que «la nostalgia [*Heimweh*] es el temple de ánimo fundamental [*Grundstimmung*] del filosofar»,²⁷ en las páginas que siguen nos demoraremos en mostrar las modulaciones de la nostalgia que tienen lugar en las travesías discursivas —gramaticales— de Platón, Agustín y Spinoza.

En la convicción de que la *Stimmung* de la nostalgia se conjuga de diversos modos, arriesgamos una propuesta interpretativa —sin olvidar el contexto institucional en el cual este trabajo se inscribe— que se decanta hacia una puesta en cuestionamiento del propio ejercicio filosófico y su exigencia de clausura epistémica —y existencial— en los casos paradigmáticos de los autores mencionados. Una tarea ésta más arqueológica que hagiográfica o demonológica, en el entendido de que la voz «arqueología» quiere ser

²⁵ Escribe Derrida: «La historia y el saber, *istoría* y *episteme*, estuvieron siempre determinados (y no sólo a partir de la etimología o la filosofía) como vías oblicuas con miras a la reapropiación de la presencia». Cfr. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 16.

²⁶ Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. de Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2015. p. 29.

²⁷ Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 27.

interpretada aquí sobre todo en resonancia con la consigna benjaminiana: «excavar y recordar». Y en tanto ejercicio «arqueológico», el que aquí emprendemos intenta patentizar algunos de los estratos de sentido que han fundado la relación solidaria —a lo largo de la tradición filosófica occidental— entre ser y eternidad, entre lo verdaderamente ente y lo plenamente presente, con su consecuente degradación del tiempo y de la temporalidad. Y, con esto, enfatizar la paradoja que supone toda escritura de lo eterno.

2. Platón y las signaturas de lo eterno

El tiempo es lo que ocurre a este núcleo [el *nun*] y lo afecta de nada [*né-antité*]. Pero, para ser, para ser un ser, es necesario no ser afectado por el tiempo, es preciso no devenir (pasado o futuro). Participar de la entidad, de la *ousía* es, pues, participar del ser-presente, de la presencia del presente, si se quiere de la presencialidad. El ser es lo que es.

Jacques Derrida

Es lícito observar que un estudio exhaustivo y pormenorizado de la filosofía platónica que pretendiese dar una imagen plenamente cerrada y definitiva de la misma es una tarea de antemano condenada al fracaso. No sólo porque el propio sintagma «filosofía platónica» implique demasiados compromisos histórico-conceptuales —¿todo el *corpus platonicum* puede interpretarse de manera unitaria? ¿hay en el pensamiento de Platón una evolución progresiva?²⁸ ¿hay, por el contrario, diversas «filosofías platónicas» en función de los distintos temas abordados a lo largo de los diálogos?²⁹— sino sobre todo porque la propia *exposición escrita* bajo la forma *diálogo* impide un cierre taxativo respecto a los

²⁸ Respecto al carácter «evolutivo» o «unitario» del pensamiento platónico Charles H. Kahn señala: «Desde comienzos del siglo XIX la interpretación de Platón se ha dividido en dos tendencias fundamentales: una lectura unitaria, que se remonta a Schleiermacher, y una lectura evolutiva introducida por Karl Friedrich Hermann. La tradición unitaria tiende a suponer que los distintos diálogos fueron compuestos de un único punto de vista y que su diversidad ha de explicarse en razones literarias y pedagógicas, y no tanto como un cambio en la filosofía del autor. [...] Según Schleiermacher, el orden de los diálogos es el orden de una educación filosófica. [...] Por su parte, la línea evolutiva supone que Platón cambió de posición y que la diversidad de los diálogos refleja diferentes estadios en la evolución del pensamiento platónico. K. F. Hermann merece el honor de haber sido el primero en reconocer un periodo “socrático” en la obra temprana de Platón, así como el de haber interpretado la secuencia de los diálogos en referencia a la biografía intelectual del autor. El enfoque evolutivo se vio reforzado a finales del siglo XIX por el estudio cronológico del estilo de Platón, que comenzó con la obra de Lewis Campell en 1867 y que, hacia finales de siglo, logró dividir los diálogos en tres grupos consecutivos». Cfr. Charles H. Kahn, *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, trad. Alejandro García Mayo, Escolar y Mayo, Madrid, 2010. p. 65-66.

²⁹ A esto habría que añadir el papel que ocupan, dentro del platonismo, las llamadas «doctrinas no escritas» que parecen anunciarse tanto en el *Fedro* como en la *Carta VII* y que han generado una verdadera controversia dentro de la literatura especializada. En el extremo de estas cauciones hermenéuticas se localiza los autores adscritos a la Escuela de Tubinga, emblemáticamente representados por H. Krämer y G. Reale, quienes sostienen la necesidad de «recuperar» el paradigma explicativo de la primera Academia, basado en la transmisión oral y esotérica, frente a la tradición escrita o exotérica. Cfr. Francisco José Ortega Martínez Santiponce, «La interpretación de Platón desde la Escuela de Tubinga», en *THEMATA. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Núm. 18, 1997. pp. 217-225.

contenidos doctrinales expuestos en ese movimiento de la inteligencia³⁰ que tiene lugar en tal modalidad discursiva. Al respecto se ha intentado, quizás en demasía, localizar el centro de sentido último que otorga la legítima fisionomía del platonismo en tal o cual rasgo en apariencia definitorio del mismo. Desde las lecturas escépticas hasta las abiertamente místicas —pasando por el esoterismo soterrado en la denominadas «doctrinas no escritas»— el platonismo parece sin embargo terminar escapándose frente a todo intento de comprensión sináptica. La diversidad de temas abordados, los distintos niveles semánticos en que se trazan las líneas mayores y menores de los Diálogos, el anonimato subrepticio de esa modalidad de escritura filosófica que Platón inaugura, las tensiones interminables entre *mythos* y *logos*, el papel del socratismo, del orfismo, del pitagorismo y del eleatismo dotan al pensamiento del filósofo ateniense de una complejidad por demás manifiesta. Y si bien es cierto que pese a todo lo anterior persisten una serie de filosofemas y temas a lo largo de los diálogos platónicos, su sentido último no permite ser apresado con la presumible limpidez y claridad que exigiría una exposición formal o simplemente escolar —en el mejor sentido de este último término. Esta caución metodológica no excluye, sin embargo, la posibilidad de reconocer en cada uno de los diálogos platónicos una problemática o problemáticas específicas que si bien pueden entrelazarse con otros diálogos de manera parcialmente plausible, condiciona a la larga todo intento por alcanzar una comprensión global y, como ya hemos sugerido, definitiva del pensamiento platónico.

Quizás, tal y como señala Deleuze, habría que repensar y replantear el propio modo en que nos acercamos al *corpus platonicum*, seguir las huellas dejadas a lo largo de los diálogos y trata de localizar no sólo el «qué» de los contenidos doctrinales, sino sobre todo

³⁰ Este «movimiento» del pensar como constitutivo de la actividad filosófica habría de ser calificado en términos estrictamente *dialogicos*, siguiendo la propia indicación platónica: en *Teeteto* 189 e., frente a la pregunta del joven geómetra que da nombre al Diálogo, Sócrates responde: «[Llamo pensar] al discurso [*λόγον*] que el alma [*ψυχή*] tiene consigo misma sobre las cosas que tiene en consideración. Por lo menos esto es lo que yo puedo decirte sin saberlo del todo. A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar [*διανοουμένη*], no hace otra cosa que dialogar [*διαλέγεσθαι*] y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras». Cf. Platón, *Teeteto*, 189 e–190 a. Una caracterización similar podemos hallar en el *Sofista*: «El razonamiento [*διάνοια*] y el discurso [*λόγος*] son, sin duda, la misma cosa, pero ¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo [*διάλογος*] interior y silencioso [*ἄνευ φωνῆς*] del alma consigo misma, el nombre de razonamiento [*διάνοια*]?». Cfr. Platón, *Sofista*, 263 e. La edición utilizada para el *Teeteto*, *Parménides* y el *Sofista* es la publicada por la editorial Gredos, con traducciones de Álvaro Vallejo Campos, María Isabel Santa Cruz y N. L. Cordero (respectivamente). Cfr. Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 2000. Para la versión en griego de los diálogos platónicos a los que hacemos alusión en este trabajo hemos utilizado la edición de John Burnet, Plato, *Platonis Opera*, Oxford University Press. 1903.

el «quién» o el «para qué» en tanto motivación básica de un pensamiento que no se decanta en ningún momento por la inmovilidad. En efecto, tal como advierte el especialista italiano Mario Vegetti —haciéndose eco de otros platónicos destacados—, una de las dificultades con las que se enfrenta cualquier interpretación de la filosofía platónica reside en la infinita complejidad que supondría un tratamiento *sistemático y totalitario* del *corpus platonicum*,³¹ toda vez que la *escritura* de Platón no es un todo homogéneo ni plenamente cerrado: los interminables problemas de datación de cada uno de los Diálogos, así como lo que Vegetti denomina la «teatralización» que en cada uno de ellos tiene lugar son obstáculos insalvables a la hora de abordar los contenidos temáticos de los mismos en un ordenamiento sistemático definitivo. Esta reserva y cautela interpretativa no impide, sin embargo, destacar e identificar una serie de nodos que, a modo de hilos conductores, permitan mostrar algunas de las problemáticas constantes en la filosofía de Platón.³²

Teniendo esto en consideración, y pese a las cauciones referidas, en este capítulo intentaremos llevar a cabo una lectura e interpretación de la filosofía platónica tomando como eje rector la compleja y tensa relación entre el carácter eterno o *aiónico* del *eídos* y la dimensión temporaria y *dinámica* de lo sensible-fenoménico. Como es sabido, esta relación se estructura, dentro del platonismo, bajo diversas modulaciones discursivas y temáticas, en función de los distintos *pragmata* discutidos en cada uno de los diálogos. Ahora bien, frente a la lectura «escolar» —en el sentido, paradójicamente, menos *académico* del término— de un platonismo que se coagula en una serie de filosofemas donde impera la

³¹En este mismo tenor, Emilio Lledó, en su «Introducción general» a la edición de los Diálogos platónicos por parte de la editorial Gredos, señala las dificultades que supone «reconstruir» interpretativamente la totalidad de la filosofía platónica: el carácter abierto (cuando no expresamente aporético) de muchos de los Diálogos, así como las distintas «máscaras» que pueden atribuirse a Platón en función del papel que los personajes de los Diálogos asumen, impiden, de acuerdo a Lledó, una caracterización definitiva de eso que podría denominarse «pensamiento platónico». Cfr. Emilio Lledó, «Introducción general» en Platón, *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*, Madrid, Gredos, 1997.

³² En este orden de ideas, Vegetti sugiere, como estrategia hermenéutica, atender a cada uno de los Diálogos en su propia concreción textual, en su propia mixtura y tematización: «Cada uno de los diálogos expresan posturas que obedecen en todo momento a los temas en discusión o a los personajes que toman parte, y que suponen modos de vivir y de pensar diferentes y a menudo en conflicto entre ellos, como sucede en las situaciones concretas en que tiene lugar la indagación filosófica». Mario Vegetti, *Platón*, trad. Miguel Salazar Barroso, Gredos, Madrid, 2012. p. 11. Una lectura divergente a la que sugiere Vegetti —y por la cual nos decantaremos— es la que sostiene G. M. A. Grube al señalar que «en el caso de Platón se hace necesaria siempre la referencia a diversos diálogos, e incluso en la mayoría de los casos la referencia debería extenderse a la totalidad de sus obras». Cfr. G. M. A., *El pensamiento de Platón*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1987. p. 10.

*anakhoresis*³³ y la *metoikesis*³⁴ como metáforas de una presumible *fuga mundi* (sostenida ésta por la cesura entre un *kosmos* suprasensible y un devaluado mundo sensible), en este trabajo trataremos de mostrar cómo se produce, es decir, *por qué cauces conceptuales* se lleva a cabo esa peculiar transformación discursiva que va desde la denostación de toda *φύσεως ιστορίαν*³⁵ hasta la vindicación, justificación y legitimación *onto-lógica*³⁶ del *kosmos* sensible tal y como ésta aparece desarrollada en el *Timeo*. Esto supone necesariamente llevar a cabo un recorrido por algunos de los diálogos platónicos que nos permitan mostrar cómo efectivamente Platón recusa la rígida comprensión deficitaria de lo sensible-fenoménico que podemos encontrar en *Fedón*, *República* o *Fedro* y elaborar, frente a esto, una doctrina mucho más sutil y compleja donde lo otrora negado es recuperado sin que ello implique la cancelación ni la distinción entre lo *aiónico* y lo *kinético*. En este sentido, el recorrido que llevaremos a cabo partirá de los diálogos — básicamente *Fedón* y *República*— donde se explicita y fundamenta la doctrina metafísica de las Formas, hasta aquellos —particularmente el *Sofista*— donde ésta es puesta en entredicha y cuestionada en su formulación «clásica» u «ortodoxa». Esta opción hermenéutica nos permitirá mostrar cómo, en los denominados «diálogos tardíos», Platón da un paso adelante hacia la consolidación de una filosofía que matiza considerablemente el *chorismós* entre lo inteligible-eidético y lo sensible-fenoménico; esta matización, a su vez,

³³ *Fedón*, 83 a-b. En la discusión sobre lo que denomina como «tecnologías del yo» en el contexto de la Grecia clásica, Foucault señala respecto a la *anakhoresis*: «Otra técnica, otro procedimiento que compete a esas tecnologías del yo: la técnica de la retirada, para la cual hay una palabra que, como saben, va a tener una suerte considerable en toda la espiritualidad occidental: la palabra *anakhoresis* (la anacoresis). La retirada, entendida en esas técnicas arcaicas de sí, es una manera determinada de apartarse, de ausentarse —pero de ausentarse *in situ*— del mundo dentro del cual estamos situados: en cierto modo, cortar el contacto con el mundo exterior, no experimentar ya las sensaciones, no agitarnos ya por todo lo que pasa a nuestro alrededor, actuar como si ya no viéramos y, efectivamente, no ver ya lo que está presente, ante nuestros ojos». Cfr. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, FCE, Buenos Aires, 2008. p. 60.

³⁴ *Fedón*, 117 b. En torno a la *metoikesis* resulta sumamente sugerente lo señalado por Peter Sloterdijk en su *Extrañamiento del mundo*, refiriéndose precisamente al *Fedón* platónico: «La expresión *metoikesis*, la mudanza de casa, el cambio de domicilio, el traslado a otra forma de estar en sí, entendida como metáfora de la muerte y título de la última metamorfosis, entraña una alusión a la honda movilidad de la existencia humana que está más implicada como cambio de lugar a la misma escala y en el mismo elemento». Cfr. P. Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, trad. Eduardo Gil Bera, Pre-Textos, Valencia, 2008. p. 89.

³⁵ *Fedon*, 96 a.

³⁶ Utilizamos la expresión *onto-lógica* —pese a que, como es ampliamente sabido, el término no aparece en ningún momento en Platón ni, en general, en la tradición antigua— en el sentido de «inclusión» o «integración» de lo sensible-deviniente en el ámbito o espectro del *ὄντος* y del *τῷ παντελῶς ὄν* (*Sofista*, 249 a.). *Onto-lógico*, en este sentido, indica la atribución de «enticidad» u «onticidad» de aquello que en los diálogos tempranos y medios es sistemáticamente excluido del *ὄντος*.

alcanzará su límite —como veremos— en el *Timeo*, donde el *kosmos* sensible es taxativamente caracterizado como un *θεὸς αἰσθητός*, es decir, como una divinidad sensible.

2.1 La doctrina metafísica de las Formas

Hay que examinar esta realidad que está sujeta a movimiento y sacudirla de arriba abajo para ver si suena bien o mal. La batalla que ha tenido lugar en torno a ella, desde luego, no ha sido insignificante, ni han sido pocos los que han intervenido.

Platón, *Teeteto*, 179 d.

Si la figura *histórica* del «platonismo» ha podido consolidarse como una doctrina metafísica que hace de las Formas el fundamento originario de la verdad de lo ente,³⁷ el problema de su *motivación* última sigue estando sin embargo —y esto pese a las múltiples lecturas que en más de dos milenios se han generado en torno a Platón— sujeto a interminables discusiones de diversa índole. Ya desde Aristóteles, sobre todo por lo que respecta al libro A de *Metafísica* y al discutido tratado *Sobre las Ideas*,³⁸ se ha intentado poner de manifiesto los presupuestos conceptuales que llevaron a Platón a la formulación de la doctrina metafísica de las Formas;³⁹ en este sentido, nos parece que es en el propio

³⁷ Y sobre esto no hay ingenuidad posible: la *Wirkungsgechichte* o «historia efectual» del platonismo se extiende y anticipa —como bien lo ha visto Heidegger— en cada trazo filosóficamente relevante de la tradición filosófica occidental. En este sentido, leer (e interpretar) a Platón es ya siempre una re-lectura que supone una serie de filosofemas histórica y hermenéuticamente consolidados. Ocurre en este caso algo similar a lo que Derrida afirma respecto a la comprensión del tiempo en Aristóteles: «hay evidencias fundadoras que prescinden de referencias». Cfr. Martin Heidegger, «La sentencia de Anaximandro», en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2000; la cita de Derrida que hemos transcrito aparece en «Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*», en Jacques Derrida, *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 74.

³⁸ En la edición castellana de esta obra, titulada *Las crítica de Aristóteles a Platón en el tratado «Sobre las Ideas»*, las autoras del estudio preliminar se pronuncian afirmativamente en torno a la debatida cuestión respecto a la existencia de tal tratado así como en torno a su autoría: «Es innegable que existió y circuló durante el periodo helenístico —y también mucho después— una obra sobre las Ideas. En efecto, Alejandro menciona el título, atribuyendo la obra a Aristóteles, tres veces en su comentario a *Metafísica* A 9 [...] y el escrito aparece mencionado por otros autores de la Antigüedad: dos veces por Siriano, una por el Pseudo Alejandro, una por el Pseudo Filópono y una por el autor a los escolios a Dionisio Tracio. [...] Hay, pues, suficientes pruebas como para afirmar que existió una obra Sobre las Ideas y que ella contenía dos libros, aunque no podamos determinar el contenido exacto de cada uno de ellos. Además, es del todo razonable sostener que su autor fue Aristóteles». Cfr. María Isabel Santa Cruz, María Inés Crespo y Silvana Di Camillo, *La crítica de Aristóteles a Platón en el Tratado «Sobre las Ideas»*, Eudeba, Buenos Aires, 2000. pp. 15-16.

³⁹ La razón por la cual en este trabajo nos referiremos con la fórmula «doctrina metafísica de las Formas» a lo que una larga tradición ha dado en denominar «Teoría de las Ideas» se debe a la ambigüedad semántica que encierra esta última expresión: como se sabe, *theoria*, en sentido griego, es un término emparentado

corpus platonicum —excluyendo de éste a los denominados *Sokratikoi logoi* o «diálogos tempranos»⁴⁰— donde pueden localizarse suficientes evidencias textuales que permiten identificar no sólo los ascendentes histórico-conceptuales de dicha doctrina, sino también y sobre todo aquello *contra* lo cual ésta es elaborada. Sintomático a este respecto resulta el entretejido que podemos encontrar en el *Teeteto* —un diálogo que se considera unánimemente por la literatura especializada como perteneciente al «platonismo tardío»— donde, a partir de una discusión de naturaleza epistemológica, Platón muestra claramente hacia dónde se dirige su escarpelo crítico: 1) por un lado, la tesis de ascendencia sofística-protagórica que conduce a un radical relativismo epistemológico (y ético) al sostener que «el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser como de las que son [ὄντων ὡς ἔστι], como del no ser de las que no son [μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν]»;⁴¹ 2) por otro lado —y en

directamente con *visión* o *contemplación*, dentro de un espectro semántico originalmente «religioso» y misterioso. Al respecto, en su edición del *Poema* de Parménides, Joaquín Llansó escribe: «El término θεά significa, en griego, *visión*; y para la significación de *ver* se usa generalmente la palabra ἰωρᾶν. Estos dos términos θεά e ἰωρᾶν, componen el de θεωρία, que significa *contemplar*. Lejos del sentido que han de darle los filósofos, éste es un término fundamentalmente religioso, por cuanto denota el placer que supone el dirigirse *primero* hacia aquello que es más digno de ser visto —justamente la visión de los dioses. Históricamente, θεωρός es el título que se daba a los enviados de las distintas ciudades griegas a una fiesta de otra ciudad —normalmente de carácter panhelénico— y acudían allí como *observadores*, reuniendo en su persona dos rasgos vitales de la religiosidad griega como son los de la festividad en sí misma y el punto de vista del espectador». Cf. Parménides, *Poema*, Edición de Joaquín Llansó, Akal, Madrid, 2007. pp. 64-65. Por su parte, Heidegger apunta al respecto: «"Mirar" es en griego θεάω. Sorprendentemente (¿o podríamos decir maravillosamente?) sólo es conocida la forma medial θεάομαι, traducida por "contemplar" o "presenciar"; por eso se habla de θεάτρον, el lugar del espectáculo, el "teatro"». Cfr. Martin Heidegger, *Parménides*, trad. Carlos Másmela, Akal, Madrid, 2005. p. 133. Que residuos de este sentido originario —religioso y festivo— del término «θεωρία» está presente en Platón es algo que habremos de mostrar —al menos de manera subrepticia— a lo largo de este trabajo. Lo que nos interesa señalar en todo caso es que la denominación «Teoría de las Ideas» oculta y desfigura —por la propia carga «moderna» de la expresión «teoría»— el componente *contemplativo* que está presente en el término griego. Dentro de la amplia bibliografía respecto a la noción de *theoria*, un trabajo imprescindible para la caracterización del θεωρός en la Antigüedad puede encontrarse en el apartado «Teoría» del libro de Karl Kerényi, *La religión antigua*, Herder, Barcelona, 1999. pp. 75-83.

⁴⁰ Como es sabido, en *Metafísica*, Aristóteles señala que el componente socrático presente en los primeros diálogos platónicos estaba fuertemente marcado por un interés de naturaleza ética o moral aunado al problema de las definiciones: «Sócrates se había ocupado de temas éticos [ἠθικὰ] y no, en absoluto, de la naturaleza [φύσεως] en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones». Aristóteles, *Metafísica*, A 987 b. La edición de *Metafísica* utilizada es la correspondiente a la traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

⁴¹ *Teeteto*, 152 a. Vale la pena recordar que en un diálogo perteneciente al denominado «periodo medio» —posterior a los *Sokratikoi logoi*— Platón había ironizado abiertamente en torno a la postura de Protágoras: «Veamos entonces, Hermógenes, si también te parece que sucede así con los seres [ὄντα]: que su esencia [οὐσία] es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras al decir que "el hombre es la medida de todas las cosas" (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas [φαίνεται τὰ πράγματα], así con para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti), o si crees que los seres tienen cierta consistencia [βεβαιότητα] en su propia esencia [οὐσίας]». Cf. *Crátilo*, 385 e-368 a. La conclusión del *Crátilo* resulta

estrecha relación con lo anterior— la tesis que defiende un movi­lismo absoluto —lo que bien podría denominarse como una doctrina del flujo universal— que Platón hace descender de la tradición heraclíte­a. En gran medida, y esto pese al carácter aporético del *Teeteto*,⁴² estas dos tesis —el radical relativismo ético-epistemológico y el movi­lismo absoluto— admiten ser interpretadas como el *trasfondo* «conceptual» contra el cual se levanta la doctrina metafísica de las Formas. Sin pretender simplificar la complejidad de matices que la doctrina platónica supone, así como los diversos espectros discursivos sobre los que ésta se ejerce —político, epistemológico, ético, metafísico, erotológico—, y aun cuando en el *Teeteto* no haya una tematización explícita en torno a las Formas,⁴³ por nuestra parte consideramos que éstas funcionan en dicho diálogo como un índice negativo —lo que podríamos denominar como una *presencia latente*— que da sentido a la discusión entablada en torno al conocimiento [*γνῶναι*] de lo que es «el saber en sí mismo [*ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ' ἐστίν*]».⁴⁴ Las dos «doctrinas» a las que Platón se enfrenta en el *Teeteto* muestran, leídas desde esta perspectiva, los dos «frentes» ante los cuales la doctrina metafísica de las

sumamente sugerente si se lee en retrospectiva teniendo en cuenta el carácter aporético del *Teeteto*: «Es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento [*γνῶσιν*], si todas las cosas cambian y nada permanece». *Crátilo*, 440 a. La edición utilizada para el *Crátilo*, *Gorgias*, *Menexeno*, *Eutidemo* y *Menón* es la publicada por la editorial Gredos, con traducciones de J. L. Calvo, J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri (respectivamente). Cfr. Platón, *Diálogos II. Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 2008.

⁴² Sobre la relevancia de la aporía como constitutiva del ejercicio filosófico ha llamado la atención Enrique Hülsz en su «Aporía y dialéctica en el *Teeteto*»: «Vista como fenómeno unívoco, la aporía puede alimentar un sentimiento de angustia, y una desazón emocional en el buscador dialéctico, manifestándose como una sensación de extravío, de confusión, mareo, estremecimiento y constante contradicción: como una paralización del movimiento del logos hacia la posesión del ser, como la expresión de una carencia y una negatividad. Pero, a nuestros ojos, esta perspectiva es empobrecedora precisamente en cuanto es unívoca y estatizante. El *Teeteto* nos parece paradigmático acerca del tema de la aporía justamente porque hace expreso su carácter y significación positivos, o sea, su naturaleza dialéctica». Cfr. Enrique Hülsz Piccone, «Aporía y dialéctica en el *Teeteto*», en Conrado Eggers, (comp.) *Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986*, UNAM, México, 1987. p. 90.

⁴³ Autores tan influyentes dentro de la literatura platónica como David Ross y F. M. Cornford (si bien este último de forma matizada) niegan que Platón recurra o haga mención de la doctrina de las Formas en el *Teeteto*. Por nuestra parte, como señalamos en el cuerpo del texto, consideramos que éstas funcionan dentro de la argumentación platónica como lo *supuesto* que sostiene en última instancia las distintas aporías que se presentan a lo largo del diálogo. Cfr. David Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, trad. José Luis Díez Arias, Cátedra, Madrid, 2001. pp. 123-124. Cfr. F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento, Traducción y comentario del Teeteto y del Sofista*, Paidós, Barcelona, 2007. pp. 12-14.

⁴⁴ *Teeteto*, 146 e. La *presencia latente* de la doctrina metafísica de las Formas resulta sobre todo evidente en la «digresión» en torno a la *σχολή* donde Platón —recurriendo a algo que es más que un simple gesto retórico— califica al filósofo como aquel que al intentar «alcanzar la verdad» debe hacerse «tan semejante a la divinidad [*ὁμοίωσις θεῷ*] como sea posible». Esta *homóiosis theō* signa el límite de la tarea filosófica en tanto conocimiento de lo *verdaderamente ente* o *tò alethôs ón*. Cfr. *Teeteto*, 176 a-b.

Formas trata de dar una respuesta definitiva y contundente.⁴⁵

En primera instancia, considerando la tesis protagórica del *hombre* como «medida» del ser y del no-ser, habría que tomar en cuenta que, en términos histórico-conceptuales, la sofística se presenta ante la mirada platónica como el enemigo por antonomasia.⁴⁶ Desde los *Sokratikòì lógoi* hasta *Leyes* —y ocupando un lugar ejemplar el propio diálogo *Sofista*— Platón se empeña en mostrar cómo, frente a la *σχολή* y la *διαλεκτικὸν* propias del verdadero filósofo,⁴⁷ el sofista no es más que un taumaturgo,⁴⁸ un embaucador, un «productor» de *phantasmas* que realiza su labor a través del juego de la imitación o *mímesis*; como veremos en nuestro análisis del *Sofista*, para Platón la sofística admite ser caracterizada como una *téchne* del engaño [*ἀπάτη*], que hace aparecer *lo que no es* [*mè ón*]

⁴⁵ Dentro de nuestros contextos discursivos, ha sido Enrique Hülsz quien ha defendido con suma radicalidad este componente dialógico del *Teeteto* así como la relevancia «pedagógica» de la *aporía* que podemos encontrar en dicho diálogo. Por nuestra parte —permítasenos la digresión— consideramos que los pasajes del *Teeteto* dedicado a la caracterización del filósofo van más allá de una mera boutade y señalan con precisión el lugar del *theoros* —ese «espectador del mundo y de las cosas» como lo denomina Blumenberg— que se haya en una posición paradójicamente excéntrica dentro de lo que, por ocupar una expresión fenomenológica, cabe denominar como «mundo de la vida». Cfr. Enrique Hülsz, «Aporía y dialéctica en el *Teeteto*», op. cit. pp. 77-102.

⁴⁶ Giorgio Colli señala certeramente en su *Gorgias y Parménides* que el esplendor de la sofística es previa a la labor educativo-filosófica de Platón: «La gran sofística puede considerarse concluida con la muerte de Sócrates»; de modo tal que lo que el filósofo ateniense recrea en su diálogos sea, en palabras de Charles H. Kahn, «la atmósfera dramática de la centuria anterior, el medio intelectual del siglo V tardío, en el que Sócrates se enfrenta a los sofistas y sus discípulos». Algo similar escribe E. R. Dodds en su clásico trabajo *Los griegos y lo irracional* respecto a la evolución biográfico-intelectual de Platón: «Sus primeros diálogos están todavía bañados en la luz recordada de un mundo social desvanecido. El mejor ejemplo es, a mi modo de pensar, el *Protágoras*, cuya acción se coloca en los años dorados anteriores a la Gran Guerra; en su optimismo, su mundanidad genial, su franco utilitarismo, y su Sócrates que todavía no excede del tamaño natural, parece una reproducción esencialmente fiel del pasado». Cf. G. Colli, *Gorgias y Parménides. Lecciones 1965-1967*, trad. Miguel Morey, Sexto Piso, México, D. F., 2002. p. 30. Cf. Charles H. Kahn, *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, op. cit., p. 32. Cf. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Alianza, Madrid, 2004. p. 196. Un interesante análisis en términos de historia-conceptual respecto a la sofística puede encontrarse en Salvador Mas Torres, *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Istmo, Madrid, 2003. En este trabajo Salvador Mas cita un pasaje de las *Fenicias* de Eurípides que bien podrían interpretarse como una versión dramatizada de la tesis protagórica: «Si a todos les pareciera la misma cosa buena y sabia a la vez, no existiría entre los hombres la discordia de ambiguo lenguaje. Pero en realidad no hay nada idéntico ni ecuánime para los mortales, al margen de los nombres, de hecho no existe tal realidad». Eurípides, *Fenicias*, 409-503. (citado por Salvador Mas, *Ethos y Pólis*, op. cit. p. 102.)

⁴⁷ Respecto a la dialéctica como forma genuina de conocimiento, escribe Teresa Padilla Longoria: «Para Platón, la dialéctica envuelve esencialmente una búsqueda de definiciones o, al menos, de explicaciones, de una manera científica. Para él, el trabajo del dialéctico implica un doble camino que nos conduce, de manera ascendente, desde suposiciones hacia un comienzo o principio que nos permite ir más allá de estas suposiciones y trabajar con formas e interconectarlas y otro que nos conduce, de manera descendente, de un principio a una conclusión». Cfr. Teresa Padilla Longoria, «La filosofía como diálogo: Platón y su idea de la filosofía como dialéctica» en *La lámpara de Diógenes*, revista de filosofía, números 14 y 15, 2007. p. 19.

⁴⁸ *Sofista*, 224 a.

en términos *entitativos*, a la par que presenta *lo que es* [τῶν ὄντων] como no siendo. En el límite se trata —como bien señala la sentencia protagórica que Platón cita en el *Teeteto*— de una discusión de naturaleza onto-lógica: si el *hombre* es la *medida* de todas las cosas, entonces el *ser* (y el no-ser) de cada una de ellas depende absolutamente de la perspectiva humana, diluyéndose así la consistencia [βεβαιότητα] metafísica de «lo que es en sí [τὸ ἄντὸ ὃ ἔστι]». ⁴⁹ Desde la postura sofística no hay ningún ‘*ἀντὸ ὃ ἔστι*’, nada que sea *en sí mismo lo que es*: todo depende absolutamente de la medida humana. ⁵⁰ Lo que está en juego aquí es en última instancia lo que podríamos calificar como una *negación radical de lo dado*, como bien lo ha señalado Hans Blumenberg: «En la sofística griega se concibió, por primera vez, el pensamiento de una posición absoluta, de una *θέσις* [tesis], no fundada en lo ya dado. [...] El Estado, el lenguaje, las costumbres, son “puestos” allí por el hombre, sometidos a la *τέχνη* humana». ⁵¹ Es precisamente a esta *negación radical de lo dado* a lo que Platón responde con la doctrina de las Formas en tanto éstas son *presentadas* —en tanto reveladas *ante* el acto *contemplativo* que lleva a cabo la *nóesis*— como aquellas instancias propiamente meta-físicas que no son resultado de ninguna *τέχνη*, de ninguna «pro-ducción» ni «posición» humana o divina. Como bien lo ha visto el filósofo español Félix Duque: «en el alba griega surgió la filosofía (o más precisamente: la metafísica) en buena medida para superar el humanismo sofístico». ⁵²

La crítica de la postura sofística, presente en diversos diálogos con sus respectivos matices, encuentra a este respecto en el *Teeteto* una clarificación sobresaliente: si no hay nada *en sí mismo*, si lo «ente» es siempre *relativo* a la *percepción sensible* del *anthropos*, y la *percepción sensible* a su vez es relativa al mero *aparecer* o *φαίνεσθαι*, entonces el *ser* ⁵³ —en términos estrictos— se diluye en función de esa *absoluta relatividad*: «De todo ello se

⁴⁹ *Fedón*, 75 d.

⁵⁰ Escoger como ejemplo paradigmático de la sofística a Protágoras no es baladí: la radicalidad de la postura protagórica reclama desde la perspectiva de Platón una respuesta igual de contundente. Pero en términos estrictos la sofística no constituyó un todo homogéneo y monolítico; como ha señalado Salvador Mas: «La mayoría de los sofistas pueden dividirse en dos grandes grupos, pues o son defensores del *nómos*, como era el caso de Protágoras, o bien afirman la primacía de la *physis* como hacían, por ejemplo, Antifonte o Hipias». Salvador Mas, *Ethos y Pólis*, op. cit. p. 103.

⁵¹ Hans Blumenberg, «“Imitación de la naturaleza”». Acerca de la prehistoria de la idea del hombre creador», en H. Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, trad. Pedro Madrigal, Paidós, Barcelona, 1999. p. 85.

⁵² Félix Duque, *Contra el Humanismo*, Abada, Madrid, 2009. p. 63

⁵³ Como veremos a detalle más adelante, esta comprensión del *ser* que Platón está asumiendo aquí se inscribe, decididamente, dentro de la tradición eleática y parmenídea.

deduce lo que ya decíamos desde un principio, es decir, que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma [οὐδὲν εἶναι ἐν αὐτὸ καθ' αὐτό], sino que siempre llega a ser [γίγνεσθαι] para alguien. Es más, *el ser* [εἶναι] *debería eliminarse en todos los casos, pero muchas veces, lo mismo que ahora, nos hemos visto obligados a utilizar esta palabra por costumbre e ignorancia* [ἀνεπιστημοσύνης]». ⁵⁴ La taxativa conclusión platónica no deja lugar a ambigüedades: si se acepta el carácter *relativo* del *aparecer* en función de la percepción o *αἴσθησις* —tal y como Platón interpreta la sentencia protagórica— entonces la consistencia de «lo que es» se disgrega, se diluye, se dis-locas en tanto *sólo es en el* fragmento de tiempo —y en esa finitud que lo acompaña— en que «llega a ser» para alguien.

Esta crítica al relativismo gnoseológico en el *Teeteto* está, sin embargo, como señalábamos, integrada y entrelazada —de manera singular y ejemplar a la vez— con la discusión en torno al carácter irrestricto de la *κίνησις* como constitutiva del ser [εἶναι] y de la totalidad de lo ente [τῷ παντελῶς ὄν]. Lo que hemos denominado como «doctrina del flujo [ῥέοντας] universal» es presentada así por Platón como un segundo «frente de batalla» hacia el que dirigir toda la maquinaria argumentativa que permita mostrar la profunda *nulidad* y *nihilidad* ínsita a dicha doctrina. Es ésta, empero, como se sabe, una discusión que tiene un amplio ascendente —temático y cronológico— al interior de la filosofía platónica. ⁵⁵ En efecto, por lo que respecta a los diálogos previos al *Teeteto* podemos encontrar diversos y múltiples ejemplos donde se pone en cuestionamiento eso que Roberto Calasso —en una expresión por demás afortunada— denomina como el «reino de la metamorfosis»: ⁵⁶ ese reino indomable donde el ser y el no-ser o, mejor aún, donde el «llegar a ser [γίγνόμενον]» y el «dejar de ser [φθορᾶς]» condicionan y anticipan el registro

⁵⁴ *Teeteto*, 157 a-b. (el subrayado es nuestro).

⁵⁵ Dentro de la interminable discusión en torno a la datación de los diálogos platónicos y, comparando las listas que proponen David Ross, F. M. Cornford y, más recientemente, Charles H. Kahn, consideramos que la propuesta de éste último en dividir a los diálogos en tres grupos —el primero integraría a los *Sokratikoi logoi* y a los «diálogos medios», el segundo a los «diálogos de madurez» y el tercero a los denominados «diálogos tardíos»— resulta sumamente pertinente. Decantándonos pues por la propuesta de Kahn, la ordenación cronológica de los diálogos sería la siguiente: Grupo I: *Apología*, *Critón*, *Ión*, *Hippias menor*, *Gorgias*, *Menexeno*, *Laques*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Protágoras*, *Menón*, *Lisis*, *Eutidemo*, *Banquete*, *Fedón*, *Crátilo*; Grupo II: *República*, *Fedro*, *Parménides*, *Teeteto*; Grupo III: *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeo*, *Critias*, *Leyes*. Cf. Charles H. Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, op. cit. pp. 73-74.

⁵⁶ Roberto Calasso, «El terror de las fábulas» en R. Calasso, *Los cuarenta y nueve escalones*, Anagrama, Barcelona, 1994. p 398.

de lo «entitativo» anudado inexorablemente con el fluir *temporal*.⁵⁷ Pues lo que en el fondo anida en esta crítica al de-venir, por ocupar la expresión canónica (expresión que en su manido recurso hace olvidar muchas veces su dimensión *deinótica*), — es la comprensión del tiempo que desgarrar, escinde, fisura: «*lo que separa al ser de sí mismo es el tiempo*».⁵⁸ Siempre ya fracturado, siempre ya agrietado —*opaco* en su propia posibilidad— aquello que está sometido al surgir y al perecer se muestra reticente frente a una absoluta y plena *lógicidad*: si «*lo que es plenamente* [παντελῶς ὄν]» es «plenamente cognoscible [παντελῶς γνωστόν]», y el no-ser absolutamente incognoscible (de acuerdo a *República* V 477 a.), el «terreno intermedio» —que sólo posteriormente será denominado como propio del *eídolon*— correspondiente a la mera *doxa*, se caracteriza en efecto por su parcial *opacidad* ante la mirada contemplativa del verdadero filósofo que aprehende «lo que es»: «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, intelige, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia *lo sumergido en la oscuridad*, que *nace y perece*, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia».⁵⁹

Sólo a título de indicadores —y sin pretender exhaustividad alguna— podemos señalar los siguientes pasajes platónicos donde se evidencia prístinamente esta reticencia

⁵⁷ No siempre se presta suficiente atención al hecho de que detrás de la crítica a la *κίνησις* y al *ῥέοντας* se esconde un profundo cuestionamiento respecto al tiempo y su transcurrir in-conmensurable. Como veremos más adelante, Platón interpreta —sobre todo en el *Sofista*— la defensa de la *κίνησις* como resultado de una doctrina «materialista», «ctónica», propiamente «fisiológica» de ascendencia heraclítica y mitológica donde el *tiempo* ocupa un lugar central. No está de más recordar aquí los conocidos versos del *Áyax* de Sófocles: «El tiempo [*chrónos*] largo y sin medida [*anarithmetos*] saca a la luz [*phyei*] todo lo que era invisible [*adéla*], así como oculta [*kruptetai*] lo que estaba claro [*phanenta*]» vv. 646-7. Respecto a estos versos, Félix Duque señala: «El tiempo, en su insustancial ir y venir, acoge en sí y es condición de posibilidad del número, de la medida del movimiento: *del llegar a ser y del dejar de ser*. Más aquello que da la medida es a su vez inmensurable». Cf. Félix Duque, *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología. Heidegger / Levinas – Hölderlin / Celan*, Abada, Madrid, 2010. p. 40. (subrayado nuestro). En un tono similar se pronuncia Pierre Hadot: «Los versos de Sófocles oponen, de una manera muy interesante a nuestro propósito los dos verbos *phuei* [de donde *physis*] y *kruptetai*, es decir, el “hacer aparecer” y el “hacer desaparecer”». Cf. Pierre Hadot, P. Hadot, *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, trad. Maria Cucurella Miquel, Alpha Decay, Barcelona, 2015. p. 34. El *Áyax* de Sófocles es citado a partir de la edición de Gredos: Sófocles, *Tragedias*, trad. A. Alamillo, Gredos, Barcelona, 2008.

⁵⁸ José Luis Pardo, *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Pre-Textos, Valencia, 2006. p. 54. (subrayado en el original).

⁵⁹ Cf. *República*, VI 508 d. (el subrayado es nuestro). La edición de *República* utilizada es la correspondiente al tomo II de la colección *Grandes Pensadores* de la editorial Gredos, con traducción de Conrado Eggers Lan, Madrid, 2014.

conceptual frente a la *κίνησις* y al *ρέοντας*: en primer lugar el *Crátilo*, donde Platón hace decir a Sócrates en las postrimerías de la discusión con el personaje que da título al diálogo: «¿Cómo, entonces, podría tener alguna existencia aquello que nunca se mantiene igual?»;⁶⁰ en el *Fedón*, por su parte, podemos encontrar la tajante crítica a la *metabolé* expuesta en términos estrictamente metafísicos: «Lo igual en sí [*αὐτὸ τὸ ἴσον*], lo bello en sí [*αὐτὸ τὸ καλόν*], lo que cada cosa es en realidad [*αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν*], lo ente [*τὸ ὄν*], ¿admite alguna vez algún cambio [*μεταβολήν*] y de cualquier tipo ¿O lo que es siempre cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca y en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna?»;⁶¹ o, como se señala en el libro VI de *República*, al caracterizar la naturaleza del filósofo: «Hemos de convenir, con respecto a las naturalezas de los filósofos, que siempre aman aquel estudio que les hace patente la realidad siempre existente y que no deambula sometida a la generación y a la corrupción».⁶² En el *Banquete*, por su parte, Platón hace decir a Diotima en su elocuente (y edificante) discurso en torno a lo «Bello en sí» que éste «existe siempre [*ἀεὶ ὄν*] y ni nace ni perece, ni crece ni decrece».⁶³ Y, por último, en un diálogo tardío como el *Filebo*, Platón escribe: «por lo menos yo creo, en efecto, que todos los que tienen algunas luces, aunque sean pocas, consideran que es con mucho el más verdadero el conocimiento relativo al ser [*μακρῶ ἀληθεστάτην εἶναι γινῶσιν*], a lo que realmente es y es siempre conforme a sí mismo por naturaleza [*τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταῦτόν*]».⁶⁴

Todos estos pasajes que hemos transcrito muestran con claridad lo que bien puede

⁶⁰ *Crátilo*, 439 e. En este diálogo, Platón había ya enunciado la dificultad que se esconde en la relación entre *ser*, *tiempo* y *verdad* en el caso de admitir la tesis del movilismo universal: en una argumentación de naturaleza condicional, Sócrates sostiene que si se admitiese el carácter *kinético* de «lo que es» entonces «tampoco podría ser conocido por nadie. Pues en el instante mismo en que se acercara quien va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es cómo es. Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera». *Crátilo*, 439 e–440 a.

⁶¹ *Fedón*, 78 d.

⁶² *República*, 485 b.

⁶³ *Banquete*, 211 a. Respecto al papel de Diotima en el Banquete escribe Charles H. Kahn: «Diotima (o mejor el Sócrates platónico a través de su voz), introduce la perspectiva ultramundana en la exposición filosófica sobre la pasión erótica [...] En lugar de apelar a extravagantes concepciones sobre la psique, Diotima apoya su visión en el fundamento estrictamente racional que proporciona la ontología eleática. La doctrina del Ser eterno, inmutable, formulada originariamente por Parménides, aparece en su exposición sobre una y (hasta donde llega el *Banquete*) la única representante de las Formas, la Belleza misma, objeto del eros metafísico». Cfr. Charles H. Kahn, *op. cit.*, p. 210.

⁶⁴ *Filebo*, 58 a.

considerarse como uno de los *leitmotiv* de la metafísica platónica: la defensa del carácter o dimensión eterna o *aiónica* de lo *verdaderamente ente* frente a la «plasticidad» e inestabilidad de lo que se genera, corrompe, deviene, «llega a ser» y «deja de ser». No es baladí en este contexto tomar en cuenta el uso del término empleado por Platón en toda esta discusión: «γενέσεως», término que remite a una noción de movimiento que va más allá de la mera traslación o cambio de lugar. El espectro semántico de este concepto supone algún tipo de alteración-alteridad y, sobre todo por lo que respecta a «γενέσεως», éste indica un proceso a través del cual algo «llega a ser»,⁶⁵ es decir, sugiere un tipo específico de *acontecer*: aquel por medio del cual «algo [τι]» nace, surge, brota [*phuesthai*], eclosiona.

Ahora bien, lo relevante y significativo en el caso del *Teeteto* es que en este diálogo Platón hace decir a Sócrates que la doctrina del «flujo [ῥέοντας] universal» es una constante de diversas tradiciones filosóficas, místicas y míticas, exceptuando un solo caso: el pensamiento de Parménides. Citamos *in extenso*:

También yo te voy a hablar de una doctrina que no es nada vulgar. Afirma, en efecto, que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma y que no podrías darle ninguna denominación justa, ni decir que es de una clase determinada. Al contrario, si la llamas grande, resulta que también parece pequeña y, si dices que es pesada, también parece ligera, y así ocurriría con todo, ya que no hay cosa que tenga un ser único, ni que sea algo determinado o de una clase cualquiera. Ciertamente, todo lo que decimos que es, está en proceso de llegar a ser [γίγνεται], a consecuencia de la traslación, del movimiento [κινήσεως] y de la mezcla de unas cosas con otras, por lo cual no las denominamos correctamente. Efectivamente, nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser [γίγνεται]. Y en esto, uno tras otro todos los sabios, excepto Parménides, están de acuerdo.⁶⁶

Por reducción al absurdo habría que concluir que si la doctrina del «flujo universal»

⁶⁵ Otro tanto ocurre con «φθορᾶς», mismo que indica un proceso a través del cual algo «deja de ser». Si nos interesa señalar de manera enfática el caso de «γενέσεως» es debido precisamente a que será este término el que obtendrá una profunda re-significación ontológica en el caso del *Timeo* y ocupará un lugar preponderante en las «tesis» cosmogónicas que Platón desarrolla en dicho diálogo.

⁶⁶ *Teeteto*, 152 d-e.

es declarada falsa entonces la tesis contraria se revela como verdadera. Más aún: es esa crítica al carácter *kinético* de «lo que es» lo que signa la profunda filiación eleática del pensamiento de Platón pese a la crítica —autocrítica— a que es sometida la doctrina de Parménides en el diálogo homónimo y, sobre todo, en el *Sofista*.

«Pues, si llegó a ser, no es [εἰ γὰρ ἔγενετ' οὐκ ἔστι'],⁶⁷ escribe Parménides en uno de los hexámetros de su *epos*. y de manera aún más enfática refiriéndose siempre al ἔστιν: «Nunca fue ni será, puesto que es ahora [νῦν ἔστιν], todo a la vez».⁶⁸ «Lo que es» [ἔστιν] ni ha «llegado a ser» ni «dejará de ser», por el contrario, éste *permanece* inmarcesible e inmóvil, ajeno a todo proceso, a todo emerger, a todo surgir: en efecto, ἀγένητον, es decir, sin γένεσις, es, de acuerdo a Parménides, uno de los signos/referentes propios de «lo que es». Todo es ahora. «Lo que es» *es ahora: presencia plena*. No hay ayer ni mañana, no hay nacer ni perecer, no hay génesis ni corrupción para «lo que es». Afectado de *naderías* («nada es [τὸ μὴ τι εἶναι], sino que está siempre en proceso de llegar a ser»⁶⁹), el ῥέοντας o «flujo universal» cancela la posibilidad del εἶναι. Al respecto Walter Burkert ha señalado: «La lengua griega presenta una acentuada contraposición de los aspectos verbales, el durativo, que se expresa por ejemplo en ἔσ – (es) y el puntal, que se expresa por ejemplo en φῶ - o γεν - (deviene). Εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἔστιν (“si ha llegado a existir, no es”), escribió Parménides, como si hiciese un ejercicio de gramática griega».⁷⁰ En este sentido, podría *sugerirse* que la doctrina metafísica de las Formas es una prolongación sumamente elaborada y sofisticada de las tesis parmenídeas⁷¹ —en conjunción con las «doctrinas» órfico-pitagóricas que dotan de sentido a la comprensión de la *anámnēsis* y de la inmortalidad del alma.⁷²

⁶⁷ Parménides, *Poema*, Fragmento 8, v. 20.

⁶⁸ Parménides, *Poema*, Fragmento 8, v. 5

⁶⁹ *Teeteto*, 157 d.

⁷⁰ Walter Burkert, *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*, trad. Xavier Riu, Acantilado, Barcelona, 2015. p. 82

⁷¹ Escribe Cornford a este respecto: «La veneración peculiar de Platón por Parménides muestra que lo considera como el precursor de su propia filosofía». Cfr. F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, p. 288. En un tenor similar se pronuncia Gadamer: «Platón ocupa un lugar principal en la historia efectual [Wirkungsgeschichte] de la filosofía eleática». Cfr. Hans Georg Gadamer, *Hacia la prehistoria de la metafísica*, Alción Editora, Córdoba, 1992. pp. 8-9.

⁷² Un estudio pormenorizado en lengua castellana del papel del orfismo-pitagorismo dentro del pensamiento platónico puede encontrarse en el trabajo de Alberto Bernabé, *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*, donde el filólogo español compila todos los fragmentos del *corpus platonicum* donde se hace mención de las «doctrinas» órfico-pitagóricas —ya sea para censurarlas, ya para vindicarlas— y del papel que

Dentro de la literatura especializada diversos autores de tradiciones abiertamente dispares han puesto de manifiesto este componente «parmenídeo»⁷³ en el pensamiento platónico, no sólo por lo que respecta a los diálogos de madurez como el *Fedón*, *Banquete* o *República*, sino también en los diálogos tardíos tales como *Filebo*, *Político* y *Timeo*. Como lo ha señalado Gadamer en *Hacia la prehistoria de la metafísica*: «Platón ocupa un lugar principal en la historia efectual [*Wirkungsgeschichte*] de la filosofía eleática: más allá de las doctrinas de ésta, él está, sin embargo, especialmente relacionado con ella»; y más

ocupan dentro de la filosofía platónica. Sin entrar a un análisis detallado de esta vertiente doctrinal que confluye en la formulación de algunas de las tesis más importantes del pensamiento platónico, bien vale la pena citar aquí la caracterización que Bernabé propone en torno a los órficos y su relación con los pitagóricos: «Se trata de un grupo bastante heterogéneo, que debemos incluir en círculos dionisiacos, ya que los misterios órficos son misterios báquicos. No obstante, los “sectarios” del dionisismo a los que llamamos órficos debieron aceptar elementos propios del pitagorismo y de otras formas de espiritualidad del tardoarcaísmo griego para desarrollar ritos místéricos que en la creencia de la metempsicosis y en una forma de puritanismo que preconizaba la necesidad de mantener el alma pura y el cuerpo apartado del derramamiento de sangre y del contacto con productos de un ser muerto. *A lo largo del tiempo fueron creando una forma de religiosidad individual, cuyo interés básico era la salvación personal en otra vida que suponían mejor que ésta.* [...] El movimiento órfico surgió, o al menos tuvo un especial éxito entre la aristocracia de ciertos lugares que prefería buscar su identidad fuera de los límites de este mundo y una posición de preeminencia en el más allá. Con ello transformaban el elitismo social en elitismo escatológico y *sustituían el $\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ heroico por un $\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ cósmico*». En este sentido, por muy extendido que estuviese como práctica espiritual, el orfismo-pitagorismo no alcanzó en ningún momento en nivel de una práctica cultural propiamente dicha dentro de la Grecia del siglo V y IV. La extravagancia o disonancia que esta corriente supone dentro del horizonte griego permite, así sea de manera parcial, iluminar la dificultad doctrinal y formativa del platonismo. Cfr. Alberto Bernabé, *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*, Abada, Madrid, 2011. pp. 12- 14 (subrayado nuestro). Por otra parte, la influencia órfico-pitagórica estaría así funcionando a modo de condición de posibilidad de eso que la historiadora Nicole Loraux califica como la «des-politización» —tomando aquí el sintagma *polis* en su sentido propiamente griego, como *humus* donde se despliega la experiencia humana— presente en el relato de la muerte de Sócrates en el *Fedón* en el cual Platón «expulsa a la ciudad del diálogo» y al tomar «prestado» el «lenguaje de la tradición cívica [...] levanta acta de un acontecimiento que él ha contribuido ampliamente a precipitar: la victoria del filósofo sobre el ciudadano como paradigma del hombre viril en el curso del siglo IV antes de nuestra era». Cf. Nicole Loraux, *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Acantilado, Barcelona, 2004. p. 331. Respecto al componente «epistemológico» de la tradición pitagórica F. M. Cornford ha escrito: «Las ciencias pitagóricas son la aritmética, la geometría, la astronomía (“esférica”) y la música, ciencias todas que investigan los elementos del número, la medida y proporción en el cosmos, y la finalidad de su estudio es proporcionar armonía al alma mediante su contemplación». F. M. Cornford, *Platón y Parménides*, Visor, Madrid, 1989. p. 66.

⁷³ Se trata, por supuesto, de la interpretación/apropiación que Platón lleva a cabo del contenido doctrinal de lo que conocemos como el *epos* de Parménides. Sería sin duda exagerado —además de incurrir en una falacia de anacronismo— afirmar que Platón esté llevando a cabo una reconstrucción filológica-filosófica del pensamiento del filósofo de Elea con todas las exigencias y rigores que tal tarea supondría. Más allá de esto, Platón *continúa* y re-crea conceptualmente los contenidos latentes de la tradición eleática sobre todo por lo que respecta a la dimensión *aiónica* e inalterable/inmóvil [*ἀχίνητον*] del *ἔστιν* parmenídeo. Una lectura abiertamente antiplatónica del pensamiento de Parménides puede localizarse en la edición bilingüe del *Poema* a la que hemos recurrido en este trabajo. En efecto, para Joaquín Llansó (traductor y editor del *Poema*) la totalidad de la doctrina parmenídea gira en torno a la noción de *physis*, con lo que esto implica en términos de dinamismo, cambio y movimiento: «No debemos olvidar en ningún caso que la noción (no expresada y, por tanto, su(b)puesta en el *Poema*) que funda y rige el pensar de Parménides, como en la totalidad del pensar de los primeros pensadores, es la noción de φύσις». Cf. Parménides, *Poema*, op. cit. p. 99.

adelante añade taxativamente: «Las Ideas son caracterizadas por los rasgos que corresponden al Ser eleático».⁷⁴ Giorgio Colli, por su parte, llega a afirmar: «La posición clásica de Platón encuentra sus precedentes en los filósofos presocráticos y especialmente en Parménides y en el eleatismo».⁷⁵ En este mismo tenor, Charles H. Kahn sostiene que «La continuidad de la metafísica platónica se evidencia en que la dicotomía parmenídea entre Ser inmutable y Devenir cambiante, a la que apunta por primera vez el *Protágoras* y que se anuncia en el *Banquete*, sigue estructurando el pensamiento de Platón no sólo en el *Fedón* y la *República*, sino también en el *Político*, el *Filebo* y el *Timeo*».⁷⁶ En este sentido, bien puede sostenerse que, pese a todo y como veremos, ni en el *Parménides* ni el *Sofista* —ni mucho menos en el *Timeo*— Platón abdica del carácter *eterno* de las Formas o de la dimensión *aiónica* de las mismas,⁷⁷ éstas siguen siendo, en los «diálogos tardíos», como bien señala Gómez-Lobo, «entidades de tipo parmenídeo».⁷⁸

Ahora bien, esta vinculación entre la doctrina parmenídea y la metafísica platónica queda plenamente evidenciada, en primera instancia, por el uso terminológico al que Platón recurre para caracterizar lo que *a posteriori* será denominado técnicamente como *eîdos*, *idea* o *gene*. Tomando como referente el *Fedón*⁷⁹ —diálogo que es considerado por la

⁷⁴ Hans Georg Gadamer, *Hacia la prehistoria de la metafísica*, op. cit. p. 14.

⁷⁵ Giorgio Colli, *Gorgias y Parménides*, op. cit., p. 140.

⁷⁶ Charles H. Kahn, *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, op. cit., pp. 23-24

⁷⁷ «For Plato does take care to inform the reader that his Stranger si not in fact trespassing Parmenides' limits with regard to the two pillars of his ontology: on the one hand, that there should not be not being is out of the question; on the other hand, being lies in the domain of Ideas, Natures or Gene (by contrast with the world of mixed being, *Forms being eternal, definite, and self-identical*)». Cf. Beatriz Bossi, «Back to the Point: Plato and Parmenides — Genuine Parricide?» en Beatriz Bossi y Thomas M. Robinson, *Plato's Sophist Revisited*, De Gruyter, Berlin, 2013. p. 158. (el subrayado es nuestro).

⁷⁸ Alfonso Gómez-Lobo, «Autopredicación», en Conrado Eggers (comp.) *Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986*, UNAM, México, 1987. p 115.

⁷⁹ La opción hermenéutica por la que nos decantamos en este trabajo al tomar como punto de referencia el *Fedón* para explicitar la doctrina metafísica de las Formas no es sólo, como señalamos en la nota subsiguiente, debido a ser este el «primer» diálogo platónico donde dicha doctrina sea presentada de manera expresa. Si aceptamos la hipótesis de trabajo que sugiere Charles H. Kahn respecto a la prioridad cronológica del *Banquete* respecto al *Fedón* habría que revisar exhaustivamente los pasajes del primero de los diálogos mencionados —especialmente por lo que respecta al discurso de Diotima— donde se hace alusión directa a la contemplación de la Forma de Belleza como culminación del camino ascendente del *eros* filosófico. Sin embargo esta última vía nos parece equívoca en la medida en que 1) se limita a una sola Forma (la Belleza en sí) y 2) deja sin explicitar abiertamente el intento de Platón por hacer inteligible el ámbito de lo sensible-fenomenico desde la doctrina de las Formas. Es por esto que consideramos que la famosa «segunda navegación» o *deúteros ploûs* que el Sócrates platónico emprende en el *Fedón* después de su desencanto respecto a toda *φύσσεως ἰστορίαν* es sin lugar a dudas uno de los enclaves decisivos en la formulación de la doctrina de las Formas así como en la comprensión de lo inteligible y de lo sensible que determina la metafísica de Platón.

literatura especializada como aquel que contiene la «primera» formulación explícita de la metafísica de las Formas⁸⁰— podemos dar cuenta de que, a través de un procedimiento argumentativo de naturaleza proléptica, Platón introduce —después de haber defendido la separación entre *ψυχῆς* y *σώματος*— la fórmula correspondiente para la tarea propia del *λογίζεσθαι* o «reflexionar»: alcanzar dianoéticamente «lo que es en sí [*τὸ 'αὐτὸ ὃ ἔστι'*]»,⁸¹ re-conocer —no debe olvidarse que se trata estrictamente de un *re*-conocimiento toda vez que la *psyché* ha contemplado previamente a su *in*-corporación mundana todo el espectro de «lo que es en sí»— «lo siempre existente [*ἀεὶ ὄν*] e inmortal [*ἀθάνατον*]»,⁸² esas «realidades eternas [*ἀεὶ ὄντα*] por naturaleza»,⁸³ —tal y como son caracterizadas en el *Crátilo*— inmunes al *ῥέοντας* y al transcurrir temporal. En efecto, frente a lo que fluye y deviene, «lo que es en sí» no ha «llegado a ser [*γίγνεσθαι*]»,⁸⁴ ni está sometido a corrupción o disolución alguna. Las *σήματ'* o signos de «Lo que es [*τὸ ἐόν*]»,⁸⁵ que no perece ni llega ser —de acuerdo a Parménides—, son recuperados por Platón en términos tales que lo ente [*τὸ ὄν*] es ajeno a toda generación [*γενέσεως*] y a toda corrupción [*φθορᾶς*]: «ὦ lo que es siempre cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo [*μυνοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό*], se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca y en ninguna

⁸⁰ Entre los estudiosos es una opinión casi unánime que será hasta el *Fedón* donde aparece del todo explicitado —si bien no exento de problemas conceptuales— el carácter trascendente, causal y explicativo de las Formas. Sólo a títulos de ejemplos de autores que defienden esta tesis baste señalar lo que Néstor Luis Cordero sostiene: «Es en el *Fedón* donde se encuentra un dossier completo sobre el estatuto de las Formas». Cf. Néstor Luis Cordero, *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2016. p. 39. En este mismo tenor, Charles H. Kahn, en su trabajo ya citado, sostiene que es en el *Fedón* (y en *Banquete*) donde las Formas son presentadas de manera expresa como entidades inteligibles y eternas que funcionan como fundamento metafísico del orden de lo sensible-fenomenico. Por su parte, Giovanni Reale, pese a la hipérbole, afirma que «Las páginas en que el [Platón] imprime la cifra emblemática de su pensar metafísico son las centrales del *Fedón* [...] Estas páginas constituyen la *magna charta* de la metafísica occidental, en cuanto en ellas se presenta la primera demostración de la existencia de un ser meta-empírico, supra-sensible y trascendente». Véase Giovanni Reale, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, 2002. pp. 175-176. En este mismo tenor se pronuncia Robert E. Allen respecto a los diálogos post-socráticos: «En los diálogos del periodo medio [tal es el caso del *Fedón*] la teoría de las Formas provee una explicación de su estatus ontológico». Véase R. E. Allen, *Plato's Eutyphro and the earlier Theory of Forms*, Routledge, Londres, 1970. p. 166.

⁸¹ *Fedón*, 75 d. Autores como Charles H. Kahn y Néstor Luis Cordero ven en esta fórmula («*auto tò hò ésti*») la designación propiamente técnica de las Formas. Cf. Charles H. Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, op. cit. p. 87. Véase también Néstor Luis Cordero, *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, op. cit., p. 42.

⁸² *Fedón*, 79 d.

⁸³ *Crátilo*, 397 b.

⁸⁴ *Teeteto*, 183 a.

⁸⁵ Parménides, *Poema*, Fragmento 8, v. 19.

parte y de ningún modo acepta variación alguna?»⁸⁶ la respuesta afirmativa a esta pregunta no deja lugar a ambigüedades: si «lo que es» nace o parece entonces *hubo* o *habrá* un momento en el cual no-es (no-sería), pero esto contradice su propia naturaleza pues, de acuerdo al apotegma parmenídeo, «ἔστι γὰρ εἶναι, μεδὲν δ' οὐχ ἔστιν», es decir, «hay ser, nada no hay»,⁸⁷ o, en una traducción alternativa, «es ser, nada (es) no-es». «Lo que es» no admite *indigencia* ni *carencia* alguna, no (se) permite *no-ser*.

En este mismo orden de ideas, la defensa de la Identidad que propone Platón para lo *verdaderamente ente* «que es de aspecto único en sí mismo [μονοειδὲς ὃν αὐτὸ καθ' αὐτό]» bien puede interpretarse como una glosa del *tó autó* presente en el verso 29 del fragmento 8 del *epos* parmenídeo: «Reposando como lo mismo en sí mismo, persevera en sí mismo». La reiteración del *tó autó* en este pasaje señala la exigencia de *permanencia* de «lo que es» y, por lo tanto, expresa en términos negativos la exclusión de cualquier tipo de proceso, ya sea generativo o disolutivo. «Lo que es» se mantiene incólume en su irreductible Presencia y Mismidad. Esto implica que respecto a lo verdaderamente ente [τόν ὄντον] no cabe *κίνησις* alguna: no habiendo lugar para el *diferir* temporal, las Formas *son* entidades ajenas al registro del «dejar de ser» y del «llegar a ser»; en este preciso sentido es que cabe decir que, en última instancia, las Formas están fuera del tiempo, ec-státicas respecto a toda temporización.

En este sentido, el famoso pasaje del *Fedón* respecto a la «segunda navegación [deúteros ploûs]»⁸⁸ que el Sócrates platónico emprende después de su decepción respecto a toda *φύσεως ἱστορίαν* o «investigación de la naturaleza»⁸⁹ evidencia su profunda reticencia —y sobre esto insistiremos más adelante— frente a la *physis* y sus procesos de generación [γενέσεως] y corrupción [φθορᾶς]. Esto está sin duda imbricado con lo que señalábamos líneas arriba: el «llegar a ser» y el «dejar de ser» son *procesos* que suponen *temporalidad* y por lo tanto *diferenciación* —tanto en el sentido de *diferencia* como en el de *diferir*— e inestabilidad. En este sentido, todo aquello que esté sometido al tiempo y al devenir está excluido *ab origine* de la esfera de lo «real como algo que es en sí mismo [αὐτὴν αὐτὸ καθ' αὐτό]»

⁸⁶ *Fedón*, 78 d.

⁸⁷ Parménides, *Poema*, Fragmento 6, vv. 1-2.

⁸⁸ *Fedón*, 99 d.

⁸⁹ *Fedón*, 96 a.

αὐτὸ τῶν ὄντων]». ⁹⁰ La posibilidad intrínseca de aquello que puede *llegar a ser* de otra manera (i. e., más o menos grande, más o menos bello, más o menos justo) determina esa inestabilidad propia de lo que corresponde al *σῶματος*. ⁹¹ Éste se inscribe en el plano de la *αἴσθησιν* y, por lo tanto, es incapaz de aprehender la *οὐσίᾳς* o «realidad de todas las cosas, de lo que cada una es». ⁹²

A este respecto, en 65 c. Platón había adelantado, en una expresión por demás reveladora respecto a la insuficiencia para la «adquisición misma de la sabiduría [φρονήσεως]» a través del *σῶματος*: «¿No es acaso al reflexionar [λογίζεσθαι], más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente [al alma] algo de lo real [τι τῶν ὄντων]?». Como señala García Gual en su traducción del *Fedón*, la expresión «τι τῶν ὄντων» también podría verterse como «algo de las cosas existentes» o «algo de lo ente»; la ambivalencia de estas posibles traducciones muestra, a nuestro juicio, la dificultad *insuperable* de trasladar al espectro discursivo del castellano una expresión cuya riqueza semántica supone no sólo una decisión meramente lingüística sino también, y sobre todo, que conlleva una toma de posición *ontológica*. Por nuestra parte —y esto se hará del todo evidente cuando analicemos la «autocrítica» llevada a cabo en el *Sofista*— preferimos traducir el *τι τῶν ὄντων* como «algo acerca de lo ente», entendiendo «ente» en el fuerte sentido que tiene dentro del *epos* parmenídeo: como participio *presente* del verbo *εἶναι*. Ahora bien, por lo que respecta al término *λογίζεσθαι*, mismo que García Gual traduce como *reflexionar* —

⁹⁰ Esta prioridad ontológica de la permanencia y de la mismidad no es, como se sabe, exclusiva de Platón, sino que constituye uno de los rasgos característicos del pensamiento griego: «Dominados por una idea de inteligibilidad que asimila el ser auténtico y pleno a lo que es en sí y permanece idéntico a sí mismo, a lo eterno y a lo inmutable, los griegos consideran el movimiento y el devenir como grados inferiores de la realidad, donde la identidad ya no puede comprenderse —en el mejor de los casos— sino en forma de permanencia y de perpetuidad, o sea como recurrencia. El movimiento circular, que garantiza el mantenimiento de las mismas cosas a través de su repetición y continuo retorno, es la expresión más inmediata y más perfecta (y por lo tanto la próxima a lo divino) de aquello que en el punto más elevado de la jerarquía es inmovilidad absoluta». Henri-Charles Puech, *op. cit.* p. 102.

⁹¹ *Fedón*, 65 d.

⁹² *Fedón*, 65 d. Una exégesis cuidadosa del *Fedón* muestra que Giovanni Reale se equivoca al afirmar que es «la “segunda navegación” [la que] lleva a Platón al descubrimiento *de la existencia de un plano del ser más allá del de los fenómenos físicos* que conocemos mediante los sentidos, o sea, al descubrimiento del ser meta-fenomenico —cognoscible mediante los solos *logoi*, vale decir, mediante la inteligencia— y, por consiguiente, del *ser puramente inteligible*». Pese a sus altas credenciales, en este punto Reale —y no se trata de un mero prurito de exactitud filológica— yerra en tanto la distinción entre lo sensible o lo perteneciente a los sentidos [*αἴσθησιν*] y lo inteligible o constitutivo de la inteligencia [*διανοία*] es presentada por Platón mucho antes de la introducción al interior del diálogo del *deúteros ploús* la cual, más allá de la separación entre «entidades» sensibles e inteligibles, tiene que ver directamente con una problemática de índole *causal*. Véase Giovanni Reale, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, *op. cit.* p. 179. (subrayado en el original).

perdiéndose así el sintagma *logos* que está presente en *λογίζεσθαι*— el término griego tendría antes bien el sentido de una actividad que podría caracterizarse como *λόγους τέχνης* o «arte del *logos*», discusión razonada: más que re-flexionar —con toda la carga semántica moderna del término— se trataría de precisamente de una *téchne* en términos de *dialegesthai* —frente a la erística y la *epideiksis* sofística.

Antes pues de la «segunda navegación» o *deúteros ploûs* que Platón emprende una vez cancelada la vía de toda *φύσεως ἱστορίαν* ya están dadas las condiciones *metafísicas* que determinarán la separación o *chórisimos* entre lo perteneciente al *σώματος* y lo constitutivo de la *ψυχῆς* y, con ello, a la escisión entre lo sensible y lo inteligible. Esta *separación* queda atestiguada de manera fehaciente en el ejemplo de lo «Igual en sí mismo [*αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν*]»⁹³ que el Sócrates platónico propone en el contexto de la defensa del *αὐτὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τῶν ὄντων* o de «lo ente como algo que es en sí mismo»: «Decimos que existe [*εἶναι*] algo igual. No me refiero a un madero igual a otro madero ni a una piedra con otra piedra ni a ninguna cosa de esa clase, sino algo distinto, que *subsiste al margen* de todos esos objetos, lo igual en sí mismo [*αὐτὸ τὸ ἴσον*];»⁹⁴ la secuencia argumentativa que Platón desarrolla a partir de este punto de partida muestra que los sentidos o *αἰσθήσει* —tal y como ocurre en el *Teeteto*— tienden inevitablemente al equívoco y, sobre todo, al *relativismo*: «¿Acaso piedras que son iguales y leños que son los mismos no le parecen [*φαίνεται*] algunas veces a uno iguales, y a otro no?». ⁹⁵ La respuesta afirmativa a esta pregunta conduce a distinguir entre «lo Igual en sí» y las relaciones de igualdad que se dan entre particulares sensibles: «Por lo tanto, no es lo mismo esas cosas iguales y lo Igual en sí»;⁹⁶ de acuerdo a esto, cabe interpretar que el atributo o cualidad de la «igualdad», aplicado a singulares empíricos, supone la *existencia* —en términos de *τι τῶν ὄντων*— de «lo Igual en sí mismo». O dicho de otra manera: la función copulativa-atributiva del verbo *ser* exige como condición de posibilidad su carácter existencial.⁹⁷ Y esto es coextensivo a todo aquello que admita ser calificado como «*αὐτὸ ὃ ἔστι*»: «Pues el razonamiento [*λόγος*] nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo

⁹³ *Fedon*, 75 b.

⁹⁴ *Fedón*, 74 a. (subrayado nuestro).

⁹⁵ *Fedón*, 74 b.

⁹⁶ *Fedón*, 74 c.

⁹⁷ Cfr. Paul Ricoeur, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, trad. Adolfo Castañón, Siglo XXI, México, 2013. p. 20.

bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, y, a lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con “lo que es/existe [‘*αὐτὸ ᾧ ἔστι*’]”, tanto al preguntar en nuestras preguntas como al responder en nuestras respuestas». ⁹⁸ «Lo que existe por sí mismo [*αὐτὸ ᾧ ἔστι*]» antecede, en este sentido, es decir, lógica y *ontológicamente*, a la predicación y adjetivación correspondiente. Es esto lo que Platón defiende de manera definitiva en los pasajes que estamos comentando. No debe olvidarse, sin embargo, que el *leitmotiv* a través del cual gira toda esta discusión reside en la defensa de la inmortalidad de la *ψυχῆς* y de su existencia eterna [*ἀίδιον*] frente al componente «corrupto» del *σώματος* y de lo sensible; y es esa inmortalidad del alma la que opera como condición necesaria (aunque no suficiente) para que se lleve a cabo el proceso de la *ἀνάμνησιν*. *Sólo si* el alma es *ἀθάνατον* —conservando alguna capacidad [*δύναμις*] y entendimiento [*φρόνησις*]— es posible que se lleve a cabo el acto cognitivo propiamente dicho, el cual, en sentido estricto, no es sino reminiscencia o re-cuerdo. ⁹⁹ No es nuestro propósito en este trabajo detenernos a analizar exhaustivamente los supuestos e implicaciones metafísicas y epistemológicas que confluyen en la comprensión platónica de la *ἀνάμνησιν*, baste con señalar la profunda vindicación meta-física de la Mismidad de la *ψυχῆς* y su vinculación con «Lo que existe por sí mismo [*αὐτὸ ᾧ ἔστι*]» frente al denuesto a que es sometido el dinamismo del *σώματος* y con él toda la esfera de lo sensible-fenoménico. Esta depreciación metafísica respecto a la esfera de lo sensible muestra, a nuestro parecer, el límite del platonismo en su versión «ortodoxa» o canónica y, con ello, signa lo que una larga tradición asumirá como propio del pensamiento del filósofo ateniense.

Precisamente, es este último rasgo el que está presente de manera enfática en el ejemplo al que hemos recurrido para dar cuenta del modo en que Platón distingue entre el plano de sensible y el de lo inteligible en el *Fedón*. En efecto, en el caso de «lo Igual en sí

⁹⁸ *Fedón*, 75 c-d.

⁹⁹ Como se señala en el *Menón*: «El alma, pues, siendo inmortal [*ἀθάνατός*] y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido, de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía». *Menón*, 81 c. Respecto al tema de la *anámnēsis* y su vinculación con la *epístrophē* o «apartamiento de las apariencias» en la filosofía platónica y en el neoplatonismo, véase Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., pp. 207-209. En el trabajo de Kahn ya citado se hace explícita esta relación entre reminiscencia y re-conocimiento: «Debe quedar claro que [...] los objetos de reminiscencia tienen que ser a priori conceptos ínsitos en la psique humana en el momento de nacimiento, conceptos que representan las esencias de la realidad objetiva de manera que hacen posible la experiencia humana y el aprendizaje». Charles H. Kahn, op. cit., p. 181.

mismo» o *αὐτὸ τὸ ἴσον*, Platón sostiene que toda relación de igualdad empírica o sensible es inferior —*metafísicamente*— al *τι τῶν ὄντων* de la Igualdad en sí misma: «¿Reconocemos que, cuando uno al ver algo piensa: lo que ahora yo veo pretende ser como algún otro de los objetos reales [*τι τῶν ὄντων*], pero *carece de algo y no consigue ser tal como aquél, sino que resulta inferior?* [...] Por consiguiente, antes de que empezáramos a ver, oír, y percibir [*αἰσθάνεσθαι*] todo lo demás, era necesario que hubiéramos captándolo en algún lugar el conocimiento de qué es lo Igual en sí mismo [*ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν*], si es que a este punto íbamos a referir las igualdades aprehendidas por nuestros sentidos [*αἰσθήσεων*], y que *todas ellas se esfuerzan por ser tales como aquello, pero le resultan inferiores*».¹⁰⁰ La devaluación metafísica del mundo sensible-fenoménico encuentra, en los pasajes que hemos transcrito, una de sus máximas expresiones dentro de la filosofía platónica: inferioridad, indigencia y, en el límite, *carencia de ser* signan el registro de lo que corresponde a lo sensible-fenoménico.

De este modo, Platón establece una doble relación isomórfica: por un lado, aquello que califica como *αὐτὸ ἢ ἐστίν* o lo que «existe en sí mismo», el cual estaría emparentado con la *ψυχῆς* y, por el otro, lo sensible, múltiple y deviniente que se correspondería con la esfera del *σώματος*. Cabe notar que la expresión metafísica definitoria en toda esta discusión no es otra sino la Identidad o lo que «es siempre [*ἀεὶ*] del mismo modo [*ὡσαύτως*]»¹⁰¹ (propia del *αὐτὸ ἢ ἐστίν*) frente al carácter proteico y *kinético* de lo sensible-deviniente —y, en última instancia, de la *physis*.

Como ya hemos insistido, la *carencia de ser* propia del ámbito de lo sensible se inscribe para Platón en el mismo registro del *σώματος*, de modo tal que, por exclusión, a la *ψυχῆς* le corresponde la aprehensión *dianoética* de lo que «existe en sí mismo [*αὐτὸ ἢ ἐστίν*]», es decir, lo *inmutable* y que se mantiene siempre [*ἀεὶ*] del mismo modo [*ὡσαύτως*]. De ahí que el Sócrates platónico pueda formular la siguiente pregunta: «¿No es cierto que éstas [las “cosas” sensibles] puedes tocarlas y verlas y captarlas con los demás sentidos, mientras que a *las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia* [*διανοίας λογισμῶ*], ya que tales

¹⁰⁰ *Fedón*, 75 b. (subrayado nuestro).

¹⁰¹ *Fedón*, 78 d.

entidades [ἔστιν] son invisibles y no son objeto de la mirada?». ¹⁰² Es importante dar cuenta que la «captación» a través del *διανοίας λογισμῶ* o «razonamiento de la inteligencia» de las Formas en tanto tarea de la *ψυχῆς* signa el derrotero por el que se conducirá el ejercicio filosófico propiamente dicho. En este sentido, anticipando y yendo más lejos del famoso *dictum* socrático-platónico que aparece en el *Teeteto* respecto a la *σχολή* filosófica y su culminación en términos de «asimilación con la divinidad [ὁμοίωσις θεῶ] tanto *como sea posible*», en el *Fedón*, Platón, como continuación de la discusión precedente, establece esta semejanza o *ὁμοιότητα* entre la *ψυχή* y lo divino sin ambigüedad alguna: «el alma [ψυχή] es lo más semejante [ὁμοιότητα] a lo divino, inmortal, [ἀθάνατω], inteligible [νοητῶ], uniforme [μονοειδεῖ], indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo [ἀεὶ ὡσαύτως]». ¹⁰³ No es necesario extrapolar la exégesis para dar cuenta que esto divino, inmortal, inteligible, uniforme [μονο-ειδεῖ!] y siempre idéntico consigo mismo no es sino aquello que «existe en sí mismo [αὐτὸ ἡδὲ ἐστίν]», es decir, eso que, en términos «técnicos», —aunque no siempre inflexibles— será denominado *eidos*, *idéai*, *gene* o *parádeigma*. ¹⁰⁴

Ahora bien, en contraposición a esta exaltada *symploké* entre la *psyché*, el *αὐτὸ ἡδὲ ἐστίν* y lo «divino», Platón extrema su denuesto ante el *σώματος* y lo sensible-fenoménico en términos sumamente rígidos y no exentos de beligerancia: «el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional [ἀνοήτω], soluble y que nunca está idéntico a sí mismo». ¹⁰⁵ En tanto el *σώματος* forma parte de lo sensible-fenoménico se

¹⁰² *Fedón*, 79 a.

¹⁰³ *Fedón*, 80 b.

¹⁰⁴ No es éste, como es sabido, el único contexto en el que Platón identifica la esfera de lo *eidético* con lo «divino»: en diversos momentos del *corpus platonicum* las Formas son identificadas de manera enfática con lo *θείω*; sin caer en lo que, a nuestro juicio, no son sino excesos interpretativos que hacen de Platón, tal y como afirma Simone Weil, «el padre de la mística occidental», es evidente —aunque no por ello exento de problematicidad— que dentro del platonismo lo «divino» en términos de *presencia plena*, manifestación absoluta, *eternidad* y teo-fanía —esos atributos o rasgos constitutivos del *θείω* propio de cierta «religiosidad» griega— es re-interpretado en clave estrictamente metafísica, de modo tal que serán las Formas las que ahora obtengan el calificativo de lo «divino». Por otra parte, la propia figura del filósofo estará transida de este rasgo «divino», algo que queda bien atestiguado en *República*, *Banquete*, *Sofista* y *Fedro*. En este último diálogo Platón llega a afirmar: «Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino». *Fedro*, 249 b-c.

¹⁰⁵ *Fedón*, 80 b.

presenta ante la mirada metafísica de Platón como un resto refractario y disidente frente a la pureza del *logos*; sometido sin cesar al «llegar a ser» y al «dejar de ser», determinado por el cambio, la multiplicidad, el movimiento y la *diferencia*, el *cuerpo* es pertinentemente calificado de *ἀνοήτω*, es decir, carente de *noésis* o inteligencia. No sólo se trata de la carencia de ser de la que ya hemos hecho mención, sino también de carencia de *logos*. Y esto es coextensivo a la totalidad de lo sensible-fenoménico. Pero carencia no significa ausencia plena. Es desde esta perspectiva hermenéutica que adquiere pleno sentido que el Sócrates platónico afirme sin ambages que «hay que ocuparse a fondo y en conjunto de la causa [*αἰτίαν*] de la generación y de la destrucción».¹⁰⁶ Habiendo quedado establecido que la generación y la corrupción no tienen cabida en la esfera del *αὐτό ἢ ἐστίν*, una pregunta se impone a este respecto: ¿Cuál es, en último término, el sentido de esta indagatoria que el Sócrates platónico propone?. Es decir, si el ámbito de lo sensible-fenoménico se ha mostrado *opaco* ante la mirada *teorética* de la *psykhé* y si en última instancia la tarea del que verdaderamente filosofa es apartarse —en términos de *epistrophe*— de la esfera de lo sensible, ¿a qué responde la exigencia platónica de «ocuparse a fondo y en conjunto de la causa [*αἰτίαν*] de la generación y de la destrucción»? La respuesta que a esta pregunta se da en el *Fedón* está enmarcada en la caracterización del *αὐτό ἢ ἐστίν* o lo que «existe en sí mismo» en términos de fundamento causal-explicativo de lo múltiple y sensible. En este sentido, los argumentos que Platón esgrime para *rechazar* la *φύσεως ἰστορίαν* transmitida por la tradición de la él cual abreva giran en torno a la noción de *αἰτίαν* o «causa» verdadera [*ἀληθῶς αἰτίας*] que permita *dar razón* de las cualidades o atributos de las «entidades» sensibles.

La respuesta platónica ante la insuficiencia argumentativa y explicativa de la *φύσεως ἰστορίαν* para dar cuenta de la multiplicidad *sensible*¹⁰⁷ y de lo *de-viniente* conduce

¹⁰⁶ *Fedón*, 95 e.

¹⁰⁷ Como ya hemos sugerido, es un craso error suponer que Platón reduzca el ejercicio filosófico a la mera contemplación o *theoría* de lo eidético. Si bien hay pasajes dentro del *corpus platonicum* que apuntan hacia tal objetivo —y la «apología» de la muerte en el *Fedón* es buen ejemplo de ello—, la metafísica platónica, tanto en su versión «ortodoxa» como en la comprensión auto-crítica llevada a cabo en los diálogos tardíos, no claudica, pese a todo, en su intento por hacer inteligible —en la medida de sus propias posibilidades conceptuales— el ámbito o esfera de lo sensible-fenoménico. Por otra parte, tanto la *ἀναχωρεῖν* o «huida del mundo» de la que se habla en *Fedón*, así como la entusiasta vindicación de la *dynamis dialéctica* que sólo se ocupa de las Formas «sin servirse para nada de lo sensible» expuesta hacia el final del libro VI de *República* exigen ser leídas e interpretadas en sus con-textos específicos: ambos tienen que ver directamente con la

así hacia la presentación, *decidida* y sin ambigüedades, —en este contexto específico— de la doctrina metafísica de las Formas. En efecto, si bien en 76 d. se había establecido la conexión entre *lo que es en sí* y la doctrina de la reminiscencia —y esto sostenido por la defensa de la inmortalidad o *ἀθάνατον* del alma¹⁰⁸—, en el contexto que estamos comentando Platón reclama, en un gesto que va más allá de la mera retórica, la necesidad de «refugiarse [*καταφυγόντα*] en los conceptos [*λόγους*] para examinar en ellos la verdad real [*τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν*]». ¹⁰⁹ Este «refugio» en los *logoi*¹¹⁰ —nótese que el término está en plural— admite ser interpretado como una puesta en marcha del proceso de razonamiento o «arte de argumentar [*λόγους τέχνης*]»¹¹¹ que, asumiendo una *hypóthesis*¹¹² lo suficientemente sólida como punto de partida,¹¹³ *da razón* —en el sentido más fuerte de la expresión— de las consecuencias (con-cordantes o di-sonantes) que se derivan de la misma. En el caso específico de los pasajes del *Fedón* que estamos comentando, esta

polémica caracterización conceptual de la figura y papel del *filósofo* frente al erístico y el sofista. Véase *República*, 511 b. y *Fedón*, 90 b-c.

¹⁰⁸ «Quedó dicho, en efecto, que nuestra alma *existe* incluso antes de llegar al cuerpo, a la manera como *existe* la realidad [*οὐσία*] que tiene el apelativo “lo que es” [*ἔστιν*]». *Fedón*, 92 d. Los argumentos platónicos para defender la inmortalidad del alma presentan distintas facetas —epistemológica, metafísica, ético-moral, mítica y misteriosa—, pero quizás sea el aspecto metafísico-epistemológico el más sobresaliente y sugerente en términos propiamente filosóficos. De acuerdo con éste, existe una vinculación que podríamos denominar «estructural» entre «lo que es en sí» y la *psyché*; de este modo, una vez aceptada la *hypóthesis* —en el sentido platónico del término, es decir, como *prótasis*— de la existencia/realidad de las Formas (i. e., «lo Bueno en sí mismo», «lo Justo en sí mismo», «lo Bello en sí mismo», «lo Igual en sí mismo», etc.) y asumiendo que «conocer» no es otra cosa sino recordar [*μάθησιν ἀνάμνησιν*], se sigue (la *apódosis*) que «siendo eso así [i. e., que conocer es recordar], es necesario que nuestra alma [*ψυχήν*] hubiera existido ya en algún lugar [*ἄλλοθι*: en otra parte] antes de quedarse encadenada a este cuerpo». *Fedón*, 91 b. La inmortalidad del alma funciona así, en este contexto, como condición de posibilidad del conocimiento: la *psyché* ha contemplado, previamente a su incorporación mundana, la totalidad del *kosmos eidético* de modo tal que *conocer* supone la *anámnesis*.

¹⁰⁹ *Fedón*, 99 e.

¹¹⁰ La polisemia del término «logos» siempre será un obstáculo para cualquier intento de interpretación del pensamiento griego en general y de la filosofía platónica en particular. En este tenor, cualquier traducción posible restringe la riqueza de un término que puede significar *palabra*, *discurso*, *razón*, *argumento*, *orden* o *principio*. Como en muchos otros casos dentro de la historia de la filosofía, tales como la *ousía* aristotélica, la *Aufhebung* hegeliana o el *Dasein* heideggeriano, la «traducción» del término en cuestión hace válida la conocida fórmula *traduttore, traditore*. Ante esto, la opción hermenéutica que hemos adoptado en este trabajo se decanta por evitar, a menos que el contexto lo exija inevitablemente, por no traducir el sintagma «logos» ni los términos emparentados o derivados del mismo.

¹¹¹ *Fedón*, 90 b.

¹¹² Sobre la problemática noción de *hypóthesis* en la filosofía platónica véase Charles H. Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, op. cit. pp. 321-334.

¹¹³ Como continuación del camino argumentativo que el Sócrates platónico emprende (el «refugiarse» en los *logoi*), en 100 a. se da una caracterización técnica de lo que significa partir de una *hypóthesis*: «En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base [*ὑποθέμενος*] cada vez el concepto [*λόγον*] que juzgo más inmovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero».

hyphótesis no es otra sino la exposición metafísica de las Formas, mismas que funcionan como *logoi* explicativos (y causales) del orden de lo sensible-fenoménico: «suponiendo [ὄποθέμενος] que hay algo que es lo bello en sí [εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ] y lo bueno y lo grande y todo lo demás de esa clase [Entonces] me parece que si algo bello al margen de lo bello en sí [αὐτὸ τὸ καλόν], no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa [μετέχει] de aquella belleza [la belleza en sí]. [Así] me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella [ποιεῖ αὐτὸ καλὸν] ninguna otra cosa, sino la presencia [παρουσία] o la comunicación [κοινωνία] o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí». ¹¹⁴ *Parousía, méthexis y koinonía* señalan —«quizás ingenuamente»¹¹⁵— el tipo de relación *causal* que se establece entre las Formas y los particulares sensibles: frente a la *investigación de la naturaleza* y su insuficiencia explicativa Platón propone la *hyphótesis*¹¹⁶ *more metaphysico* de las Formas¹¹⁷ para hacer inteligible la *presencia* de cualidades o atributos tales como la igualdad, la belleza, la

¹¹⁴ *Fedón*, 100 b-d.

¹¹⁵ Esta reserva no puede ser más que irónica; sin embargo, no deja de resultar sintomático que Platón recurra a diversos términos para explicitar y dilucidar la relación entre las Formas y el horizonte de lo sensible; más que de una mera ambigüedad consideramos que se trata de un intento *in extremis* (la muerte de Sócrates no sería en este sentido un simple recurso narrativo) para desarrollar un modelo explicativo adecuado que dé cuenta del componente causal de las Formas.

¹¹⁶ Esta *hyphótesis* no debe ser interpretada en términos de un mero «supuesto» del cual se derivarían deductivamente una serie de consecuencias y, cuya legitimidad, se sostendría exclusivamente en función de la consistencia lógica; la comprensión de la *hyphótesis* platónica es mucho más compleja de lo que caracteriza a un proceso lógico-deductivo o lógico-matemático pese a que, como se señala en *República*, las matemáticas y la geometría ocupan un lugar determinante en la *gymnasia* dialéctica que conduce a la aprehensión intuitiva y *noética* de ese principio *anhyiphotético* que Platón identifica con la Forma del Bien: «La opinión de que en la *República* Platón defiende un método filosófico que consiste en un progreso ascendente de las hipótesis entraña la aseveración de que el primer comienzo no hipotético se capta de manera intuitiva». Cf. J. C. B. Gosling, *Platón*, UNAM/IIIF, México, D. F., 2008. p. 163. No es nuestro propósito detenernos por ahora en este arduo problema, baste con señalar que al postular como *hyphótesis* la doctrina metafísica de las Formas como criterio explicativo de lo sensible-fenoménico Platón señala expresamente que dicha *hyphótesis* debe «concordar» [συμφωνεῖ] «con las consecuencias derivadas de éste» (*Fedón*, 101 d.) y, en caso contrario, buscar un principio [ἀρχῆς] más alto que no admita discusión ni refutación. Nótese que el término al que Platón recurre para clarificar la validez de este método «hipotético» no es otro sino *symphoneîn*, mismo que expresa enfáticamente algún tipo de *armonía* o concordancia «sinfónica» entre los distintos elementos que integran un modelo explicativo —en el caso del *Fedón* estos elementos serían la inmortalidad del alma, la doctrina de la reminiscencia y la *hyphótesis* de las Formas. Como indica pertinentemente Kahn «el método hipotético es un método más flexible, y también más fructífero, que la inferencia lógica. El método no funciona simplemente estableciendo una cadena lineal de deducciones, sino forjando una teoría compleja o construyendo un modelo. Todo cuanto sea incompatible con algún rasgo básico del modelo, tal y como se lo especifica en la *hyphótesis*, será “discordante” (*diaphoneîn*) o no estará en consonancia. Pero la relación positiva “concordar” (*symphoneîn*, *synáiden*) no es simple consistencia, significa ser apropiado dentro de la estructura, guardar cierta relación positiva con el método enriqueciéndolo o expandiéndolo en cierto modo». Cf. Charles H. Kahn, *Platón y el diálogo socrático*, op. cit. p. 324.

¹¹⁷ *Fedón*, 102 a.

justicia, la temperancia o la semejanza en las instancias sensibles correspondientes. Tal es el caso de lo bello en sí [*τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ*] que, en tanto «primer supuesto [*ὑποθέσεις τὰς πρώτας*]»,¹¹⁸ o *ἀρχῆς* opera como el fundamento metafísico de la belleza que está *presente* en la multiplicidad de los singulares sensibles a los cuales se les atribuye el atributo correspondiente. Es importante notar sin embargo que el tipo de causalidad de la que se trata en todos los ejemplos que Platón propone en el *Fedón* —pero también en *Hipias Mayor*, *República*,¹¹⁹ *Fedro*, *Banquete* e incluso el *Parménides*— es de tal índole que bien cabría calificarla de *causalidad formal* —frente a la causalidad eficiente que encontraremos en los pasajes finales del *Sofista* y, sobre todo, en el *Timeo*. Como ya hemos mencionado, el *Fedón* es emblemático a este respecto: referido a la relación causal entre la Belleza en sí y las distintas instancias singulares que convienen con tal Belleza, Platón llega a afirmar en un tono por demás dubitativo: «a mi parecer, no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia (*parousía*) o la comunicación (*koinonía*) o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es bello en sí».¹²⁰ Se trata, en el *Fedón* y en los diálogos que hemos mencionado, de una causalidad im-productiva o in-operante si se interpreta desde la perspectiva de la noción de «producción [*ποίησις*]» tal y como Platón la entiende en el contexto del *Sofista*, es decir, como «toda potencia que llega a ser causa [*αἰτία γίγνηται*] de que fuese ulteriormente lo que antes no existía [*μὴ οὐσιν*]».¹²¹ Esta caracterización de *ποίησις* —análoga, por otra parte, a la que podemos encontrar en *Banquete*— muestra en puridad hacia dónde se dirigirá en último término la discusión platónica: a hacer inteligible

¹¹⁸ *Fedón*, 107 b.

¹¹⁹ En el libro V de *República* Platón afirma expresamente: «Cada una [de las Formas] en sí misma es una, pero, al presentarse por doquier en comunión [*κοινωνία*] con las acciones, con los cuerpos y unas con otras, cada una aparece como múltiple. [...] Aquellos que aman las audiciones y los espectáculos se deleitan con sonidos bellos o con colores y figuras bellas, y con todo lo que se fabrica con cosas de esa índole; pero su pensamiento [*διάνοια*] es incapaz de divisar la naturaleza [*φύσιν*] de lo Bello en sí y deleitarse con ella». *República*, 476 a-b. Nótese que, de manera análoga al pasaje del *Fedón* citado previamente, la relación entre lo Bello en sí y la multiplicidad sensible que soporta el atributo o la cualidad de belleza es expresada por Platón con el término «*κοινωνία*», un término que tendrá —como veremos— un importancia sumamente relevante para dilucidar la interrelación entre las Formas mayores o *megista gene* en el *Sofista*. Por otra parte, no debe olvidarse que en *República* habría una excepción —por demás problemática— en tanto la Forma del Bien está *epekeina tes ousías o más allá de la esencia*, por lo que *stricto sensu* no habría *κοινωνία* alguna. Es también por ello que, como sostiene Ricoeur, frente a la *διάνοια* la Forma del Bien se inscribe en el registro de la *nóesis* propiamente dicha: «Ese momento de la inteligencia que no comporta ningún itinerario, ningún tiempo, ningún esfuerzo, que sería entonces visión simple, instantánea, en pleno reposo». P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 54.

¹²⁰ *Fedón*, 100 d.

¹²¹ *Sofista*, 265 b.

la relación entre lo eidético y lo sensible más allá de todo modelo de causalidad meramente formal. Al respecto debe tomarse en cuenta que los argumentos contenidos en el *Fedón* giran en todo momento en torno a la defensa de la inmortalidad del alma; es a partir de esta discusión —cuya ascendencia órfico-pitagórica es innegable— que se desprenden las correspondientes tesis meta-físicas y epistemológicas que confluyen en la tajante y decisiva separación entre el mundo de lo sensible (objeto de mera *doxa*) y el ámbito de lo inteligible (aprehensible a través de la *phrónesis* y de la *dianoia*).

Es aquí donde reside lo que podríamos denominar como la versión ortodoxa y pre-crítica del platonismo, en la defensa de las Formas como entidades trascendentes, suprasensibles; Formas eternas que expresan lo que es en sí mismo —radicalmente en sí mismo—: *tò autó*, y que en ningún caso admiten ser interpretadas en términos «subjetivistas» sino como verdaderas instancias trascendentes —en el sentido fuerte de la expresión— y que no pueden ni deben interpretarse en términos de conceptos o categorías, se trata antes bien de entidades con ab-soluta *autonomía ideal* o eidética. Esto, contra la caracterización tradicional e histórica del platonismo, no significa algún tipo de *fuga mundi* que encuentre su justificación en la mera *theoría* de las Formas; la estrategia filosófica platónica es mucho más compleja y sofisticada: se trata no sólo de *contemplación* propiamente dicha, sino de otorgar sentido al amplísimo espectro de lo sensible-fenoménico.¹²² Es decir, Platón «propone como objeto del conocimiento realidades en sí, absolutamente cognoscibles, que, sin negar lo sensible, lo garantizan ontológicamente».¹²³ Y para esto último es menester replantear el *chorismós* entre *eidos* y *eídola* de modo tal que el carácter dinámico del ámbito sensible —con su presencia innegable de atributos contrapuestos— adquiera legibilidad e inteligibilidad. Nos parece que es precisamente este problema el que antecede al despliegue «autocrítico» que podemos encontrar en Diálogos como el *Parménides* y el *Sofista*. Es sobre todo en este último Diálogo donde, a la par de la discusión en torno a la *koinonía* entre lo que serán denominados como *géneros mayores*, Platón introduce hacia el final de dicho diálogo la *tesis* de un *τὸ μὲν θεῖον* como causa eficiente o *aitión* del *kosmos* sensible; es decir, un *poietèn* o hacedor del Universo.

¹²² Sobre esto ha insistido de manera enfática Alexander Nehamas, en su trabajo «Plato on the Imperfection of the Sensible World» *American Philosophical Quarterly* Vol. 12, No. 2 (Apr., 1975), p. 111.

¹²³ Néstor Luis Cordero, *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2016. p. 15.

Esta conclusión, empero, está precedida por una aguda crítica a la versión ortodoxa de las Formas, básicamente por lo que respecta a su carácter «aislado» y a las aporías que se siguen de su falta de *koinonía* o comunicación entre ellas. Problema no menor que apunta, en última instancia, a hacer inteligible el ámbito de lo sensible-fenoménico. Si ya en el *Parménides* Platón había arremetido contra las aporías que se derivan de las distintas hipótesis que pueden concluirse de la relación entre el *ser* y lo *uno*, cuyo núcleo problemático lo podemos hallar en la consideración de que si «"es" tiene diferente significado que "uno"»¹²⁴ entonces esto implica que «ser» y «uno» son dos *propiedades* distintas, lo cual lleva a su vez a la conclusión de que si lo Uno es, esto Uno participa tanto de la Unidad como del Ser por lo que entonces se supondría que lo Uno tiene partes y por lo tanto estaría signado también por la *diferencia*. Lo Uno no sólo sería sí mismo (*hèn ei ésti*) sino también lo Otro de sí (*héteron*). Las consecuencias metafísicas de estas tesis son previsibles: si lo que es Uno tiene «partes» éste no puede ser sino un todo o una totalidad com-puesta (por «ser» y «unidad»). De aquí se sigue que, aplicando el método de la división, cada una de las «partes» del *uno que es* participa tanto de la unidad como del ser. Es por esto que Platón puede concluir en este momento de su argumentación: «Y lo uno que es será una multiplicidad ilimitada».¹²⁵ Lo uno en tanto aprehendido por el pensamiento *es* en sí, por lo tanto participa del ser, pero en tanto Uno participa a su vez de la Unidad. Con esto Platón muestra la aporía que supone la vinculación entre ser y uno en tanto Formas de las que participan los entes singulares sensibles: «Pero si una cosa es el ser y otra diferente es lo uno, no es por ser uno que lo uno es diferente del ser, ni es por ser ser que el ser es

¹²⁴ *Parménides*, 142 c.

¹²⁵ *Parménides*, 143 a. La conclusión última del argumento de Platón es que a partir del «uno que es» debe derivarse necesariamente la *numerabilidad*. Es por esto que el paso siguiente en la argumentación es defender que dado que hay multiplicidad numérico también hay multiplicidad de cosas: dado que el número participa del ser, cada cosa que es es susceptible de ser numerada, por lo tanto «hay una multiplicidad de cosas que son» [*Parménides*, 144 a]. Como señala Cornford: «No sólo tenemos número, una pluralidad de unos (πολλα), sino muchas cosas que son (πολλα ὄντα)». Cfr. F. M. Cornford, *Platón y Parménides*, trad. Francisco Giménez García, Antonio Machado Libros, Madrid, 2015. p. 214. Lo relevante para nuestros propósitos es que en esta discusión en torno a la *numerabilidad* Platón está avanzando hacia el famoso «parricidio» antiparmenídeo al defender la multiplicidad de cosas que son o *πολλα ὄντα*. Como escribe Cornford: «[Parménides] sostiene la noción de un ser sustancial, con todas las consecuencias que pudo extraer de ello gracias a su lógica. Si se toman en serio su unidad y su ser, éste no puede convertirse en dos y luego en muchos; ningún mundo plural puede proceder del Uno. Por tanto, la pluralidad, el devenir, el cambio y el movimiento son, en algún sentido, irreales». Cfr. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 71.

otro que lo uno, sino que difieren entre sí en virtud de lo diferente [ἕτερον] y de lo otro». ¹²⁶ La evidente dificultad de este Diálogo encuentra en el pasaje recién transcrito una de sus expresiones mayores: lo Uno, el Ser y lo Diferente son tres Formas distintas que permitirán en su vinculación mutua, como veremos en el caso del *Sofista*, hacer inteligible —una vez introducido el Movimiento y el Reposo— no sólo las condiciones que permiten explicar la esfera de lo sensible-fenoménico, sino la propia relación entre las distintas Formas. El principio metafísico que sostendrá la apuesta platónica en ese gesto autocrítico respecto a la versión ortodoxa de las Formas no será otro sino aquel que sostiene que las «Formas que son lo que son unas respecto de otras tienen su ser en relación consigo mismas y no en relación con las que están en nosotros [οὐκοῦν καὶ ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἱ εἰσιν, αὐταὶ πρὸς αὐτὰς τήνουσίαν ἔχουσιν, ἀλλ’ οὐ πρὸς τὰ παρ’]» ¹²⁷ Empero, desde nuestra perspectiva el *Parménides* no avanza con suficiente claridad más allá de este carácter programático, cuya genuina aportación a la discusión metafísica platónica —más allá de la *gumnasthênai* por momentos erística entre los personajes que intervienen en el Diálogo— se localiza en la crítica a la univocidad parmenídea toda vez que a partir de la mera hipótesis de *hen ei esti* o «lo uno que es» puede mostrarse que lo Uno participa tanto de la unidad o univocidad así como del Ser, fragmentando y di-versificando así la rotundidad ontológica de lo Uno expuesto en el *épos* del filósofo de Elea. ¹²⁸ El *impasse* discursivo al que conduce el *Parménides* —con sus distintas *hipótesis*— en su intento por mostrar la complejidad que supone hacer inteligible la *koinonía* entre las Formas, ¹²⁹ —así como la relación, ya como *méthesis* ya como *mímesis*, entre lo eidético y lo sensible— es enfatizado por Platón hacia el final del Diálogo al hacer decir al personaje Parménides: «Digamos que, al parecer, si lo Uno es o bien si lo Uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo aparecen, tanto

¹²⁶ *Parménides*, 143 b. Como ha observado Néstor Luis Cordero, es por demás relevante el estatuto discursivo en que sitúa Platón en este primer momento de su autocrítica: «Es interesante notar que ya en esta primera etapa de su autocrítica, Platón, sin renunciar al carácter en sí y separado de las Formas, razona como si ellas estuvieran en el mismo nivel que lo que de ellas participa; son como la luz, o como un velo, algo que ilumina desde un poco más arriba, pero no desde otro “lugar”, o algo que está colocado sobre individuos, a los que cubre». Cfr. Néstor Luis Cordero, *op. cit.*, p. 81.

¹²⁷ *Parménides*, 133 c.

¹²⁸ «Por lo tanto, el ser está fragmentado [κατακεκερμάτισται] al extremo». *Parménides*, 144 b.

¹²⁹ Escribe Cornford: «Es evidente que en lo que sigue [Cornford se refiere a la «gimnástica» que se desarrolla después de 137 c)] se afirmará que hay una relación mutua entre las Formas». Cfr. F. M. Cornford, *Platón y Parménides*, *op. cit.*, p. 105.

respecto de sí mismas como entre sí». ¹³⁰ Más que con una aporía propiamente dicha, el *Parménides* concluye con tesis contradictorias y contrapuestas que no son otra cosa sino el resultado de ese ejercicio «gimnástico» al que un viejo Parménides invita a un joven Sócrates con la finalidad expresa de introducirlo en lo *dialégesthai* filosófico: ¹³¹

—¿Qué harás, entonces, en lo tocante a la filosofía? ¿Hacia dónde te orientarás, en el desconocimiento de tales cuestiones?

—Creo no entrever camino alguno, al menos en este momento.

—Es —dijo— porque demasiado pronto, antes de ejercitarte [*γυμνασθῆναι*], Sócrates, te empeñas en definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de las Formas. [...] Bello y divino, ten por seguro, es el impulso que te arrastra hacia los argumentos [*λόγους*]. Pero esfuérzate y ejercítate más, a través de esa práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería [*ἀδολεσχίας*], mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará.

Lo señalado por Platón en este pasaje es por demás relevante: el camino del ejercicio filosófico exige una serie de cauciones sin las cuales el empeño por alcanzar las realidades en sí resultaría infructuoso. Y, en buena medida, los desarrollos dialógicos del *Parménides* son expresiones de esta *gimnasia* conceptual que, a nuestro parecer, preparan el terreno para las discusiones ontológicas que veremos aparecer en el *Sofista*. Teniendo en cuenta lo señalado por Pierre Aubenque respecto a que «la comprensión que Platón tenía del ente antes del *Sofista* estaba fuertemente influida por la de Parménides», intentaremos mostrar la profunda resignificación temática, semántica y ontológica que el *Sofista* supone en vistas a clarificar la relación entre las Formas así como la estrategia seguida en dicho Diálogo para explicitar el vínculo entre lo eidético-inteligible y lo sensible-fenoménico.

¹³⁰ *Parménides*, 166 c.

¹³¹ Charles H. Kahn ha señalado al respecto: «En la obra de Platón, como en toda Grecia, el verbo *dialégesthai* significa “mantener una conversación” [...], este verbo sirve para describir la técnica socrática consistente en discutir un asunto mediante preguntas y respuestas, en contraposición con la práctica retórica de proferir largos discursos». Charles H. Kahn, *op. cit.*, p. 85.

2.2 El juego de la imitación

Pero el hombre sensato debe, ante todo, estar siempre en guardia respecto de las semejanzas [ὁμοιότητας], pues éste es el género [γένος] más escurridizo.

Platón, *Sofista*

En un pasaje clave del *Parménides*, previo a la caracterización del ejercicio filosófico en términos de *γυμνασθῆναι*, Platón llega a afirmar: «Si alguien, por considerar las dificultades ahora planteadas y otras semejantes, no admitiese que hay Formas de las cosas que son [εἶδη τῶν ὄντων εἶναι] y se negase a distinguir una determinada Forma de cada cosa una, no tendría adónde dirigir el pensamiento [διάνοιαν], al no admitir que la característica de cada una de las cosas que son es siempre la misma, y así destruiría por completo la facultad dialéctica [διαλέγεσθαι δύναμιν]». ¹³² La facultad dialéctica es presentada en este pasaje —por boca de Parménides— como esa capacidad discursiva que, a través de un riguroso método *dialógico*, tiene como finalidad trazar *hóros* o «hitos», (de)limitaciones o *horízesthai*, eso que en un lenguaje posterior cabría calificar como «definiciones». Y es esto precisamente lo que antecede al despliegue discursivo del *Sofista*: una vez que el geómetra Teodoro presenta ante Sócrates y Teeteto al Extranjero de Elea como «un ser divino» en tanto que *φιλοσόφους*, ¹³³ Sócrates avanza hacia la consideración inicial con que dará comienzo el diálogo propiamente dicho: «[Los filósofos] algunas veces tienen el aspecto de políticos, otras de sofistas, y otras parecen estar completamente locos». ¹³⁴ Centrando la discusión en la caracterización del sofista, el Extranjero propone una primera caución metodológica: «Pues, por el momento, sólo un nombre [ὄνομα]

¹³² *Parménides*, 135 c.

¹³³ Es importante notar que el personaje del Extranjero, al ser calificado como *φιλοσόφους*, se aleja de la comprensión erística propia de figuras como las de Zenón. El Extranjero, a decir de Cornford, «representa el elemento genuinamente filosófico de la tradición parmenídea». Cfr. F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, op. cit., p. 216.

¹³⁴ *Sofista*, 216 d.

tenemos en común tú y yo. El hecho [*ergón*] que designa, en cambio, es probable que cada uno de nosotros lo conciba a su modo. Respecto de todo, primero es necesario ponerse de acuerdo acerca del objeto [*prâgma*] mismo gracias a las definiciones, en vez de atenerse al nombre solo, sin su definición [*χωρίς λόγου*].¹³⁵ Aquí se pone en evidencia, en la referencia al *χωρίς λόγου*, lo que hemos señalado antes: la exigencia de delimitar o *horízesthai* —para utilizar el término griego— el sentido y significación del *prâgma* o *ergón* correspondiente, en este caso referido al sofista. Una segunda caución metodológica es introducida por el Extranjero inmediatamente después del pasaje recién transcrito: «todos saben desde muy antiguo que los grandes problemas, aquellos que cuesta mucho esfuerzo resolver adecuadamente, deben abordarse en ejemplos pequeños y fáciles antes de encararse con los casos importantes». ¹³⁶ Es a partir de estas dos cauciones referidas que, con la finalidad expresa de «definir» y dar «caza» al sofista, Platón propone considerar como «ejemplo menor» el caso del «pescador de caña», el cual funcionará —en esta primera parte del *Sofista*— a la manera de un *parádeigma* desde el cual alcanzar el *χωρίς λόγου* del sofista. Debe notarse sin embargo que si bien es esta última problemática la que conduce la discusión a lo largo del Diálogo, en el mismo tiene lugar —como es sabido— una profunda revisión ontológica de la comprensión del ser o *τὸ ὄν* y del no-ser o *τοῦ μὴ ὄντος* propia de la tradición eleática y parmenídea. De este modo, la «caza» del sofista dará pie a una de las más agudas autocríticas ontológicas que pueden encontrarse en la tradición del pensamiento antiguo. Y todo esto sostenido a su vez por una aguda caracterización de la *τεχνίτην* cuyas consecuencias conceptuales se extenderán más allá de los límites textuales y discursivos del propio *Sofista*.

No es nuestra intención reconstruir aquí todos los momentos por los cuales transcurre la argumentación platónica en este bellísimo —amén de complejo— ejercicio intelectual y filosófico, baste con señalar someramente que una vez establecidas las cauciones metodológicas referidas, Platón, por boca del Extranjero, propone considerar, como ya hemos señalado, a «la persona que pesca con una caña», como modelo a partir del cual alcanzar la especificidad del sofista. Así, en una primera instancia, el pescador de caña es caracterizado como alguien «obviamente» dotado de «técnica» o *τεχνίτην*, siendo ésta

¹³⁵ *Sofista*, 218 c.

¹³⁶ *Sofista*, 218 c-d.

una técnica de naturaleza adquisitiva o *κτητική* —frente a las técnicas productivas o *ποιητικήν*. La diferencia entre ambas reside a su vez en que mientras ésta «lleva a ser todo aquello que antes no era»,¹³⁷ aquella se refiere al conocimiento «de lo que es propio de los negocios [*χρηματιστικὸν*], de la lucha y de la caza». A partir de esta distinción inicial que otorga una *primea χωρὶς λόγου* Platón subdivide a su vez la técnica adquisitiva en dos Formas que se corresponden con «el intercambio mutuo mediante regalos, pagos y mercancías» y aquella que se refiere a «todo lo apresado por acciones o por razonamientos». Una vez hecha esta segunda distinción, Platón procede a dividir la técnica de la «captura» bajo otras dos Formas distintas: la de la lucha y la de caza. La secuencia argumentativa conduce así a establecer una tercera distinción cuya especificidad reside en que en ella Platón abordará (exclusivamente) la técnica de la caza referida a los seres animados: «El resto, en cambio, que comprende la caza de los seres vivos y animados, se llama técnica de la caza de seres vivos». Todas estas distinciones conducen a su vez a una serie de divisiones más que llevan a la conclusión de que el pescador de caña es alguien dotado de una técnica de naturaleza adquisitiva cuya finalidad es dar caza a seres vivos, flotantes o acuáticos, y todo ello a través de un procedimiento que se lleva a cabo con herramientas tales como los anzuelos: «Ahora, entonces, tú y yo, respecto del pescador de caña, estamos de acuerdo no sólo en el nombre, sino que también hemos captado con precisión la definición del hecho mismo».¹³⁸ El *logos* alcanzado no es baladí: le permite a Platón afirmar que tanto el pescador de caña como el sofista son una especie de cazadores: «Ambos se me ponen de manifiesto como cazadores». Es por esto que el ejemplo al cual se recurre en las primeras partes del *Sofista* no es casual: permitirá caracterizar al sofista como un «cazador» que posee una técnica —no es un *ιδιώτην*— y cuyas presas no son otros sino esos «animales domésticos» que son los hombres. En una formulación sucinta pero por demás esclarecedora Platón alcanzará efectivamente tal conclusión: «La sofística pertenece a la técnica apropiativa, adquisitiva, y viene a ser una especie de caza que se ocupa de seres vivos, que caminan, terrestres, domésticos, humanos, en forma privada, por un salario, con intercambio de dinero, con apariencia de enseñanza [*δοξοπαιδευτικῆς*], y que se ejerce sobre jóvenes adinerados y distinguidos». A la par de esta caracterización, en 224 d se

¹³⁷ *Sofista*, 219 b.

¹³⁸ *Sofista*, 221 b.

enuncia con mayor radicalidad ese rasgo de *δοξοπαιδευτικῆς* que Platón denuncia en la sofística: «la sofística se ha mostrado, en segundo lugar, como aquella parte de la adquisición, del intercambio, de la técnica mercantil, del conocimiento del alma que se ocupa de razonamientos y de conocimientos acerca de la perfección».¹³⁹ Esta segunda caracterización de la sofística encontrará aún una complejidad mayor toda vez que Platón introduzca las nociones de «disputa» o *ἀγωνιστικῆς* y «contestación» o *ἀντιλογικόν*.¹⁴⁰ Y si bien ambas forman parte de la erística, la segunda de ellas, dado su componente «crematístico» y privado, será la que corresponda, en términos de «técnica» propiamente dicha, a la sofística en esa su expresión que Platón no duda en denominar como *δοξοπαιδευτικῆς* o «apariencia de enseñanza». La «caza» del sofista encuentra aquí un enclave decisivo, pues una vez dada esta última caracterización, se proponen una serie de *τέχναις* que se refieren a actividades tales como «filtrar, colar, cribar y separar. [Así como] cardar, devanar, urdir, y muchas más».¹⁴¹ Todas estas *τέχναις* suponen, de acuerdo a Platón, una Forma común que no es otra sino la *separación* o *diakritikén*, la cual a su vez se divide en dos Formas más: la separación de lo semejante de lo desemejante y la *diakritikén* «que conserva lo mejor y abandona lo peor».¹⁴² De este modo, junto a la técnica adquisitiva inicial se aúna ahora la técnica que separa y distingue —literalmente es una técnica que discierne— entre lo mejor y lo peor. Debe notarse que frente a la primera distinción que Platón propone entre técnicas productivas y técnicas adquisitivas, la técnica de la separación tiene un componente que bien podría calificarse de *depurador*;¹⁴³ en efecto, una vez establecido que separar lo mejor de lo peor (conversando lo primero y alejándose de lo segundo), es una tarea *purificadora*, el sofista es presentado como alguien que practica —o al menos simula practicar— dicha técnica de la purificación [*καθαρικόν*].¹⁴⁴ De este modo,

¹³⁹ *Sofista*, 224 c-d.

¹⁴⁰ En términos estrictos el término «*ἀντιλογικόν*» habría de traducirse como «contradictor» puesto que el sofista es en realidad un contradictor que, a través de la esgrima verbal, persigue la victoria antes que la verdad.

¹⁴¹ *Sofista*, 226 b

¹⁴² *Sofista*, 226 d

¹⁴³ En 227 d. podemos leer: «Respecto del alma, entonces, hablaremos correctamente, si llamamos purificación a todo cuanto descubramos para eliminar alguna clase de mal». Esta afirmación permite aclarar que la *τέχνη* de la purificación no es una técnica «productiva» (no produce la excelencia o perfeccionamiento del alma), sino antes bien se trata de una técnica de naturaleza «negativa» cuyo fin último no es sino eliminar toda clase de mal.

¹⁴⁴ Se entiende que en tanto requerida de purificación, la *ψυχῆς* supone un estado previo de corrupción, de

y una vez reunidas todas las caracterizaciones presentadas hasta este momento del Diálogo, Platón puede sostener:

[Los sofistas] Interrogan primero sobre aquello que alguien cree que dice, cuando en realidad no dice nada. Luego cuestionan fácilmente las opiniones de los así desorientados y después de sistematizar los argumentos, los confrontan unos con otros y muestran que, respecto de las mismas cosas, y al mismo tiempo, sostienen afirmaciones contrarias. Al ver esto, los cuestionados se encolerizan contra sí mismo y se calman frente a los otros. Gracias a este procedimiento, se liberan de todas las grandes y sólidas opiniones que tienen sobre sí mismos, liberación ésta que es placentera para quien escucha y base firme para quien la experimenta. En efecto, estimado joven, quienes así purifican piensan, al igual que los médicos, que el cuerpo no podrá beneficiarse del alimento que recibe hasta que no haya expulsado de sí aquello que lo indispone; y lo mismo ocurre respecto del alma: ella no podrá aprovechar los conocimientos recibidos hasta que el refutador consiga que quien ha sido refutado se avergüence, eliminando así las opiniones que impiden los conocimientos, y muestre que ella está purificada [*καθαρόν*], consciente de que conoce sólo aquello que sabe, y nada más.¹⁴⁵

Es precisamente a partir de esta caracterización del sofista donde adquiere sentido el epígrafe que hemos puesto para este apartado: una vez definida la sofística en términos de

desacuerdo y de falta de simetría; eso que Platón resume con el término griego «στάσις». En su riguroso aparato crítico que acompaña a la traducción del *Sofista*, Néstor Luis Cordero señala al respecto: «No es fácil traducir el término griego *stásis*. Desde el punto de vista etimológico, hay toda una gama de traducciones, que, a partir del valor originario de “estación”, “posición”, derivan hacia “toma de posición”, “partido”, “facció”, “sedició”, “discordia”. Creemos que “disensió” es la traducción que mejor se adapta a la definición que será ofrecida en 228 a. Por su parte, F. M. Cornford señala que «La enfermedad [del alma] no es considerada como una falta de equilibrio que debe ser restaurado, sino como una revolución, una sedició o una guerra civil (στάσις) entre partes que por naturaleza son “afines”». Cfr. F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, op. cit., p. 227. Pese a la indudable pertinencia del comentario de Cornford, éste ve en la introducción de la *stásis* un preámbulo para las tesis platónicas desarrolladas en el *Político*. Por nuestra parte, estamos intentando mostrar que la doctrina de la *καθαρικόν* —cuyo antecedente psíquico es, obviamente, la *stásis* del alma— es introducida por Platón para extremar su autocrítica respecto a las posiciones defendidas en los «Diálogos medios» y delimitar así con precisión, y en términos de *revelatio sub contrario*, lo específico del filósofo frente al sofista.

¹⁴⁵ *Sofista*, 230 b-d.

perfeccionamiento y purificación o *καθαρόν*, su cercanía caracteriológica con el propio papel del filósofo resulta por demás problemática. Es por esto que en 230 e. Platón hace decir al Extranjero: «¿Y qué? ¿Quiénes diremos que se valen de esta técnica? Yo, por mi parte, temo llamarlos sofistas [*φοβοῦμαι σοφιστὰς*]».¹⁴⁶ El *fobos* que Platón manifiesta ante la denominación «sofista» referida a quienes ejercen la técnica de la purificación se debe sin duda alguna —como lo han señalado numerosos intérpretes— a que de este modo parecería diluirse la distancia entre el *σοφιστὰς* y el *σοφοῦ* propiamente dicho. En efecto, por momentos parecería que la definición dada del sofista en el pasaje recién transcrito se acerca inquietantemente a la propia figura del Sócrates platónico que podemos encontrar a lo largo de los distintos Diálogos. Ese Sócrates «catártico» —como lo denomina Cornford—¹⁴⁷ cuya finalidad es purificar el alma o *ψυχῆς*, eliminando las falsas opiniones y adquiriendo así genuino conocimiento. Esta «cercanía» o *ὁμοιότητος* entre el sofista y el filósofo es lo que lleva a Platón a decir: «Pero el hombre sensato debe, ante todo, estar siempre en guardia respecto de las semejanzas [*ὁμοιότητος*]».¹⁴⁸ Esta breve frase, intercalada dentro de la discusión respecto a la diferencia entre el sofista y el filósofo, nos parece un verdadero apotegma del pensamiento platónico —y de la filosofía en general. Cuidarse de las semejanzas, estar en guardia respecto a ellas, no confundir la *δοξοπαιδευτικῆς* con la *παιδεύειν* genuina y, al límite, distinguir [*χρῆναι*] lo verdadero de lo aparente son tareas propias del filósofo —entendido éste en su más amplia acepción platónica.¹⁴⁹ Hacia el final del *Sofista* Platón mostrará efectivamente que el *juego de la imitación* encuentra su máxima expresión en el caso del sofista, en tanto éste *pretende ser un imitador del sabio* [*μιμητῆς δ' ὄν τοῦ σοφοῦ*].¹⁵⁰ En este sentido, la profunda crítica a la sofística que Platón lleva a cabo —más allá de los pormenores historiográficos respecto a *quiénes* serían en efecto estos personajes a los que el filósofo ateniense denosta¹⁵¹—

¹⁴⁶ *Sofista*, 230 e.

¹⁴⁷ F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, op. cit., p. 218.

¹⁴⁸ *Sofista*, 231 a.

¹⁴⁹ Recuérdese que ya desde el *Fedón* Platón había sostenido la exigencia de «asemejarse» a lo divino a través de la *theorein* de las Formas. Estando el énfasis puesto en la contemplación, en la mirada que reposa y se demora en «lo que es». Es por esto que la filosofía platónica es propiamente una meta-física y es por ello mismo que al participar de lo divino le corresponde, a quien se consagra a tal actividad, el nombre de *filósofo*.

¹⁵⁰ *Sofista*, 268 c.

¹⁵¹ «El nombre “sofista” se ha aplicado indiferentemente a varias clases: retóricos, como Protágoras y Gorgias; a maestros de tópicos muy avanzados, como Hipias; a discutidores profesionales, como Eutidemo.

encuentra en el *Sofista* su expresión más acabada puesto que dicha crítica encontrará su fundamento en un potente horizonte de discusión propiamente ontológico-epistemológico y no en una mera compilación de argumentos *ad hominem*.

El pasaje clave en toda esta discusión se localiza en 233 c: «El sofista [σοφιστής] se nos revela como alguien que posee una ciencia aparente [δοξαστικὴν ἐπιστήμην] sobre todas las cosas [περὶ πάντων], pero no la verdad [ἀλήθειαν]». ¹⁵² Todos los términos transcritos del texto griego son, en este caso, definitorios: la *δοξαστικὴν ἐπιστήμην* o «conocimiento aparente» no es, como pudiera sospecharse, un conocimiento *de* cosas aparentes, sino un conocimiento o *ἐπιστήμην* que lleva en sí mismo la apariencia, que *parece ser lo que no es*. Pero además de esto se trata de una *ἐπιστήμην* que pretende «referirse» a «todas las cosas» en función de la «técnica» del *decir* y del *contradecir*; es esta *dýnamis* retórica la que hace aparecer como *σοφοῦ* a quien sólo es un *σοφιστής*. Pero esto, a su vez, tiene una justificación ontológica: quien puede *decir* y *contradecir* —aunque carezca de conocimiento genuino— no por ello deja de ocultar su ignorancia o *ἄγνοια* ante la mirada del filósofo. Más aún: quien simula saber, quien incurre en el juego de las simulaciones y de los simulacros, posee una *τέχνη* específica para poder llevar a cabo dicho juego. Esta *τέχνη* no es otra sino la «técnica de la producción de imágenes [εἰδωλοποιικὴν τέχνην]» ¹⁵³ la cual, de acuerdo a Platón, habría de ser dividida a su vez en dos Formas distintas: la primera, correspondiente a la «técnica figurativa [εἰκαστικὴν τέχνην]», es una *εἰδωλοποιικὴν* cuya especificidad estriba en que en ella se privilegia el isomorfismo entre la cosa y la imagen, procurando mantener la *proporción* entre la cosa y su «reproducción» o *εἰκός*. Respecto al segundo caso de *εἰδωλοποιικὴν* Platón sostiene que lo que en ella hay es estrictamente una mera *apariencia* o *φάντασμα* que, en tanto tal, es un *φαινόμενον* o fenómeno —un aparecer *stricto sensu*— que se mueve en el registro del simulacro y de la simulación; es a esta segunda forma de *εἰδωλοποιικὴν* a la que Platón califica como «técnica imitativa [μιμητικὴν]», o «técnica simulativa [φανταστικὴν]»: *φάντασμα*, *μιμητικὴν* y *φανταστικὴν* son así las modalidades *técnicas* de esta *εἰδωλοποιικὴν* o «producción de

Todos éstos se llamaban a sí mismos “sofistas”. Isócrates y el público aplicaron este epíteto también a Sócrates y a sus seguidores, incluso a los megáricos, cuyos métodos de argumentación se parecían a la dialéctica de Zenón y a la erística de Eutidemo». Cfr. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 237.

¹⁵² *Sofista*, 233 c.

¹⁵³ *Sofista*, 235 b.

imágenes» que —bajo el dispositivo discursivo que pretende dar «caza» al sofista— podrán —no sin paradoja— otorgar las condiciones conceptuales y lógicas que permitan «recorrer» ese *óδοῦ* o camino propio del εἶναι μὴ εἶναι,¹⁵⁴ ampliando de este modo el *kosmos eidético* y permitiendo la *koinonía* entre las Formas.

La secuencia argumentativa para alcanzar esta última parte de la constatación *pragmática* —permítasenos el anacronismo— en el uso habitual del lenguaje de fórmulas y sintagmas donde tienen lugar *afirmaciones falsas* o afirmaciones donde tiene cabida el no-ser.¹⁵⁵ La «caza» del sofista —una vez que éste ha sido «acorralado» en la εἰδωλοποικὴν — conduce necesariamente a cuestionar el sentido de lo *mimético*, de la *phantastiké* y del *phantasma* en tanto designan «entidades» que sin llegar a ser *realmente* [ὄντως] poseen algún tipo de «naturaleza» ontológica. Y es precisamente en este punto del *Sofista* donde la inicio la discusión propiamente onto-lógica dentro del marco formal de un análisis semántico-lingüístico: «En realidad, bienaventurado joven, estamos ante un examen extremadamente difícil, pues semejarse y parecer, sin llegar a ser, y decir algo, aunque no la verdad, son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades [ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι] y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción [ἐναντιολογία], es, Teeteto, enormemente difícil».¹⁵⁶ La dificultad a la que se refiere aquí Platón no es otra sino la que se deriva del propio apotegma parmenídeo citado líneas arriba, mismo que sostiene la *imposibilidad de que haya lo que no es: εἶναι μὴ εἶναι*. En un argumento (λόγος) de carácter condicional, Platón —por boca del Extranjero— sostiene que si se acepta el *ψευδῆ λέγειν* o falso-decir entonces se estaría aceptando a su vez la «existencia [εἶναι]» de «lo que no es [τὸ μὴ ὄν]»;¹⁵⁷ pero esto es precisamente lo que el apotegma parmenídeo niega. Que en el contexto inmediato de toda esta discusión la fórmula τὸ μὴ ὄν esté utilizada en términos absolutos queda atestiguado por el pasaje 238 c. donde se hace patente que la expresión no-ser o «lo que no es [τὸ μὴ ὄν]» tiene un sentido no-relativo; se trata del no-ser «en sí y de por sí [τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό]», es decir, del no-ser absoluto. La estrategia argumentativa que Platón emplaza para mostrar que en efecto

¹⁵⁴ Parménides, *Poema*, Fragmento 7, v. 2.

¹⁵⁵ Cfr. Alfonso Gómez-Lobo, «Platón, *Sofista*, 256 e 5-6», en *Crítica*, No 11. 1979. p. 3.

¹⁵⁶ *Sofista*, 236 d.

¹⁵⁷ *Sofista*, 237 a.

es imposible que «haya» τὸ μὴ ὄν parte de una pregunta que el Extranjero hace a Teeteto: «¿Nos atrevemos a pronunciar lo que no es en modo alguno?».¹⁵⁸ Nótese que el complemento del verbo en esta pregunta se refiere al τὸ μὴ ὄν y no al verbo mismo. Es decir: se trata, como ya hemos insistido, del no-ser entendido en términos absolutos. De ahí que como continuación de su argumentación, Platón sugiera —bajo una forma interrogativa— que no hay *referente* alguno para el τὸ μὴ ὄν: ««Si alguno de los oyentes, sin espíritu de discusión y bromas aparte y con la debida seriedad, después de haber reflexionado, mostrara a qué debe aplicarse este nombre de “lo que no es” ¿a qué pensaríamos que lo aplicaría, y a quién *presentaría* a quien lo interrogara?».¹⁵⁹ La respuesta a esta pregunta no deja lugar a ambigüedades: dado que el no-ser no se aplica a las cosas que son, y dado que toda cosa que *es* [όν], es *algo* [τί], entonces no hay «algo» que opere como referente del nombre τὸ μὴ ὄν: «Es totalmente necesario, entonces, según parece, que quien dice “no-algo [μὴ τί λέγοντα] diga absolutamente nada [μηδὲν λέγειν]».¹⁶⁰ En esta misma secuencia argumentativa se entiende que «lo que no es» no puede predicarse ni aplicarse a ninguna entidad cualitativamente determinada; en términos estrictos *no hay nada* que corresponda al significante «lo que no es». El análisis semántico-lingüístico que Platón desarrolla aquí muestra en efecto que ni siquiera el indeterminado «algo» [τί] admite ocupar el lugar correspondiente al sintagma «no-ser». Por el contrario, todo «algo» está inscrito *ab initio* en el horizonte de la onticidad. De este modo, después de mostrar que *decir* «lo que no es» —entendido éste en términos absolutos— conduce inevitablemente a un no-decir [οὐδὲ λέγειν], puesto que no «existe» referente *alguno* para «lo que no es» (si existiese referente alguno para «lo que no es» éste *sería*, por lo que ya no se trataría de «lo que no es»), Platón introduce por medio del Extranjero una nueva afirmación que abre un campo de discusión aparentemente distinto: «Cualquier cosa que sea se agrega a lo que es [τῶν ὄντων]».¹⁶¹ Esta tesis supone, en primera instancia, una prioridad respecto de «lo que es» en tanto que se enfatiza que cualquier *otra* cosa que sea debe necesariamente ser agregada a «lo que es». Es por esto último que inmediatamente después de esta tesis que funciona aquí a la manera de un «axioma metafísico», se reintroduce el problema de la

¹⁵⁸ *Sofista*, 237 b.

¹⁵⁹ *Sofista*, 237 c. Subrayado nuestro.

¹⁶⁰ *Sofista*, 237 e.

¹⁶¹ *Sofista*, 238 a.

numerabilidad —que ya había aparecido en el *Parménides*— en tanto condición gramatical que permite predicar ya sea la singularidad («una cosa»), ya la dualidad («dos cosas») o ya la pluralidad («muchas cosas»). Platón afirma respecto a esto que el *número* (entendido en el sentido antes mencionado) pertenece al ámbito de «lo que es», pero esto inaugura una nueva problemática: «¿De qué modo podría alguien pronunciar por medio de su boca o captar en forma absoluta con el pensamiento las cosas que no son, o lo que no es, prescindiendo del número [ἀριθμοῦ]?». ¹⁶² Dado lo señalado por Platón en este pasaje, se muestra que el decir/pensar en torno a «lo que no es [τὸ με ὄν]» no puede prescindir de su numerabilidad gramatical, esto es, al intentar pensar/decir «lo que no es» se le nombra como *algo*, es decir, se le adjudica al menos *unidad*, esa unidad supuesta en la propia expresión «*algo* que no es [μὴ ὄν δέ]». ¹⁶³ Pero esto *contradice* la formulación del «axioma metafísico» inicial: dado que no puede adjudicarse «lo que es» a «lo que no es» entonces puede concluirse que la nada o μηδὲν es imposible tanto en términos lingüísticos como en términos ontológicos: «¿Comprendes, entonces, que no es posible, correctamente, ni pronunciar, ni afirmar, ni pensar lo que no es —en sí y de por sí— puesto que ello es impensable [ἀδιανόητόν], indecible [ἄρρητον], impronunciable [ἄφθεγκτον] e inenunciable [ἄλογον]?». ¹⁶⁴ Una vez alcanzada esta conclusión parecería haberse agotado todo el recorrido que Platón lleva a cabo con el propósito de mostrar las aporías a las que conduce todo pensar/decir en torno al τὸ μὴ ὄν; debe recordarse, sin embargo, que el punto de partida de toda esta discusión tenía como objetivo mostrar que el ψευδῆ λέγειν o falso-decir supone como su condición de posibilidad la «existencia» de *lo que no es*, pues de lo contrario «lo falso no podría llegar a ser». ¹⁶⁵ Por esto es importante tomar en cuenta que en toda esta sección del *Sofista* se da por supuesto que la condición que hace posible la enunciación e inteligibilidad de los discursos falsos es la «existencia» del no-ser. Pero esto

¹⁶² *Sofista*, 238 b.

¹⁶³ *Sofista*, 238 c. A este respecto ha señalado Cornford: «Si (como sostuvo Parménides y hemos supuesto aquí) las palabras «lo que no es» representan lo totalmente irreal o la absoluta no-entidad, eso no puede ser objeto de ningún tipo de conocimiento o conciencia; e, incluso, no podemos encontrar palabras para describirlo correctamente. Sobre el particular aduce el Extranjero que no podemos referirnos a lo absolutamente inexistente sin utilizar palabras que estén en singular o en plural. Pero ¿de qué modo lo totalmente inexistente puede tener número, sea uno o múltiple?». Cfr. F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, op. cit., p. 259

¹⁶⁴ *Sofista*, 238 c.

¹⁶⁵ *Sofista*, 237 a.

—como estamos viendo— no implica que el significante «lo que no es» suponga un presumible referente «existencial». La clave hermenéutica para resolver este aparente dilema residirá en el carácter absoluto o relativo del *τὸ μὴ ὄν*. Estamos pues ante una problemática de índole ontológica referida a la posibilidad de los discursos falsos. Formulada en términos interrogativos esta problemática podría expresarse del siguiente modo: ¿Cómo son posibles los discursos que incurren en falsedad? ¿Hay un «referente» para tales discursos? La respuesta que Platón esgrime, hasta este momento de su discusión, no deja lugar a ambigüedades: es imposible pronunciar, afirmar o pensar lo que no es. *Lo que no es* es *ἀδιανόητόν* —es ajeno a la *dianoia* o pensamiento— y *ἄλογον* —no tiene cabida dentro del ámbito del *λογον* o discurso. Sin embargo esta misma respuesta abre una nueva aporía: *decir* que el no-ser *es* imposible, que *es* impronunciable, que *es* informulable o que *es* impensable *es* afirmarlo al mismo tiempo que se le niega. Se trata de lo que en términos contemporáneos habría que calificar como una *contradicción performativa*: «¿Y qué, admirable amigo? ¿No piensas, sobre la base de lo que ya hemos dicho, que el no-ser coloca en dificultad a quien lo refuta, pues, apenas alguien intenta refutarlo, se ve obligado a afirmar, acerca de él, lo contrario de él mismo?».¹⁶⁶ La contradicción performativa a la cual nos hemos referido antes queda evidenciada en este pasaje con suma claridad: refutar el *τὸ μὴ ὄν* conduce, por la propia estructura semántica de los enunciados que pretenden decir que el no-ser no es, a afirmar lo contrario de lo que se procura defender. Es por esto que en 239 b. el Extranjero admite la insuficiencia de su conceptualización en torno al no-ser y pide que sea ahora su interlocutor quien elabora una «teoría correcta sobre el no-ser [*ὀρθολογίαν περὶ τὸ μὴ ὄν*]». Desarrollar una *ὀρθολογίαν* o «discurso correcto»¹⁶⁷ en torno al no-ser es, en última instancia, hacer inteligible no sólo las condiciones de posibilidad de los discursos falsos,¹⁶⁸ sino también reconocer el estatuto ontológico de las *εἰδωλα*. Así, el problema de la sofística —en tanto *δοξοπαιδευτικῆς*— es reconducido hacia la

¹⁶⁶ *Sofista*, 238 d.

¹⁶⁷ Si bien Néstor Luis Cordero traduce «*ὀρθολογίαν*» como «teoría correcta», nos atrevemos a sugerir que una traducción más adecuada —considerando que *theorein* no figura en el texto griego— debería incluir la noción de *logos* presente en el sustantivo *orthologian*, de modo tal que quedase enfatizado que de lo que se trata es de elaborar o construir un *logos* o discurso/definición pertinente en torno al no-ser. Un *logos* que permitiese hacer inteligible la posibilidad de los discursos falsos y simuladores propios de la *téchne phantastiké* atribuida al sofista.

¹⁶⁸ «Es necesario que lo que no es, exista de algún modo, si alguien piensa algo falso respecto de a algo, aunque sea poco». *Sofista*, 240 d.

εἰδωλοποιικὴν en tanto rasgo fundamental de la misma; por lo cual la discusión —una vez reconocidas las aporías a las que conduce la «refutación» del no-ser— se centrará ahora en tematización y caracterización conceptual de lo que Platón de-nomina [*ὀνόματι*] como *εἶδωλον* o «imagen»:

TEET. — ¿Qué podríamos decir que es una imagen, Extranjero, sino algo que ha sido elaborado como semejante a lo verdadero, y que es otra cosa por el estilo?

EXTR. — ¿Dices que esa otra cosa por el estilo es verdadera, o cómo llamas a esa otra cosa?

TEET. — No es en absoluto verdadera, sino parecida.

EXTR. — ¿Dices acaso que lo verdadero es lo que existe realmente [*ἄρα τὸ ἀληθινὸν ὄντως ὃν λέγων*]?

TEET. — Así es.

EXTR. — ¿Y qué? Lo que no es verdadero, ¿no es acaso lo contrario de lo verdadero?

TEET. — ¿Y cómo no?

EXTR. — Dices entonces que lo se parece es algo que no es, si afirmas que no es verdadero. Pero existe [*ἔστι*].

TEET. — ¿Cómo?

EXTR. — No de un modo verdadero, según dices.

TEET. — No, por cierto, si bien es realmente una imagen [*εἰκὼν ὄντως*].

EXTR. — Lo que decimos que es realmente una imagen, ¿acaso no es realmente lo que no es?¹⁶⁹

La búsqueda de un «discurso correcto» en torno al no-ser —una vez aceptado que el sofista es un «productor de imágenes»— se concentra en esta ardua tematización en torno al *εἶδωλον* o «imagen» en tanto un *ὄντως* que, si bien no es *realmente verdadero*, posee

¹⁶⁹ *Sofista*, 240 b. El traductor al castellano del *Sofista* en la edición que estamos utilizando sugiere y defiende en este punto que «fiel al axioma que cree encontrar en Parménides, Platón demuestra —como hemos dicho— que si el ser es lo contrario del no-ser, la imagen no existe» (Nota 143). Más allá de las minucias filológicas que Néstor Luis Cordero arguye para defender su interpretación, nos parece claro que, si se contempla en una perspectiva más amplia, la argumentación platónica en estos pasajes del *Sofista* buscan, como se señala expresamente, desarrollar una teoría correcta y coherente en torno al no-ser con la finalidad expresa de distinguir la *téchne* simulativa propia del sofista.

algún tipo de cualidad y estatuto ontológico. De inicio se aclara que este *ὄντως* de la imagen —eso que no es *realmente verdadero*— sí supone, en tanto que *ὄντως* o enticidad, algún tipo de realidad que no se confunde con el no-ser absoluto pero tampoco con el *νῦν ἔστιν* parmenídeo que denosta todo estatuto ontológico a aquello que no sea plena y rotundamente *lo que es*. Es decir, la imagen no es absolutamente real ni completamente verdadera, y sin embargo *es*. La identificación entre *imagen* y no-ser, presentes en el pasaje recién transcrito, debe leerse entonces como un intento de reformulación de la problemática noción de un presumible no-ser absoluto; el no-ser correspondiente a la imagen debe por ello interpretarse en dos sentidos distintos: i) la imagen *no es* lo realmente verdadero (diferencia entre la imagen y su modelo) y ii) la imagen *es* lo que no es. Lo que hemos llamado líneas arriba estatuto ontológico de la imagen lleva a este resultado «insólito»¹⁷⁰ que supone la combinación o *symploké* entre ser y no-ser.¹⁷¹

Es precisamente por esto que en 240 c. el Extranjero puede afirmar que el sofista —«de muchas cabezas»— ha obligado a admitir que «lo que no es, en cierto modo es [*τὸ μὴ ὄν οὐχ ἐκόντας ὁμολογεῖν εἶναι πως*]».¹⁷² Pero esto a su vez conduce a una nueva situación aporética: si en todo momento —al menos en este contexto del *Sofista*— se trata de esclarecer la *téchne* que preside a la *εἰδωλοποιικὴν*, Platón muestra que la conclusión referida —i. e., que lo que no es, en cierto modo sea— llevaría al sofista a defender esa su posición *perspectivista*, lo que le permitiría a su vez acusar de incoherencia a la *ὀρθολογίαν* referida al *τὸ μὴ ὄν* que hasta este momento del Diálogo se ha intentado establecer: «¿Cómo no comprenderemos que dirá [el sofista] que nosotros afirmamos ahora lo contrario que antes, y que nos atrevemos a sostener que lo falso existe [*ἔστιν*] tanto en los pensamientos [*δόξαις*] como en los discursos [*λόγους*]»? *Pues a menudo estamos obligados a unir lo que es a lo que no es, aun cuando acabamos de convenir en que esto es completamente imposible*».¹⁷³ Este pasaje es sumamente notable respecto a la constatación *pragmática* —en tanto *factum* lingüístico— a la cual nos hemos referido antes: Platón reconoce que, pese a carecer de una «teoría o discurso correcto [*ὀρθολογίαν*]» en torno al no-ser, éste es *condición de posibilidad* del discurrir mismo —tanto en términos afirmativos como

¹⁷⁰ *Sofista*, 240 c.

¹⁷¹ Cfr. Alfonso Gómez-Lobo, «*Sofista* 256 e 5-6», p.4.

¹⁷² *Sofista*, 240 c.

¹⁷³ *Sofista*, 241 a. Subrayado nuestro.

negativos—, por lo que si bien acepta la apuesta parmenídea del carácter *ἀδιανόητόν* y *ἄλογον* del no-ser absoluto [*τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό*], se ve obligado a poner en entredicho el taxativo dilema entre el *ἔστι γὰρ εἶναι* y el *μηδὲν δ' οὐχ ἔστιν*, es decir, entre el «hay ser» y el «nada no hay».¹⁷⁴ Es en este contexto donde tiene lugar el famoso «parricidio» que Platón acomete en contra de Parménides, lo cual lo conduce a «obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que en cierto modo no sea».¹⁷⁵ La profunda ruptura que supone el gesto platónico —ruptura que incide en el mismo «platonismo» en tanto *factualidad filosófica*—, abre la exigencia de pensar (*doxadsein*) no sólo el sentido del no-ser, sino también reclama emprender un viraje discursivo hacia el enclave definitivo donde el *ser* o *εἶναι* tiene lugar. Frente a lo «sobreentendido» y presumiblemente transparente en la *comprensión del ser*, Platón sostiene —no sin ironía— que dicha «transparencia» no es tal y que del mismo modo que ocurre con el *πάθος* de confusión que suscita el *τὸ μὴ ὄν*, el ser mismo dé lugar a ese sentimiento de desasosiego cuando se intenta aprehenderlo conceptualmente: «es posible, no obstante, que también respecto del ser tengamos en el alma [*ψυχῆ*] el mismo sentimiento [*πάθος*], y, si bien decimos que no existen dificultades respecto de él y que entendemos cuando alguien lo pronuncia —lo cual no ocurre con su contrario—, quizás nos suceda lo mismo en el caso de ambos».¹⁷⁶ Que el ser no sea más «accesible» que el no-ser exige para Platón analizar los dos modelos metafísico/ontológicos que suponen, para el filósofo ateniense, los dos polos antitéticos dentro de los cuales tiene lugar la disputa en torno al *ser*.¹⁷⁷ Y en efecto, tal y como hemos señalado, la discusión precedente referida a las dos modalidades metafísico/ontológicas que Platón reconoce como antitéticas mostrará que «el ser no es más accesible que el no-ser [*τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν εὐπορώτερον εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἔστιν*]».¹⁷⁸ Ahora bien, dado que no es nuestra intención llevar a cabo un análisis detallado y

¹⁷⁴ Parménides, *Poema*, Fragmento 6, v. 1-2.

¹⁷⁵ *Sofista*, 241 d.

¹⁷⁶ *Sofista*, 243 c.

¹⁷⁷ No es baladí que las aporías en torno a la comprensión adecuada del ser, de lo uno, de lo múltiple y de la totalidad, que inician en 242 c. están de inicio caracterizadas en términos de *mythos*: «Me da la impresión de que cada uno de ellos [i. e., los eleatas y los jónicos] nos narra una especie de mito [en torno al ser], como si fuésemos niños». *Sofista*, 242 c. Nos parece que con esta observación, Platón está criticando la falta de rigurosidad y el recurso a toda una gama de figuras mitológicas y retóricas como criterios explicativos de lo ente (ya sea en su singularidad o en su pluralidad). Y, como veremos, es la propia posición platónica de los denominados «diálogos medios» la que también es puesta en cuestionamiento en estos pasajes del *Sofista*.

¹⁷⁸ *Sofista*, 246 a.

exhaustivo de lo que, de acuerdo al *Sofista*, podrían ser caracterizadas ya como posturas monistas o ya como posturas pluralistas en torno a lo ente; baste con señalar que si bien el «pluralismo» es refutado con suma celeridad, el ataque al monismo —mucho más detallado— recupera algunas de las objeciones que hemos podido hallar ya en el *Parménides*. Sin embargo, más allá de esto —y en función de nuestros propósitos en este ejercicio interpretativo— nos parece que la segunda dicotomía que Platón establece en esta primigenia «historia de la filosofía» posee una pregnancia inusitada, esa que da lugar a la famosa *gigantomaquia* y que se funda en la oposición entre aquellos que defienden que lo ente, el ser o la *ousía* no son sino expresiones de una *physis* siempre enraizada en la *autoctonía* —en el pleno sentido etimológico del término—, y aquellos que el filósofo ateniense denominará como «amigos de las Formas [εἰδῶν φίλους]». ¹⁷⁹ La distinción entre estas dos modalidades comprensivas de lo ente no es baladí: los «amigos de las Formas» son presentados por Platón precisamente como los defensores de esa doctrina que él mismo asume ¹⁸⁰ en diálogos como el *Fedón*, *Banquete*, *República* o *Menón* —en ese conjunto de Diálogos que la literatura especializada califica como «diálogos medios»—, doctrina que será criticada de manera explícita en las secciones subsiguientes del *Sofista*; por lo que respecta a los que bien podrían ser calificados como «fisiólogos» o «biomórficos», ¹⁸¹ Platón ve en éstos una postura que se ubica expresamente en las antípodas de su propia comprensión metafísica en la medida en que —como ya hemos sugerido— tales modelos explicativos localizan su fuente de sentido en una comprensión de la *physis* frente a la cual el filósofo ateniense manifiesta su abierto rechazo —las razones de tal denuesto las veremos más adelante. Ahora bien, respecto a estas dos modalidades en la comprensión del ὄντως Platón fórmula eso que, siguiendo a Blumenberg, podríamos denominar como una

¹⁷⁹ *Sofista*, 248 a.

¹⁸⁰ Como escribe David Ross: «Los “amigos de las Formas” son el propio Platón en una etapa anterior, y los que han aceptado la doctrina en esa etapa». Cfr. David Ross, *Teoría de la ideas de Platón*, op. cit., p. 131.

¹⁸¹ David Ross, en su trabajo *Teoría de las ideas de Platón*, sugiere calificar a los primeros (i. e., los «amigos de las Formas») — como *intelectualistas*, dejando la denominación de *materialistas* para el segundo grupo. En un tenor similar, Cornford califica de *idealistas* a los «amigos de las Formas» y denomina como *materialistas* a lo que nosotros sugerimos nombrar como «fisiólogos». Estos pruritos lingüísticos no son gratuitos: una larga tradición ha dejado su impronta semántica en la distinción *idealistas* versus *materialistas* —con todos los matices histórico-conceptuales que la misma conlleva. Es por esto que consideramos pertinente atenernos a las denominaciones propias del texto griego y ocupar la expresión *formalistas* para los «amigos de las Formas» y *fisiólogos* o *biomórficos* para los defensores de la comprensión de lo ente basada en la *physis*. Cfr. David Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, pp. 130-131. Y F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, pp. 286-287.

«metáfora absoluta» al señalar que «Parecería que hay entre ellos un combate de gigantes [γίγαντομαχία] a causa de sus disputas mutuas sobre la realidad [οὐσίας]». ¹⁸² La γίγαντομαχία de la que habla Platón por boca del Extranjero no es, pese a lo aparente, un enfrentamiento entre la ingenuidad de un tosco y grosero «materialismo» y la robustez lógica del formalismo eidético. La disensión es mucho más profunda —y en esta misma disensión se juega gran parte de la pregnancia del *eikota mythos* que veremos desplegarse en el *Timeo*—; se trata de una cesura y ruptura que hunde sus raíces en eso que Calasso — como ya hemos mencionado— califica como el «el reino de la metamorfosis».

Contra lo que se enfrenta Platón no es sólo el ámbito de lo que *deviene* o llega a(l) ser, sino que también dirige su cuestionamiento hacia la propia comprensión lógico-conceptual que de la οὐσίας se reclaman los *phusikoi*. La primera descripción que encontramos de éstos en el *Sofista* no deja, nos parece, lugar a ambigüedades: «Unos [de los dos contendientes de la *gigantomaquia*] arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra, abrazando toscamente con las manos piedras y árboles. Aferrándose a estas cosas, sostienen que sólo existe [εἶναι] lo que ofrece resistencia y cierto contacto; definen como idénticos la realidad [οὐσίαν] y el cuerpo [σῶμα], y si alguien afirma algo que no tiene cuerpo, existe [εἶναι], ellos lo desprecian por completo y no quieren escuchar ninguna otra cosa». ¹⁸³ Esta descripción, que al interlocutor del Extranjero le hace exclamar que se trata de «gente terrible» se podría corresponder con cierta modalidad de «materialismo» —en un sentido sumamente preciso que tiene que ver directamente con esa *autoctonía* a la que ya nos hemos referido: *αὐτόχθονες* es en efecto el término al que el Extranjero recurre para describir a esos hombres [ἄνδρες] «que han brotado como productos de la tierra [αὐτόχθονες]». ¹⁸⁴ Esta comprensión inicial de los *phusikoi* adquiere sin embargo una complejidad mucha más acusada toda vez que líneas más adelante el Extranjero introduce un componente propiamente ontológico para caracterizar esta doctrina o este conjunto de doctrinas: «existe realmente [ὄντως εἶναι] todo aquello que posee una cierta potencia [δύναμιν], ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea

¹⁸² *Sofista*, 246 a.

¹⁸³ *Sofista*, 246 a-b.

¹⁸⁴ *Sofista*, 247 c. No está de más señalar que esta *αὐτόχθονες*, más que un término técnico filosófico, remite al horizonte mitológico griego. En particular a la gesta de Cadmo y su enfrentamiento con el dragón. Una vez asesinado este último y enterrados sus colmillos «brotó» Ctonio, es decir, un «producto de la tierra». Cfr. Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Anagrama, Barcelona, 2000. pp. 201-202.

en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son [τὰ ὄντα ὡς ἔστιν]: no son otra cosa que potencia [δύναμις]». ¹⁸⁵ Que esta caracterización doctrinaria se corresponda a los denominados por la tradición como *phusikoi* está plenamente justificada por el propio *corpus platonicum*; en efecto, en el *Fedro*, al tematizar la *naturaleza* del alma, Platón pone en boca de Sócrates la siguiente interrogante: «¿Crees que es posible comprender adecuadamente la naturaleza del alma [ψυχῆς οὖν φύσιν], si se le desgaja de la naturaleza en su totalidad?». La respuesta que el propio Sócrates desarrolla para responder a esto muestra que la comprensión adecuada de la *φύσεως* —comprensión conceptual que en este contexto es atribuida a Hipócrates— exige pensarla en términos *dinámicos*, es decir, como un continuo *padece* y *actuar*. Que en esta caracterización de la *physis* esté presente el antiguo sentido de la misma —ese sentido que puede rastrearse tanto en la mitología griega como en la denominada tradición presocrática— ¹⁸⁶ es por demás evidente: *φύσις* designa un proceso en términos de surgimiento espontáneo, de eclosión, se trata de un modo de advenir a la presencia, transformación, *metabolé*; esa *φύσις* de la que Heráclito dejó dicho que *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*, es decir, que «ama esconderse» —según la traducción canónica—, y que implica tanto la generación o el *llegar a ser* como la retracción y, en el límite, el *dejar de ser*. ¹⁸⁷ Como señala Pierre Hadot: «*physis* designa tanto la acción expresada por el verbo *phuesthai* (nacer, crecer, brotar) como su resultado. Me parece que la imagen primitiva evocada por esta palabra es la del crecimiento vegetal: es a la vez el *brote* que *brot*a y el *brote* que ha acabado de *brotar*. La representación fundamental que se expresa en esta palabra es, pues, la de un surgimiento *espontáneo* de las cosas, una aparición, *una manifestación de las cosas que resulta de esta espontaneidad*». ¹⁸⁸ Que sea esta doctrina

¹⁸⁵ *Sofista*, 247 e.

¹⁸⁶ Dentro de las múltiples caracterizaciones de la noción de *physis* al interior de la tradición presocrática — más adelante veremos a detalle algunas de ellas— vale por lo pronto recuperar lo señalado por Antonio Escotado, en una línea ciertamente hegeliana: «Aquel modo de ser que se forma a partir de su propia substancia y produciendo se produce, la fuente de todas las cosas espontáneas, el vivo engendrar cuya fecundidad emerge de sí mismo, esto se indica al mentar la *physis*». Cfr. Antonio Escotado, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Anagrama, Barcelona, 1995. p. 25.

¹⁸⁷ Para una interpretación del papel de Heráclito dentro de la tradición presocrática —y de manera específica respecto al aforismo referido— resulta por demás imprescindible el trabajo de Giorgio Colli, *La naturaleza ama esconderse*, Sexto Piso, México, 2009. pp. 182-204.

¹⁸⁸ P. Hadot, *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, op. cit., p. 40. (el subrayado es

physiológica a la que Platón contrapone la doctrina de las Formas en su versión ortodoxa queda atestiguado por lo señalado en 246 b: «Es por ello por lo que quienes se les oponen [a los *physiologoi*] se defienden muy discretamente desde cierto lugar elevado e invisible [*ἀοράτου*], sosteniendo vehementemente que la verdadera realidad [*αὐτῶν ἀλήθειαν*] consiste en ciertas Formas [*εἶδη*] inteligibles e incorpóreas». ¹⁸⁹ En este sentido, los «amigos de las Formas» son claramente anti-físicos en la medida en que niegan la identidad entre *φύσις* y *ὄντως*. Por otra parte, que estos «amigos de las Formas» representen la propia postura platónica en lo que podríamos denominar su versión precrítica queda claro en tanto se establece como axioma metafísico básico de la posición «formalista» la separación entre *devenir* y *esencia*: «”Decís que el devenir [*γένεσιν*] está separado de la esencia [*οὐσίαν*], no es así?”». ¹⁹⁰ Es a partir de este nuevo axioma metafísico que da inicio la crítica —o mejor aún: autocrítica— a la que será sometida la doctrina de las Formas en su versión ortodoxa —esa versión que, como ya hemos sugerido, ha contribuido a configurar la imagen del platonismo a lo largo del pensamiento occidental.

Expuesta en términos sumamente esquemáticos, la crítica comienza recuperando la noción de *δύναμις* entendida como potencia de *padece*r o de *actuar*, tal y como parece derivarse de la comprensión de la *οὐσίαν* que defiende los «hijos de la tierra»; ¹⁹¹ frente a estos, los «amigos de las Formas» —sostiene Platón por boca del Extranjero— defienden que la verdadera *οὐσίαν* es inmune a toda *δύναμις* (es decir, a todo *padece*r y *actuar*): «el devenir [*γενέσει*] participa de la potencia de *padece*r y *actuar*; pero —dicen— no corresponde a la esencia [*οὐσίαν*] la potencia de ninguna de estas dos cosas». ¹⁹² Esta postura, que corresponde claramente a la metafísica platónica en su versión ortodoxa, conduce sin embargo a una aporía de índole epistemológica toda vez que *conocer* y *ser conocido* implican o suponen un proceso *dinámico*: por un lado está la *ψυχῆς* que conoce (y que, por tanto, lleva a cabo una acción) y por el otro la esencia conocida (que, en este sentido, se vería modificada por la acción de la *psyché*). Es bajo esta perspectiva que debe entenderse el argumento condicional que el Extranjero formula (asumiendo aquí el papel de

nuestro).

¹⁸⁹ *Sofista*, 246 b.

¹⁹⁰ *Sofista*, 248 a.

¹⁹¹ *Sofista*, 248 c.

¹⁹² *Sofista*, 248 c.

representante de los «amigos de las Formas»): «Pues dirían esto: si conocer es hacer algo, ocurrirá necesariamente que lo conocido padece. La esencia, que es conocida por el conocimiento mediante el razonamiento, al ser conocida cambiará en virtud del padecer, cuando en realidad afirmamos que lo es está quieto permanece inalterable».¹⁹³ Siguiendo una sugerencia de David Ross, nos parece que el carácter *hipotético* de este argumento no conduce necesariamente a negar la inmutabilidad de las Formas: «[Platón] no renuncia a creer en las ideas inmutables (sobre las que insistirá en los diálogos tardíos), tan sólo añade que las mentes sujetas al cambio también han de considerarse completamente reales».¹⁹⁴ Dicho en otras palabras: la acción de conocer no con-forma la *οὐσίαν*¹⁹⁵ —lo cual supondría su *kineîn*—, ésta permanece inalterable o *ἡρμεοῦν*, sin embargo el propio *conocer* exige que se le reconozca su estatuto *real*. El argumento condicional —y elíptico— que Platón propone tiene así el propósito de mostrar el carácter *inconsistente* de la versión ortodoxa de la doctrina de las Formas en función de su radical negación de toda realidad o *ὄντως* referida a la *kínesis*. Es por esto que nos parece que la estrategia argumentativa en este pasaje tiene un objetivo distinto al de integrar la *kínesis* en el ámbito de las Formas: no se trata de otorgarle *dinamismo* al *εἰδῶν*, sino de otorgarle realidad o *ὄντως* a lo que cambia. Como lo ha señalado Richard J. Ketchum: «The Eleatic Stranger does not however, conclude that Forms change. He merely concludes that changing things are being».¹⁹⁶ Y es efectivamente en este contexto del *Sofista* donde, bajo la fórmula lingüística de una interrogante, se inaugura la posibilidad conceptual de una *ontología* —que es también una metafísica— que sugerimos denominar «pluralista» en la medida en que incluye, en el ámbito del *ὄντως*, no sólo a la *οὐσίαν* y al *εἰδῶν* en su infranqueable inmutabilidad, sino que también da cabida al cambio [*κίνησιν*], a la vida [*ζωήν*], al alma [*ψυχήν*] y al

¹⁹³ *Sofista*, 248 d-e.

¹⁹⁴ David Ross, *op. cit.*, p. 134.

¹⁹⁵ En un contexto y dentro de una discusión abiertamente distinta de la que nos ocupa ahora, el filósofo español Félix Duque ha reseñado en una frase por demás memorable —referida a Aristóteles— que en el horizonte del uso habitual de los términos griegos pueden hallarse —para nosotros, *modernos*— «gérmenes *subjetivos*» que, por supuesto, sólo tienen sentido desde el horizonte *epocal* que nos ocupa. Algo similar podría decirse de estos pasajes del *Sofista* que estamos comentando: si la *ψυχή* con-formara lo absolutamente real —el *ὄντως*—no sólo se estaría cometiendo un abierto anacronismo histórico-conceptual, sino sobre todo se estaría introduciendo un elemento alógeno dentro de los presupuestos básicos de la ontología griega: el *sujeto*. Cfr. Félix Duque, «La naturaleza del sujeto en la Lógica hegeliana», en *Cuaderno gris*, ISSN 0213-6872, UAM. Madrid, N.º. 8, 2007. p. 28.

¹⁹⁶ Richard J. Ketchum, «Participation and predication in the *Sophist* 251-260», en *Phronesis*, 23, 1978. p. 43.

pensamiento [*φρόνησιν*]: «¡Y qué, por Zeus! ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es totalmente [*τῷ παντελῶς ὄντι*], y que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático?». ¹⁹⁷ No deja de resultar inquietante —y problemático— que en el horizonte de una discusión inicialmente planteada en términos ontológico-metafísicos, se deslice ahora —y de manera para nada subrepticia— un componente que bien cabría de calificar como onto-antropológico: en el orden y registro del *τῷ παντελῶς ὄντι* —esa totalidad de lo verdaderamente real— también debe incluirse —y en esta inclusión inicia expresamente la autocrítica platónica— la *psyché*, la *zoé*, la *kínesis* y la *phronesis*, es decir, esas potencialidades que el platonismo ortodoxo declaraba extrañas al ámbito del *ὄντως*, de lo «realmente existente». Y de este modo, a partir de esta inclusión onto-antropológica, el cambio o la *kínesis* adquieren plena legitimidad conceptual y ontológica: «Debe aceptarse que tanto lo que cambia como el cambio existen [*καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα*]. ¹⁹⁸ De este modo, el argumento platónico se estructura en los siguientes términos: i) si no hay *κίνησιν* [*ἀκινήτων*] entonces no habría ningún tipo de pensamiento o *νοῦν* (esto es así porque el acto de conocer implica *kínesis*), ii) sin embargo, si todo está en movimiento [*κινούμενα πάντα εἶναι*] entonces no podría haber conocimiento genuino (no habría verdadera realidad o *αὐτῶν ἀλήθειαν*: el «objeto» de conocimiento sería siempre relativo, por lo que no podría darse *episteme* propiamente dicha); de este modo, se concluye que iii) sin la *kínesis* propia del *noûs* y sin la permanencia [*στάσεως*] correspondiente al *εἰδῶν* el conocimiento sería imposible: «Por consiguiente debe lucharse con todo el razonamiento [*λόγῳ*] contra quien, suprimiendo la ciencia [*ἐπιστήμην*], el pensamiento y el intelecto, pretende afirmar algo, sea como fuere». ¹⁹⁹ Esta conclusión muestra en puridad el cambio de registro discurso que supone la autocrítica platónica: frente a la inmutabilidad de las Formas es menester introducir el movimiento *kinético* pues sin él la propia *episteme* se declararía imposible. De ahí la sutileza expositiva en todos estos pasajes del *Sofista*: la inclusión del *cambio* dentro del espectro de «lo que es» o del *ὄντως* se obtiene a partir de una serie de consideraciones onto-

¹⁹⁷ *Sofista*, 248 e – 249 a.

¹⁹⁸ *Sofista*, 249 b.

¹⁹⁹ *Sofista*, 249 c.

antropológicas, de manera específica de la tesis que sostiene la naturaleza de la *ψυχή* y de sus «potencialidades». Esta secuencia argumentativa no puede soslayarse so pena de interpretar estas secciones del *Sofista* como si estuviese otorgando intelecto, razonamiento y *psyché* a las Formas mismas. La propuesta platónica es otra: incluir en el registro del *τὸ παντελῶς ὄν* o de «lo que es total y plenamente» a la *psyché*, al pensamiento o *noûs* y al razonamiento y, con ello, admitir el cambio dentro de lo que es (*ὄντως*). La dificultad de esta «inclusión», como veremos, obligará a otorgarle pleno estatuto eidético al cambio o movimiento. Dicho brevemente: no hay posibilidad de que la *episteme*, el pensamiento y el *noûs* tengan lugar sin hacer intervenir tanto la *dýnamis* como la inalterabilidad. Ambas son condiciones necesarias para que la *episteme* se cumpla.

Y, sin embargo, esta tesis no supone ni implica identificar «cambio [*κίνησις*] y «ser [*εἶναι*]: «A decir verdad, cuando afirmamos que tanto el cambio [*κίνησις*] como el reposo [*στάσις*] existen [*τὸ ὄν*], parecemos conjeturar que el ser [*εἶναι*] es una tercera cosa».²⁰⁰ No debe perderse de vista que pese a que en estos pasajes Platón está procediendo en términos prolépticos y aporemáticos, hay sin embargo una *pars construens* que se evidencia, en el caso específico que estamos analizando ahora, en la vinculación conceptual entre «cambio», «reposo» y «ser». Sin precisar aún de qué manera estos tres conceptos se interrelacionan, queda claro sin embargo que la otrora escisión radical entre *ser* y *devenir* comienza a desvanecerse o, al menos, a matizarse. A este respecto no debe olvidarse —ni obviarse— la secuencia argumentativa que ha conducido a Platón hasta este punto en el *Sofista*: i) el problema de la «definición» del sofista; ii) el sofista como «productor de simulacros» o *εἰδωλοποικῆν*; iii) la condición que hace posible inteligir los simulacros o «lo que no es»; iv) las aporías a las que conduce el decir/pensar «lo que no es»; v) la pregunta por el ser y el no-ser; vi) la distinción —y disputa— entre los *physiologoi* y los «amigos de las Formas» y, finalmente, vii) la revisión crítica de la doctrina ortodoxa de las Formas.

Ahora bien, esta revisión crítica no supone —como ya hemos señalado— otorgarle *kínesis* a las Formas. En las secciones subsiguientes del *Sofista* —que veremos enseguida— queda claro que la *kínesis* —y la *dýnamis*— no se dice ni se predica de las Formas en sí

²⁰⁰ *Sofista*, 250 c.

mismas o en tanto tales. Es en este sentido que, a nuestro parecer, Platón se mantiene fiel al axioma parmenídeo: las Formas persisten y se mantienen en su *στάσις* o in-alterabilidad. En efecto, al distinguir entre «cambio», «reposo» y «ser» queda claro que la presunta identificación o *simultaneidad* entre éstos no puede ser tal: si bien se afirma (frente al platonismo ortodoxo) que el cambio y el reposo existen, hay entre ellos una abierta —e inconciliable— contraposición, contradicción o *ἐναντιότητα* lógico-conceptual que impide identificarlos —o con-fundirlos— con el ser o *εἶναι*. Pero aún más: no identificándose ni el cambio ni el reposo con el *ser*, éste es presentado por Platón como «una tercera cosa»: «El ser [*τὸ ὄν*] no es, entonces, simultáneamente el cambio y el reposo, sino algo diferente [*ἕτερον*] de ellos [...]. Según su propia naturaleza [*αὐτοῦ φύσιν*], entonces, el ser [*τὸ ὄν*] no está ni en reposo ni cambia».²⁰¹ La profundización de la argumentación platónica en torno al ser o *τὸ ὄν* conduce así a distinguir entre *ser*, *cambio* y *reposo*, de modo tal que el propio ser, dada su *φύσιν* «no está ni en reposo ni cambia». Ahora bien, Platón califica esta conclusión como aporética dada la disyunción planteada inicialmente respecto a los dos polos combatiente en la «gigantomaquia»: el ser como *physis* o el ser como Forma. La posterior deriva discursiva señala efectivamente, y debido a esta aporía, hacia una problemática donde de nueva cuenta se atiende al carácter semántico-lingüístico de los términos en cuestión. Más precisamente: de un modo que, consideramos, anticipa cierto gesto característico del aristotelismo, Platón procede a un análisis de eso que hemos dado en denominar como una *pragmática* del lenguaje. Es decir, un análisis de los modos y maneras en que el *decir en torno al ser* se hace patente: «Digamos de qué manera *enunciamos* [*προσαγορεύομεν*] una cosa *que es la misma*, en cada caso, mediante varios nombres».²⁰² El problema de la relación entre unidad y multiplicidad —problema que hemos visto aparecer en el *Parménides*— es aquí abordado por Platón con un objetivo claramente polémico: se trata de mostrar —a partir del ejemplo de la predicación múltiple respecto a una misma cosa— que en el registro del *προσαγορεύομεν* o del enunciar es inevitable —tanto para los *physiologos* como para los «amigos de las Formas»— «poner en relación al ser con el cambio y el reposo».²⁰³ Si esto no fuese posible, si ser, cambio y

²⁰¹ *Sofista*, 250 c.

²⁰² *Sofista*, 251 a.

²⁰³ *Sofista*, 251 d.

reposo no pudieran ni admitieran «mezcla» o «comunicación» no sólo *kínēsis* y *stásis* **no serían** sino que además —y quizás sobre todo— el propio lenguaje sería imposible (entendiendo aquí por lenguaje no sólo como *λόγους*, sino sobre todo como *λέγειν*). Refiriéndose a esto, en 252 c Platón hace decir al Extranjero (en el contexto de su crítica a los *physiologos* y a los «amigos de las Formas»): «Respecto de todo, se ven obligados a valerse de “ser [*εἶναι*]”, de “separado [*χωρῖς*]”, de “lo otro [*τῶν ἄλλων*]”, de “en sí [*καθ’ αὐτὸ*]” y de muchas otras expresiones que son incapaces de evitar y de combinar en sus discursos [*συνάπτειν ἐν τοῖς λόγοις*]».²⁰⁴ Que esta *combinación* de la que habla Platón sea un *factum lingüístico* que no admita discusión en esa su *patencia* no implica sin embargo que su clarificación conceptual esté exenta de problemas. La propuesta platónica de la comunicación [*koinonía*] o comunión [*symploké*] de las Formas es, en gran medida, esa *cobertura conceptual* que permite hacer inteligible los usos lingüísticos habituales del discurrir metafísico. Ya sea que se afirme la «identidad» entre *ser* y *cambio*, ya sea que se defienda por el contrario la «identidad» entre *ser* y *permanencia*, en ambos casos hay mezcla, comunión o comunicación entre unas y otras. Sin embargo, como se señala en un pasaje por demás controvertido, no toda mezcla, combinación o comunión es viable ni factible:

EXTR. — Pero, ¿qué ocurrirá si permitimos que todo tenga el poder de comunicarse?

TEET. — Hasta yo soy capaz de resolver eso.

EXTR. — ¿Cómo?

TEET. — El cambio mismo estaría completamente en reposo, y el reposo mismo, a su vez, cambiaría, si pudieran agregarse el uno al otro recíprocamente.

EXTR. — ¿Pero no es total y absolutamente imposible que el cambio esté en reposo, y que el reposo cambie?

TEET. — ¿Cómo no?

EXTR. — Sólo queda, entonces, la tercera posibilidad.

TEET. — Sí.

EXTR. — Pues es necesario una de estas cosas: que todo pueda mezclarse, que nada pueda, o que algunas cosas puedan y otras no.

²⁰⁴ *Sofista*, 252 c.

La «tercera posibilidad» es, por supuesto, que algunas «cosas» puedan mezclarse y otras no. Y si bien en este pasaje no se hace alusión explícita y patente a la doctrina de las Formas, la utilización y reiteración del término griego *αὐτῆ* referido tanto a la *kínesis* como a la *stásis* permite defender la tesis de que en este contexto Platón está refiriéndose de manera latente a la doctrina metafísica de las Formas. Como señala Ross: «La expresión *αὐτὸ τό* llegó a ser uno de los estereotipos para mencionar una Idea».²⁰⁵ En este mismo tenor se pronuncia Gómez-Lobo: «En los diálogos platónicos a menudo se hace referencia a una Forma mediante el adjetivo neutro precedido del artículo definido y del pronombre *auto*, enfatizando así la diferencia entre la Forma misma y las cosas que de ella participa».²⁰⁶ Estas precisiones terminológicas no obedecen a un mero prurito lingüístico o filológico, puesto lo que está en juego aquí es el propio estatuto metafísico del *cambio* y del *repose*, así como el horizonte de problemas que esto plantea para la propia formulación «ortodoxa» del platonismo. En esta misma secuencia temática es que adquiere pleno sentido que inmediatamente después del pasaje transcrito, Platón afirme que «Puesto que hemos admitido que también los géneros [*γένη*] mantienen entre sí una mezcla similar [i. e., similar a la correspondiente a la gramática], ¿no sería necesario que se abriera paso a través de los argumentos mediante una cierta ciencia [*ἐπιστήμης*] quien quiera mostrar correctamente qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí?».²⁰⁷ Esta cierta *ἐπιστήμη* no es otra, como veremos, que la dialéctica propia del filósofo. Como ha señalado Cornford: «Toda la trama del discurso filosófico consistirá en enunciados afirmativos y negativos acerca de las Formas, que representarían correctamente su combinación *eterna* o su disyunción en la naturaleza de las cosas».²⁰⁸ En lo que sigue intentaremos abordar esta última problemática con la intención expresa de mostrar hasta qué punto la comprensión del *kosmos* eidético en términos de in-mutabilidad e in-alterabilidad es cuestionado al incluir en él las Formas de «cambio» y «repose», de *κίνησιν* y *στάσεως*. Nuestra propuesta interpretativa, más allá de toda tentación de originalidad, se decantará por una defensa del carácter *eterno* del reino de las Formas.

²⁰⁵ David Ross, *op. cit.*, p. 33.

²⁰⁶ A. Gómez-Lobo, «Autopredicación», *op. cit.*, p. 109.

²⁰⁷ *Sofista*, 253 b.

²⁰⁸ F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, *op. cit.*, p. 328.

2.3 Diferencia y mismidad eidética

¿Acaso no se mueve de antemano toda la
lucha por el ser dentro el horizonte del
tiempo?

Martin Heidegger

Que en los pasajes del *Sofista* que estamos comentando los términos *γέννη* y *εἶδος* se refieran a las Formas en su carácter inmutable y eterno está atestiguado por el propio Platón al hacer decir al Extranjero —con un preludeo respecto a las combinaciones efectuadas adecuadamente gracias a las *téchne* propias de la gramática y de la música en sus respectivos ámbitos— que la «mezcla» de «géneros» requiere una cierta *ἐπιστήμη*, a la cual llega a caracterizar como *διαλεκτικῆς*, misma que no duda en calificar como *la* «ciencia de los hombres libres»,²⁰⁹ es decir, la propia del *filósofo*: «no concederás la técnica de la dialéctica sino a quien filosofa pura y rectamente».²¹⁰ En este mismo contexto, y frente a lo que señala un agudo especialista de la filosofía platónica como lo es Eggers Lan,²¹¹ Platón llega a identificar —una vez más— la *ιδέα* con lo *divino* [*θεῖον*]:

El filósofo, por su parte, relacionándose siempre con la forma [*ιδέα*] del ser [*ὄντος*] mediante los razonamientos [*λογισμῶν*], tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad de la región. Los ojos del alma [*ψυχῆς*] de la mayor parte de la gente, en efecto, son incapaces de esforzarse para mirar a lo divino [*θεῖον*].²¹²

²⁰⁹ *Sofista*, 253c.

²¹⁰ *Sofista*, 253 e.

²¹¹ Cfr. Conrado Eggers Lan, «Dios en la ontología del *Parménides*», en Conrado Egger (comp.) *Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986*, UNAM, México, 1987. pp. 49-56.

²¹² *Sofista*, 254 a-b. En el mismo tenor que Eggers Lan, G. M. A. Grube, en *El pensamiento de Platón*, llega a afirmar taxativamente que «Platón nunca llama dioses a sus Ideas»; si bien Grube ve una excepción en el *Timeo* (concretamente en 37 c.) en el pasaje que hemos transcrito del *Sofista* es por demás evidente la vinculación entre *θεῖον* e *ιδέα* (y lo mismo puede decirse respecto a los pasajes que hemos comentado del *Fedón*, del *Teeteto* y de *República*). El problema, por supuesto, es qué quiere decir exactamente esta caracterización —que no identificación— en términos predicativos del *θεῖον* referido a las Formas. En nuestro

Si, como hemos visto líneas arriba, el sofista, al refugiarse en «la tiniebla del no-ser» dificulta con ello su adecuada aprehensión conceptual, otro tanto ocurre con el filósofo, pero esta vez debido a la «luminosidad de la región» en la cual éste se encuentra emplazado y hacia la cual dirige su mirar.²¹³ El pasaje transcrito líneas arriba no puede ser más explícito respecto a esto último: lo propio del filósofo es dirigir su mirada hacia las Formas que —tal y como se señala repetidamente en los «diálogos pre-críticos»— poseen un estatuto que Platón no duda en calificar de «divino».²¹⁴ Ahora bien, si este elemento divino se interpreta —tal y como lo hemos sugerido— en términos de absoluta inmutabilidad y *presencia plena* surge la pregunta respecto al rango ontológico de las Formas correspondientes a la *στάσις* y a la *κίνησις* toda vez que, en principio, *parecería* que ambas suponen algún tipo de relación con el discurrir *temporal*. Tal y como veremos a propósito de las tesis sostenidas en el *Timeo*, el movimiento o cambio [*κινητόν*] (del mismo modo que la *στάσις*) supone necesariamente la imagen *temporal* [*χρόνον*] como criterio, medida o número [*ἀριθμὸν*] de su datación;²¹⁵ de este modo, nos parece que al contraponer en términos de *enantíos* a la «*στάσις*» y a la «*κίνησις*» Platón —como después lo hará Aristóteles—²¹⁶ está inscribiendo ambos términos en un horizonte decididamente

análisis del *Timeo* intentaremos dar una respuesta tentativa a esta cuestión por demás compleja dentro del pensamiento platónico. Cf. G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, op. cit. p. 235.

²¹³ Una postura abiertamente contraria a las interpretaciones como las de Cornford y Ross que sostienen que en efecto Platón utiliza aquí los términos *γένη*, *εἶδος* e *ιδέα* en el sentido propio de la doctrina metafísica de las Formas puede encontrarse en Jason Xenakis quien sostiene taxativamente que en el *Sofista* Platón lleva a cabo un análisis lógico-lingüístico que no lo compromete con ninguna doctrina metafísica: «Surely we are not going to say that every time Plato uses these words he is necessarily talking "about Forms". Nor are we going to say that a later use of them on his part commits him inevitably to Formism. Also, mere use of an ordinary words does not as such commit its user philosophical theory affiliated with it». J. Xenakis, «Plato's Sophist: A defense of negative expressions and a doctrine of sense and of truth»; en *Phronesis*, Vol. 4, No. 1 (1959), p. 29.

²¹⁴ Respecto a lo «divino» en el contexto griego seguimos aquí la sugerencia de Martínez Marzoa: «Una de las expresiones griegas cuya exégesis en mayor medida compromete con la aclaración de qué es exactamente la Grecia arcaica y clásica es aquello, tan repetidamente presente en toda esa etapa, hasta Aristóteles inclusive, de que todo está lleno de dioses y de que en cada cosa hay su dios. El hecho de que eso, con una u otras palabras, se diga, el hecho de que se lo reconozca, el hecho de que tenga lugar, forma parte del proceso por el cual *eso mismo está dejando de ocurrir: todo acontece escapándose*». Cfr. Felipe Martínez Marzoa, *Muestras de Platón*, Abada, Madrid, 2007. p. 18. Subrayado nuestro.

²¹⁵ *Timeo*, 37 e.

²¹⁶ En *Física* 221b 8 Aristóteles sostiene en efecto: «Puesto que el tiempo es la medida [*μέτρον*] del movimiento, será también la medida del reposo [en sentido accidental], pues cada reposo se da en el tiempo». Y en 192b 10-15 podemos leer: «[Los entes que existen por naturaleza] tienen en sí mismos su principio [*ἀρχήν*] de cambio [*κινήσῳ*] y de estabilidad [*στάσεσῳ*], unos según el lugar, otros según crecimiento y

temporario o temporal.

Argumentando por vía negativa habría que recordar aquí que en 250c se había adelantado por boca del Extranjero que «según su propia *naturaleza*, entonces, el ser no está ni en reposo ni cambia», mientras que en el contexto que estamos ahora comentado, y una vez aceptado el carácter eidético de *ser*, *cambio* y *reposo* —«el ser mismo [τό τε ὄν αὐτό], el reposo [στάσις] y el cambio [κίνησις] son sin duda los mayores [μέγιστα] entre los géneros [γενῶν]»²¹⁷— Platón afirma que Reposo y Cambio no pueden ni admiten «mezclarse entre sí [...], pero el ser [ὄν] se mezcla con ambos».²¹⁸ El ser [τὸ ὄν] *no es* ni el Cambio ni el Reposo y en la medida en que estos son *enantíos* y el *ser* no se identifica con ninguno de los dos, el lugar del τὸ ὄν no se correspondería, en términos estrictos, dentro de la famosa gigantomaquia, ni con la postura de los *physiologoi*, ni con la de los «amigos de las Formas». La sutileza metafísica de Platón muestra aquí una de sus más altas expresiones: exiliado y ec-stático respecto al Reposo y al Cambio, *lo que es en sí mismo* [τό τε ὄν αὐτό] posee un estatuto que habría de calificar como ex-temporáneo o supra-temporal; esto quiere decir a su vez, por vía negativa, que si «cambio» y «reposo» se dicen uno respecto al otro en términos estrictamente excluyentes es debido precisamente a que comparten un «suelo común»: el *tiempo*. Si hay κίνησις es preciso que se dé el transcurrir temporal donde la cosa «llegue a ser» o «deje de ser»; si hay στάσις es necesario que la cosa persista (como la misma cosa) en distintos momentos (por definición) temporales. Sin caer en excesos filológicos, habría que recordar que el espectro semántico de «στάσις» tiene que ver originariamente con algo que se detiene, es decir, con algo que *deja de estar* en movimiento; por su parte, «κίνησις» supone necesariamente movilidad y transformación; en este sentido, ambos términos aluden a un *marco temporal* desde el cual adquieren plena significación. Pero, ¿ocurre esto con las Formas mismas que les corresponden?. Aceptar que el Cambio mismo está en reposo y que el Reposo (lo que se detiene) cambia implicaría

disminución, otros, según cambio de cualidad». Refiriéndose a la *physis* en sentido aristotélico, Heidegger afirma respecto a esto: «Las plantas y los animales son *en* la movilidad, incluso cuando están quietos y reposan; el reposo es un tipo de movimiento; sólo lo móvil puede reposar; hablar de un número “3” que “reposa” es algo carente de fundamento». M. Heidegger, «Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. Aristóteles, *Física B*, 1» en M. Heidegger, *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2007. p. 206. La edición de la *Física* aristotélica utilizada es la correspondiente a la publicada en la colección Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm Et Romanorvm Mexicana: Aristóteles, *Física*, UNAM, México, 2001.

²¹⁷ *Sofista*, 254 d.

²¹⁸ *Sofista*, 254 d.

no sólo aceptar una *koinonía* o comunión imposible, sino sobre todo pondría en riesgo la formulación metafísica de las Formas como entidades inmutables, ingénitas, imperecederas, inalterables y eternas al introducir en ellas un elemento temporizador. Esto queda sobre todo explicitado y evidenciado en el caso de la Forma correspondiente a la *κίνησις*: ¿el Cambio mismo está en reposo o, según una formulación cara al platonismo, el Cambio mismo cambia?.

Como puede verse, lo que está aquí en juego es el problema de la autopredicación de las Formas lo cual, como es bien sabido, es una constante de la doctrina platónica (o socrático-platónica) en su formulación «ortodoxa» y pre-crítica. En efecto, por ejemplo, en diálogos como el *Protágoras* podemos encontrar afirmaciones como «la Justicia es justa» o «la Piedad es piadosa»; otro tanto ocurre en el *Banquete* donde se sostiene que la Belleza en sí es bella²¹⁹ o en el caso del *Fedón* donde se afirma que la igualdad es igual. Este carácter autopredicativo de las Formas no está sin embargo exento de problemas conceptuales. Precisamente, en la revisión crítica que Platón lleva a cabo en los denominados «diálogos tardíos», se afrontan algunos de dichos problemas a los cuales se intenta dar solución a través de un procedimiento dialéctico mucho más sutil y cuidadoso.

Respecto a la autopredicación de las Formas el problema conceptual que se plantea en primera instancia es el de la relación entre las Formas y aquellas instancias particulares de las cuales éstas son «participadas». Este problema, que desde Aristóteles es conocido como «argumento del tercer hombre» es expuesto por Platón en el *Parménides* de un modo explícito:

—Pienso que tú crees que cada Forma [*εἶδος*] es una por una razón como ésta: cuando muchas cosas te parecen grandes, te parece tal vez, al mirarlas a todas, que hay un cierto carácter [*ιδέα*] que es uno y el mismo en todas; y es eso lo que te lleva a considerar que lo grande es uno.

—Dices verdad, afirmó.

—¿Y qué ocurre con lo grande en sí y todas las cosas grandes? Si con tu alma [*ψυχῆ*] las miras a todas del mismo modo, ¿no aparecerá un nuevo grande, en virtud del cual todos ellos necesariamente aparecen grandes?

²¹⁹ *Banquete*, 210 e.

—Tal parece

—En consecuencia, aparecerá otra Forma de grandeza, surgida junto a la grandeza en sí y a las cosas que participan de ella. Y sobre todos éstos, a su vez, otra Forma, en virtud de la cual todos ellos serán grandes. Y así, cada una de las Formas ya no será una unidad, sino pluralidad ilimitada.²²⁰

Según esta formulación del denominado «argumento del tercer hombre», habría una regresión *ad infinitum* en el caso de que una Forma se predicará de sí misma; es decir: a) si la Forma «grande» es un *eîdos* común para una pluralidad de individuos (conjunto 1) y b) si esta Forma «grande» se predica de sí misma entonces c) surgiría otro «conjunto» constituido por los individuos que están bajo la primera Forma (conjunto 1) más esta misma Forma (conjunto 2); este proceso, como puede verse, implicaría una regresión infinita de modo tal que como se señala al final del pasaje que hemos transcrito cada una de las Formas ya no será una Unidad sino una «pluralidad ilimitada». Un segundo problema que se deriva de esto es que si la Forma se predica de sí misma entonces ella opera por un lado como un universal y, a la par, como un individuo, lo cual, como bien señala Gómez-Lobo, implicaría que «toda Forma platónica sería una entidad contradictoria puesto que ser un individuo y ser un universal se definen por exclusión».²²¹ Ahora bien, en el caso que nos ocupa, referido a las Formas *στάσις* y *κίνησις* se agrega una nueva dificultad en tanto que, como hemos señalado, estas Formas suponen o al menos sugieren un rasgo temporal o temporario, mismo que pondría en entredicho la formulación pre-crítica de la doctrina eidética platónica.²²² Esto es sobre todo evidente en el caso de la *κίνησις*: «si el Movimiento es una Forma que está fuera del espacio y del tiempo, no parece que tenga sentido atribuirle mutación y cambio. Hacerlo es errar categorialmente, es subsumir algo bajo un género de cosas al cual no puede, en principio, pertenecer».²²³ Y sin embargo, en los pasajes del *Sofista* que estamos comentando, Platón dedica gran parte de la discusión a analizar ese

²²⁰ *Parménides*, 132 a-b.

²²¹ Alfonso Gómez-Lobo, «Autopredicación» en *op. cit.*, p. 104.

²²² Un agudo análisis —al cual nos referiremos en lo que sigue— de estas problemáticas y de las paradojas a las que conducen puede encontrarse en el artículo de Gómez-Lobo que hemos citado líneas arriba; sin embargo, pese a la penetrante revisión de estos problemas, el filósofo chileno no alude en ningún momento al tema de la temporización que nosotros consideramos fundamental en toda este ejercicio de auto-crítica de la doctrina metafísica de las Formas.

²²³ Alfonso Gómez-Lobo, *op. cit.*, p. 106.

«género mayor» que es la *κίνησις*, a la cual no sólo le otorga un carácter «existencial» —la *κίνησις* «existe [ἔστι], gracias a que participa [μετέχειν] del ser [ὄντος]»²²⁴— sino que también parecería estarle otorgando una condición *autopredicativa*: «Entonces —afirma el Extranjero— cada uno de ellos [τό ὄν, κίνησις y στάσις] es diferente de los otros dos, pero es igual a sí mismo [αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταύτόν]».²²⁵

Ya hemos visto que, de acuerdo a lo expuesto por Platón, el *ser* o *τό ὄν* no se identifica ni con el Cambio ni con el Reposo, aunque estos dos últimos *participan* del *ser*; sin embargo, lo que se infiere en el pasaje que hemos transcrito es que Ser, Cambio y Reposo son cada uno diferentes entre sí e *iguales a sí mismos*, es decir: el ser es ser (no se identifica ni con el Cambio ni el Reposo), el Cambio no es Reposo, sino *movilidad* y el Reposo no es cambio, sino *detención*. La conclusión a la que conduce esta argumentación sería entonces que dado que el Cambio no está en reposo (no hay *koinonía* con la Forma Reposo) se seguiría, por vía negativa, que el Cambio estaría en movimiento; en este mismo orden de ideas, si se afirma que el Reposo no está en movimiento, entonces el Reposo o *στάσις* estaría «detenido» —entendiendo aquí que «detenido» es un modo (negativo) del movimiento—. Pero si esto es así, entonces las Formas correspondientes a *κίνησις* y *στάσις* implicarían *ellas mismas* temporalidad, con lo cual el carácter eterno e inalterable del *kosmos* eidético se vería recusado. Ahora bien, nos parece que esta (falsa) conclusión está sustentada en una falacia que tiene que ver con una lectura inadecuada del carácter diádico de lo Diferente [ἕτερον] y de lo Mismo [ταύτόν] y con una confusión respecto al sentido de la autopredicación que tiene lugar cuando ésta es referida a la *κίνησις* y al *στάσις*.²²⁶ En lo que sigue intentaremos ofrecer una solución a esta aparente paradoja a la que conduce la afirmación del carácter eidético de la *κίνησις* con la finalidad expresa de mostrar cómo, a partir del *leitmotiv* que recorre el diálogo —la caracterización conceptual de la sofística y del no-ser— se da paso a una vindicación metafísica del Cambio o del Movimiento que, a la par de la legitimación conceptual del no-ser y de la Diferencia, permite enriquecer el

²²⁴ *Sofista*, 256 a.

²²⁵ *Sofista*, 254 d. (subrayado nuestro).

²²⁶ Es importante tomar en cuenta que Platón no se detiene a analizar de qué modo el Reposo puede combinarse con los otros «géneros mayores»; de hecho, si se leen con cuidado los pasajes del *Sofista* donde esto se discute, podría llegarse a la conclusión de que el Reposo es una Forma que en sentido estricto *no se comunica* [κοινωνίαν] con ninguna otra, si bien participa [μετέχειν] tanto del Ser como de la Mismidad y de la Diferencia.

kosmos eidético y responder a las objeciones que el propio Platón formuló a la versión ortodoxa y pre-crítica del mismo.

Ahora bien, como un primer acercamiento a esta problemática, no deja de resultar sintomático que sea la contraposición o *enantíos* entre *κίνησις* y *στάσις* la que dé lugar a la inserción metafísica de lo Mismo [*ταὐτὸν*] y de lo Diferente [*ἕτερον*] en el entrelazamiento dialéctico de los «géneros mayores»:

¿Qué queremos decir realmente con «mismo» y con «diferente»? ¿Son acaso otros dos géneros, además de los tres primeros [*τό ὄν, κίνησις* y *στάσις*], si bien están siempre necesariamente entremezclados con aquéllos, y entonces debe considerarse que ellos son cinco y no tres, o, sin darnos cuenta, con «mismo» y con «diferente» estamos enunciando algo que pertenece a aquéllos?.²²⁷

La respuesta de Platón a esta interrogante no deja lugar a ambigüedades: «Pero el Cambio y el Reposo no son ni lo Diferente ni lo Mismo».²²⁸ Esto quiere decir que 1) el Cambio y el Reposo *no son* lo Mismo, entendido esto en dos sentidos distintos: a) las Formas correspondientes a Cambio y Reposo no se identifican con la Forma de la Mismidad, y b) Cambio y Reposo se excluyen mutuamente (vale decir: sus «contenidos conceptuales» son antitéticos), por lo tanto *no son* lo mismo; 2) Cambio y Reposo *no son* lo Diferente: a) si el Cambio fuera *lo mismo que* lo Diferente entonces, por implicación analítica, el Cambio sería o estaría en Reposo (sería *lo diferente* de sí), y b) del mismo modo, si el Reposo fuera *idéntico a lo* Diferente, entonces, también por implicación analítica, el Reposo mismo sería o estaría en Movimiento (es decir, sería *lo diferente* o contrario de sí). Ahora bien, esta primera aproximación a la relación en términos de *koinonía* entre Cambio, Reposo, Ser, Mismidad y Diferencia adquirirá, a partir de 256 a, una mayor complejidad toda vez que lo Diferente será comprendido no sólo como lo contrario o contradictorio entre dos instancias (tales como cambio y reposo), sino también como *antíthesis*, entendida ésta en términos de «oposición» diádica o relativa: lo *diferente* a algo X no es necesariamente no-X (i. e., la contradicción «conceptual» respecto a X), sino

²²⁷ *Sofista*, 254 e-255 a.

²²⁸ *Sofista*, 255 a.

también todo aquello que se *diferencie* de X aunque no sea su contrapuesto conceptual.

Es importante tomar en cuenta que, tal y como ocurre en el pasaje de *República* 511 b-c que hemos citado líneas arriba, aquí se trata de un discurso o *logos* que, procediendo «mediante el poder [*δυνάμει*] de la dialéctica [*διαλέγεσθαι*]», se refiere exclusivamente a las Formas en sus interrelaciones mutuas. Con esto queremos llamar la atención en que no hay, *en este contexto en particular*, ninguna referencia expresa ni explícita a la relación entre el ámbito eidético y las instancias sensibles que participan de él.²²⁹

Ahora bien, frente a estas combinaciones dialécticas que hemos visto líneas arriba, Platón agrega un par más que tienen que ver, primero, con la relación entre Ser y Mismidad y, segundo, con la relación entre Ser y Diferencia. Respecto al primer caso (la relación de identidad entre Ser y Mismidad) Platón hace decir al Extranjero que si el Ser y lo Mismo fuesen lo mismo entonces se llegaría a la conclusión de que el Cambio y el Movimiento, en tanto que *son, serían* lo mismo (lo cual ya había sido declarado como absurdo e imposible): «No obstante, si ello significa que el ser [*τὸ ὄν*] y lo mismo [*τὰυτόν*] no difieren en nada, cuando al hablar del cambio y del reposo digamos que ambos existen [*εἶναι*], sostendremos entonces que ellos, en tanto existentes, son lo mismo [...] Pero esto es imposible, sin lugar a dudas».²³⁰ Respecto al segundo caso (la relación de identidad entre Ser y Diferencia) Platón desarrolla un argumento mucho más elaborado y complicado que gira en torno — una vez más — al *λέγεσθαι* o uso lingüístico de los términos en cuestión: «algunas cosas se enuncian [*λέγεσθαι*] en sí mismas y de por sí [*αὐτὰ καθ' αὐτά*], mientras que otras lo son [enunciadas] en relación con otras cosas [*πρὸς ἄλλα*]».²³¹ Esto supone que el Ser [*ὄντων*]²³²

²²⁹ Que en este contexto no haya de manera *patente* ninguna indicación que permitiese interpretar el juego dialéctico entre las Formas como un intento de establecer un vínculo entre éstas y las instancias sensibles que participan de las mismas no significa que, a diferencia de lo que ocurre en el pasaje de *República* al que nos hemos referido en la nota anterior, no se dé de manera *latente* vínculo alguno entre el ámbito eidético-inteligible y el ámbito de lo fenoménico-sensible. Como veremos más adelante, nos parece que una de las grandes apuestas del *Sofista* —y esta no es la razón menor por la que hemos decidido detenernos en analizar este diálogo— se localiza no sólo en dar cuenta (*logon didonai*) de la «existencia» relativa del no-ser (y con esto responder o refutar la tesis parmenídea) sino también en resolver una serie de cuestiones que conducen hacia una comprensión más aguda y sutil del *kosmos* eidético y con ello proporcionar herramientas conceptuales que permitan ir matizando el *chorismós* entre lo inteligible y lo sensible.

²³⁰ *Sofista*, 255 b-c.

²³¹ *Sofista*, 255 c.

²³² En la traducción de N. Luis Cordero del *Sofista* se omite, sin explicación alguna, el «ὄντων» que está presente en el original griego. Por su parte Cornford, en su edición y traducción del *Sofista* a la que ya nos hemos referido, sí incluye el término griego al cual traduce por «existencia». Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 352. La omisión de «ὄντων» en la traducción al castellano no es irrelevante, nos parece que sin ésta el

se dice (al menos) de dos maneras distintas: ya sea en relación a la cosa misma o ya sea en relación con otra cosa; en ambos casos, sin embargo, se trata de instancias que *son*; la Diferencia, por su parte, es caracterizada por Platón a través de un atributo diádico o relacional: «Lo que es diferente [ἕτερον], lo es siempre respecto de otra cosa».²³³ Este carácter diádico de la Diferencia impide su identidad con la Forma o *gene* correspondiente a Ser; ἕτερον y τὸ ὄν son dos εἶδος distintos en virtud de que la Diferencia supone e implica un componente *relacional*; es decir, mientras que el Ser *se dice* tanto a lo que es en sí y por sí [ἀντὰ καθ' αὐτά] como de lo que *es* en relación con otra cosa, la Diferencia sólo resulta inteligible en el caso en que se enuncie una relación diádica. Desde esta propuesta interpretativa, resulta claro lo que el Extranjero afirma como continuación de su argumento: «Y no sería así [la relación diádica que supone la Diferencia] si el ser [τὸ ὄν] y lo diferente no fueran completamente distintos. Pero si lo diferente participara [μετεῖχε] de dos formas [εἶδοῖν],²³⁴ como el ser [τὸ ὄν], podría haber algo que fuese diferente sin ser diferente de alguna otra cosa. No obstante, ocurre que cualquier cosa que sea para nosotros absolutamente diferente, lo es por necesidad en función de otra cosa».²³⁵ Que el Ser o τὸ ὄν «participe» de dos εἶδοῖν quiere decir que tanto lo que es en sí y por sí, como lo que es en relación con otra cosa, están *incluidos* dentro del ámbito de «lo que es», y es esto precisamente lo que *no ocurre* con la Diferencia en tanto tal: el ámbito que ella abarca es siempre relacional, diádico. Un argumento por reducción al absurdo —que es precisamente el que se sugiere en el pasaje transcrito—, donde lo Diferente fuese presentado como idéntico al Ser, y considerando que este último se refiere (aunque no sólo) a lo que es en sí mismo y por sí mismo, conduciría a la conclusión de que habría Diferencia sin que ésta fuese diferente de ninguna otra cosa, lo cual es imposible puesto que la Diferencia sólo puede serlo (o sólo puede enunciarse) en relación con algo otro. De este modo: «La naturaleza de lo diferente debe ser afirmada, entonces, como una quinta forma, junto a las ya escogidas».²³⁶

La conclusión a la que llega Platón a partir de todos los entrelazamientos dialécticos

argumento no resulta del todo inteligible.

²³³ *Sofista*, 255 d.

²³⁴ No está de más señalar que Cornford traduce este «εἶδοῖν» por «carácter», con la clara intención de evitar las connotaciones «metafísicas» (y los problemas que suscitaría) que supondría traducirlo por Forma o Idea.

²³⁵ *Sofista*, 255 d.

²³⁶ *Sofista*, 255 e.

que hemos intentado reconstruir es que hay cinco «géneros mayores», mismos que admiten distintos tipos y grados de combinación y «participación»; estos cinco géneros son entonces Ser, Mismidad, Diferencia, Cambio y Reposo. Que estos «géneros mayores» sean propiamente *eîdos* o Formas nos parece fuera de toda duda, no sólo por el calificativo de «divino» o *θειον* que éstas reciben en el pasaje que hemos transcrito al inicio de este apartado donde Platón vincula el ejercicio filosófico con ese demorarse contemplativo ante lo *θειον*, sino sobre todo porque, a diferencia de las categorías aristotélicas o a la noción de concepto en términos modernos, estas Formas poseen un estatuto ex-temporáneo, suprasensible, meta-físico e *independiente* (en su constitución misma) de la *ψυχή* —si bien su captación, aprehensión o contemplación *noética* implica un proceso dialéctico que sólo puede llevarse a cabo en la *ψυχή* misma.²³⁷

Ahora bien, es precisamente en este contexto del *Sofista* que estamos analizando donde se lleva a cabo una primera vindicación onto-lógica —en el sentido de integrar en el ámbito o esfera del *ὄντος* y del *τῷ παντελῶς ὄν*— del no-ser [*τὸ μὴ ὄν*]. El procedimiento argumentativo para llevar a cabo esto toma como punto de partida la constatación del carácter eidético de la Diferencia: «Y diremos que ella [la Diferencia] atraviesa todas las otras [Formas]. Cada una de ellas, en efecto, es diferente de las demás, pero no por su propia naturaleza, sino porque participa [*μετέχειν*] de la forma [*ιδέας*] de lo diferente».²³⁸ En este pasaje (por demás esclarecedor) queda evidenciado el carácter superlativo que posee la Forma de lo Diferente al establecerse que ella está en relación con todos los demás «géneros mayores»; y esto a su vez revelará la posibilidad—frente al axioma parmenídeo— de legitimar conceptualmente el no-ser. Para mostrar cómo es esto posible, Platón toma como objeto de análisis el caso de la Forma correspondiente a la *κίνησις*, lo cual le permitirá mostrar que en ella (de manera ejemplar pero no exclusiva) tiene lugar el no-ser.

Resulta sumamente sintomático —y sobre esto ya hemos insistido— que para evidenciar que es gracias a la Diferencia que el «no-ser» adquiere pleno derecho de ciudadanía en el *kosmos* eidético, Platón recurra a la *κίνησις* como caso paradigmático de análisis. Es por esto que una pregunta que se impone en toda esta discusión es por qué Platón toma como punto de partida y de referencia para alcanzar la conclusión que afirma

²³⁷ *República*, 511 d.

²³⁸ *Sofista*, 255 e

la existencia del «no-ser» relativo el caso de la Forma correspondiente a *κίνησις*; nos parece —frente a lo que señalan autores como Ross y Cornford, que ven en el tratamiento de la oposición entre *κίνησις* y *στάσις* sólo un momento provisional en el desarrollo argumentativo del *Sofista*—,²³⁹ que la elección platónica no es baladí. La economía narrativa del diálogo no sólo permite sino que exige atender este gesto discursivo y prestarle la atención debida. Como hemos intentado mostrar a lo largo de nuestra lectura del *Sofista*, la contraposición entre *κίνησις* y *στάσις* tiene como trasfondo *metafísico* la disputa entre los que hemos sugerido denominar como *physiologoi* o «fiscalistas» y los denominados por Platón como «amigos de las Formas»; desde esta perspectiva, cabe sugerir que si el filósofo ateniense toma como objeto de análisis el caso de la *κίνησις* es debido precisamente a que en ella se juega la posibilidad de una onto-logía pluralista la cual, al incluir el Cambio o Movimiento dentro del *τῷ παντελῶς ὄν*, permitirá otorgar las condiciones que posibiliten la cancelación o, al menos, la matización del *chórismos* entre lo inteligible-eidético y lo sensible-fenoménico. Resignificación metafísica entonces de la *divisio entis* tan fuertemente apuntalada en los diálogos pre-críticos.

²³⁹ David Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 2001. pp. 136-137. Por su parte, la postura de Cornford es sumamente radical —y errónea a nuestro juicio— al negar que Movimiento y Reposo tengan en efecto alguna relevancia en la argumentación platónica. No deja de resultar sorprendente que este agudo comentarista e intérprete de Platón y de la tradición antigua —y al cual, como señala Gómez-Lobo, le debemos «la pequeña revolución copernicana en la interpretación de este dialogo [el *Sofista*]»— sostenga enfáticamente que los cinco Géneros que Platón propone en el *Sofista* sean hasta cierto punto arbitrarios y que, sobre todo, Movimiento y Reposo no cumplan ningún papel relevante en «la economía del universo». Criticando en primera instancia el origen plotiniano de lo que Cornford considera una verdadera confusión que persiste en las interpretaciones modernas de Platón, el especialista británico afirma: «La consecuencia realmente importante de la confusión con las categorías [aristotélicas] es que algunos críticos modernos, siguiendo a Plotino, encuentran un significado metafísico en el pasaje que sigue, y en particular suponen que Movimiento y Reposo son considerados ahora con referencia al papel que desempeñan en la economía del universo. No existe, empero, ninguna indicación en el texto de que alguno de estos cinco Géneros sea deducido o desprendido de algún otro. Son simplemente puestos desde el principio, como algunas (pero no todas) de las Formas importantes. Lo que se propone elucidar a continuación es la naturaleza de la Existencia, Mismidad y Diferencia (no de Movimiento y Reposo). El análisis de estas tres Formas proporcionará todos los sentidos de las palabras «es» y «no es» que estamos buscando. Con este propósito, Platón necesita otros dos términos que son contrarios y que tienen tanto la relación de Incompatibilidad como la de Diferencia. *Elige Movimiento y Reposo porque (como dice el Extranjero) si nos hemos estado ocupando de ellos no ha sido con ninguna otra intención*. Ellos figuran en la lista de términos contrarios de las aporías de Zenón, que menciona el *Parm.* 129d: “Semejanza y Desemejanza, Pluralidad y Unidad, Reposo y Movimiento y todas las demás cosas”. Cualquier otro par de Formas incompatibles serviría también. *Si Platón hubiera usado símbolos, debería haber escrito, no Movimiento y Reposo, sino A y No-A, para cada par de contrarios. Si el lector sustituye en el razonamiento que sigue a Movimiento y Reposo por estos símbolos, encontrará que su significado y conclusiones no se ven de ninguna manera afectados por el cambio. Lo que se discute es únicamente la naturaleza y significados de Existencia, Mismidad y Diferencia*». F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, op. cit. pp. 347-348. (el subrayado es nuestro).

La vinculación entre los distintos niveles discursivos del *Sofista* remiten así, por un lado, hacia una revisión de la versión pre-crítica de la doctrina metafísica de las Formas, pero, por otro lado, apuntan y abren un horizonte de problemas cuyo núcleo puede localizarse en eso que hemos señalado al inicio de este apartado: la vindicación del carácter eidético del Cambio y la defensa del no-ser relativo, referido (inicialmente), a la relación que se establece entre las Formas mismas.

Por lo que corresponde a la integración de la *κίνησις* en el *kosmos* eidético, habría que recordar que —tal y como señalamos líneas arriba— en 256a Platón sostiene respecto al Cambio que éste «existe [ἔστι], gracias a que participa [μετέχειν] del ser [ὄντος]»; ahora bien, esta primera conclusión respecto a la *κίνησις* se obtiene a través de un argumento que toma como punto de partida la constatación del carácter superlativo de la Diferencia: siendo la Diferencia una Forma de la cual «participan» cada una de los otros cuatro *eîdos mégista*, el Cambio es declarado por el Extranjero como *diferente* del Reposo y, sin embargo, pese a esta falta de *symploké* o *koinonía* entre Cambio y Reposo, el Cambio mismo *existe* [ἔστι]. El Cambio, entonces, *no es* el Reposo ni «participa» de éste. Esta no-participación y no-comunicación del Cambio respecto al Reposo conduce inevitablemente a la aporía que ya hemos señalado: la Forma correspondiente al Cambio *parecería* carecer de una de las características propias de las Formas, es decir, del Reposo. Para resolver esta (aparente) aporía habría que tomar en cuenta en primer lugar que *en la koinonía* eidética que tiene lugar *en el Sofista* ni el Cambio ni el *Reposo* se dicen ni se predicán de ninguna de las otras tres Formas mayores. El Cambio y el Reposo se comunican o «participan» —Platón mismo utiliza estas dos fórmulas— de la Mismidad, de la Diferencia y del Ser, pero es ésta una comunicación o *koinonía* estrictamente asimétrica pues en ningún momento *hay* atribución del Reposo o del Cambio a los otros tres *eîdos mégista*; en segundo lugar cabría aquí hacer una importante matización respecto al *estatuto de mégista* que poseen estos *cinco eîdos*: si Cambio y Reposo son mutuamente excluyentes y además no dan lugar a participación por parte de los otros tres géneros mayores, es necesario que se dé entre ellos una relación jerárquica en cuya cúspide estarían el Ser, la Mismidad y la Diferencia, quedando el Cambio y el Reposo en un lugar secundario. Ahora bien, ¿qué significa, dentro de la economía discursiva del *Sofista*, esta jerarquía de los *mégista gene?* y ¿qué significa, a su vez, el carácter subsidiario de Cambio y Reposo en todos estos entrelazamientos

dialécticos?

En este contexto nos parece por demás pertinente retomar la propuesta hermenéutica de G. Santas en «The Form of the Good in Plato's *Republic*»,²⁴⁰ donde el autor norteamericano distingue entre «atributos ideales» y «atributos propios» de las Formas, siendo los «atributos ideales» aquellos que son constitutivos de toda Forma *en sí misma*, tales como lo imperecedero, lo ingénito y lo eterno, mientras que por «atributos propios» Santas entiende aquellas propiedades que cada Forma singular posee (también constitutivamente) dado su propio «contenido o núcleo conceptual» —i. e., de la Justicia lo justo, de la Igualdad lo igual, de la Piedad lo piadoso, de la Belleza lo bello—: a partir de esta distinción cabría interpretar que Ser, Mismidad y Diferencia son *eídos* que expresan un caso «límite» puesto que en ellos «atributos ideales» y «contenido conceptual» se identifican plenamente: toda Forma —y es esto lo que en última instancia se deduce de los largos desarrollos dialécticos del *Sofista*— posee, se comunica o participa del Ser, de la Mismidad y de la Diferencia; es decir, toda Forma 1) *es* (se comunica o participa del Ser), 2) *es sí misma* (participa de la Mismidad) y 3) *no es* ninguna de las otras Formas (participa de la Diferencia). En este sentido, Ser, Mismidad y Diferencia son «atributos ideales» puesto que su «contenido conceptual» es constitutivo de todo *εἶδοῖν*. Pero es esto precisamente lo que *no ocurre* con el Movimiento ni con el Reposo. El Movimiento posee o participa, por supuesto, de los atributos ideales correspondientes, pero ella misma en tanto Forma *no está* en movimiento (ni, *stricto sensu*, en reposo). Otro tanto ocurre con el Reposo: en tanto Forma participa del Ser, de la Mismidad y de la Diferencia, pero en sentido estricto no puede decirse de la Forma misma que ella está en reposo, lo que está en reposo, en todo caso, son las instancias particulares *sensibles* que participan de dicha Forma.

De esto último se derivan un par de consecuencias por demás relevantes: la auto-predicación debe entenderse, a partir de lo dicho, bajo el registro de la *symploké* por parte de cada Forma en y con la Mismidad —cada Forma *es sí misma* al estar en comunicación con la Forma *ταὐτὸν*—y, por otra parte, queda claro que las Formas correspondientes a Cambio y Reposo no son en sí mismas «atributos ideales» (por esto no pueden admitir

²⁴⁰ G. Santas, «The Form of the Good in Plato's *Republic*», en *Philosophical Inquiry*, Volume 2, Issue 1, 1980. pp. 374-403.

mezcla o comunicación recíproca o simétrica con ninguno de los otros tres géneros mayores). Pero si Cambio y Reposo no consienten esta relación de *koinonía* simétrica con el Ser, la Mismidad y la Diferencia, entonces su *sentido metafísico* debe residir en otro ámbito que no puede ser sino el que corresponde al mundo sensible-fenoménico; es decir que sólo en tanto *referidas* al plano de los *eídola* o del *eídon*, el Cambio y el Reposo adquieren plena *significación* metafísica o, dicho en una terminología distinta, sus contenidos *ideales* se realizan.

Por esto, si bien, como señala Cornford, «no puede sostenerse que en este diálogo [el *Sofista*] se demuestre la posibilidad de un mundo de *eídola* que sea la imagen del mundo real de las Formas»,²⁴¹ sí puede aventurarse como hipótesis interpretativa que al incorporar Cambio y Reposo dentro del *kosmos* eidético Platón está apuntalado metafísicamente las condiciones para matizar la división y cesura entre *eînai* y *gígnesthai* —tan fuertemente marcada en diálogos como *Fedón*, *República* o *Teeteto*—, otorgando de este modo legitimación *onto-lógica* al plano de lo sensible-fenoménico.²⁴² La insistencia por parte de Platón en el *Sofista* en torno al análisis de la *κίνησις* no puede considerarse por esto como una mera etapa provisional en la argumentación que guía el diálogo (la caracterización del sofista como productor de *phantásmata*), sino que también aquí puede verse en operación —sobre todo aquí— el acto «parricida» contra Parménides: «pues si llegó a ser, no es [*εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἔστιν*]», podemos leer en el *Poema* del filósofo de Elea, y a la par de esta taxativa afirmación está la utilización de los términos *γίγνεσθαι* y *γενέσθαι* en el contexto de la defensa del carácter inmutable y «eterno» [*ἄπαστον*] del *tò òn ésti*.²⁴³ La esfera de «Lo que es» no admite, de acuerdo al apotegma parmenídeo, ni *γίγνεσθαι* ni *γενέσθαι*, excluyendo de este modo todo proceso de «llegar a ser», de «surgimiento», de advenir a(1) ser —con todas las connotaciones metafísicas que esto supone. Defender la dimensión eidética del Cambio es por esto responder de manera frontal a la estricta tesis parmenídea y, por lo respecta a la propia formulación platónica de la doctrina de las Formas, cabe sugerir que el ámbito del *tò òn* se ve ampliado en tanto no queda restringido al registro de lo eidético.

²⁴¹ F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, p. 271

²⁴² Ya hemos señalado en qué sentido debe entenderse aquí la expresión «*onto-lógico*»: como una condición que otorga carácter entitativo a lo ente.

²⁴³ Parménides, *Poema*, Fragmento 8.

En los denominados diálogos medios—tal y como hemos intentado mostrar— el ámbito de lo ente, de lo *verdaderamente ente* [*tò alethôs ón*] es exclusivo del *kosmos* eidético, quedando el ámbito de lo sensible-deviniente en una posición decididamente ambigua respecto a su estatuto onto-lógico. Como bien señala Aubenque: «En términos platónicos [...] cabe constatar que, en los diálogos de la madurez, “ente” (especialmente en el plural *onta*, pero también en el singular *on*) designa las ideas, el mundo de las ideas y solamente ese mundo: *tà onta* significa en la *República* a las ideas, no las cosas o los objetos, como decimos hoy, sino las ideas».²⁴⁴ Por nuestra parte, lo que nos interesa mostrar con esto es que en el *Sofista* se abre la posibilidad —no tematizada expresamente en el diálogo— de vindicar el *carácter entitativo* de aquello que pertenece al *γίνεσθαι* y a la *γένεσις* y a la vez enfatizar que tal vindicación no cancela el carácter eterno, imperecedero e ingénito de las Formas.

Ahora bien, nos parece que es en función de esto que puede interpretarse la inclusión de lo Diferente y de la Mismidad como dos Formas que *otorgan inteligibilidad* (operan como condiciones de posibilidad) no sólo a la mezcla o *symploké* de las Formas entre sí, sino que también permiten responder a la objeción planteada en el *Parménides* respecto a las consecuencias que se derivan en la autopredicación de las Formas. En el caso específico que estamos analizando, correspondiente a la *κίνησις*, Platón muestra que más allá de que tal Forma mantenga una relación autopredicativa, su dimensión *aiónica* deriva de su participación en la Forma Mismidad.²⁴⁵ En efecto, en primer lugar, ella, en tanto Forma, *existe*, puesto que participa del Ser; en segundo lugar ella es diferente de lo Mismo o de la Mismidad (la Forma *κίνησις* *no es* la Forma *ταὐτὸν*) pese a lo cual la *κίνησις* participa [*μετέχειν*] de la Mismidad o *ταὐτὸν*;²⁴⁶ en tercer lugar, el Cambio es «diferente de lo Diferente»²⁴⁷ (vale decir, el Cambio no se identifica con la Forma correspondiente a la

²⁴⁴ Pierre Aubenque, «El sentido del ser en el *Sofista* de Platón», en *Cuaderno Gris*, p. 9.

²⁴⁵ Es por esto que, más que hablar de «autopredicación», habría que decir que en el *Sofista* la relación de una Forma consigo misma se establece a través de su «participación» con la Mismidad. Refiriéndose a esto escribe Gómez-Lobo: «Para expresar la identidad de una Forma consigo misma Platón no emplea la autopredicación sino más bien una fórmula claramente distinta a ella, la fórmula de la participación en lo Idéntico con respecto a sí misma». Gómez-Lobo, «Autopredicación», *op. cit.* p. 120.

²⁴⁶ «Pero él [el Cambio] era lo mismo a causa de participar de éste», *Sofista*, 256 a. Como bien señala Gómez-Lobo, en este caso se trata de una «proposición elíptica» que exige ser leída como «El Cambio es lo mismo que sí mismo». Cf. Alfonso Gómez-Lobo, «Platón, *Sofista*, 256 e 5-6», *op. cit.*, p. 6.

²⁴⁷ *Sofista*, 256 c.

Diferencia), y por esto puede afirmarse que el Cambio es no-diferente: «[El Cambio] es, en cierto modo, no diferente [πῆ καὶ ἕτερον] y también diferente, según el argumento actual».²⁴⁸ Esto quiere decir que el Cambio no sólo es diferente de la Diferencia [ἕτερον], sino también diferente de cualquier otra Forma. Al ser diferente de toda otra Forma, el Cambio es, entonces, «diferente del Ser [κίνησιν ἕτερον εἶναι τοῦ ὄντος]».²⁴⁹ Y esta última tesis, a su vez, lleva a concluir que «el Cambio es realmente algo que no es, aunque también sea, pues participa del Ser [ὄντος μετέχει]».²⁵⁰ Se entiende, en este orden de ideas, que en la primera línea de la oración recién transcrita estamos ante una construcción elíptica, es decir, que debe ser leída en el sentido de «el Cambio es algo que *no es*, puesto que no es el Ser»; la segunda parte de la oración, por su parte, indica que la Forma Cambio «participa» del Ser o, para decirlo de manera sumamente escueta: que el Cambio *es*, entendiendo este *ésti* en su sentido existencial.

Es por esto que al tomar como ejemplo del funcionamiento dialéctico de las Formas el caso de la κίνησις, Platón está apuntando a diversos objetivos: no sólo la vindicación de la γίγνεσθαι y de la γένεσις en el ámbito de lo sensible —puesto que la κίνησις no se predica de ninguna de las otras Formas mayores y en tanto Forma sólo puede ser referida a lo sensible— sino también es ella la que le permite integrar a la Diferencia o lo Diferente dentro del *kosmos* eidético, toda vez que en ella tiene lugar o, en una expresión más adecuada, ella *da lugar* de manera ejemplar a eso que a lo largo del *Sofista* ha sido perseguido con irónica acritud: el no-ser [τὸ μὴ ὄν]. Es el Cambio o la κίνησις la que *evidencia* prístinamente la Diferencia y el no-ser pero no porque el Cambio mismo cambie —el Cambio es Lo Mismo que Sí Mismo en tanto participa de la Mismidad²⁵¹— sino porque su «contenido conceptual» exige en sí mismo la Diferencia, el diferir y el

²⁴⁸ *Sofista*, 256 c. Nótese que en el texto griego la negación en la fórmula «no diferente» está referida al predicado, no al verbo: «οὐχ ἕτερον ἄρ' ἐστὶ πῆ καὶ ἕτερον κατὰ τὸν νυνδὴ λόγον». Que la negación esté referida al predicado «ἕτερον» y no al modo verbal «ἐστὶ» implica que el Cambio, como señalamos, es diferente de lo Diferente o de la Diferencia. Consideramos por esto que la lectura adecuada de esta tesis es la que sugerimos y no la que podría derivarse en el caso de que la negación estuviese referida al verbo (i. e. «el Cambio *no es* diferente»); en esta segunda opción interpretativa podría inferirse que el Cambio, al no ser diferente, sería lo Mismo, pero precisamente consideramos que es esto lo que Platón está evitando concluir. El Cambio, en efecto, «participa» del atributo de la Mismidad, pero no se identifica con dicha Forma.

²⁴⁹ *Sofista*, 256 d.

²⁵⁰ *Sofista*, 256 d.

²⁵¹ El Cambio participa de la Mismidad y en esa medida posee un estatuto permanente y eterno. La insistencia por parte de Platón de expresar en términos de *enantíos* la contraposición entre Reposo y Cambio no afecta el carácter *aiónico* del Cambio. La confusión, a nuestro juicio, reside en identificar «reposo» con «eternidad».

diapherein. En una palabra: *temporización*. La rígida distinción metafísica entre *eînai* y *gígnesthai* va cediendo así lugar hacia una comprensión donde el «no-ser» ínsito al movimiento y al cambio adquiere plena legitimidad eidética:

Es, entonces, necesario que exista el no-ser en lo que respecta al cambio, y también en el caso de todos los géneros [*ἀνάγκης τὸ μὴ ὄν ἐπὶ τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη*]. Pues, en cada género, la naturaleza de lo diferente [*φύσις ἕτερον*], al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es.²⁵²

Ser diferente, es decir, participar de la Forma de la Diferencia implica que cada uno de los cinco «géneros mayores» se distinguen entre sí, es decir, considerado cada uno en su propia autoconstitución, *no son* ninguna de las otras Formas. Expuesto en términos sumamente breves: cada Forma *es sí misma* (lo cual implica que está en comunicación con la Forma de la Mismidad y con el Ser), pero a su vez es diferente de las otras Formas que *no son* ella. Así, cada Forma *es* (están en comunicación con la Mismidad y con el Ser) y *no-es* (participa de la Diferencia o Alteridad), entendiendo este «no-ser» siempre en términos relativos o diádicos:

Y bien: nosotros demostramos no sólo que existe lo que no es [*τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν*], sino que pusimos en evidencia la existencia de la forma [*εἶδος*] que corresponde al no-ser [*μὴ ὄντος*]. Una vez demostrada la existencia de la naturaleza de lo diferente [*θατέρου*], así como su repartición a lo largo de todas las cosas que existen —las unas en relación con las otras—, nos atrevemos a decir que cada parte suya que está opuesta a, es realmente, ella misma, lo que no es.²⁵³

El famoso parricidio contra Parménides se bifurca así en dos direcciones complementarias: por un lado la vindicación metafísica del cambio o *κίνησις* y por el otro

²⁵² *Sofista*, 256 d-e.

²⁵³ *Sofista*, 258 d-e.

la incorporación de la Diferencia o *ἕτερον* dentro del *kosmos* eidético. Nos parece que desligar estos dos aspectos de la crítica —autocrítica— de Platón hacia la doctrina metafísica de las Formas en su versión ortodoxa no permite dar cuenta de lo que ya hemos insinuado líneas arriba: en el *Sofista*, Platón, sin renunciar al estatuto *aiónico* y meta-físico de las Formas, promueve y proporciona las condiciones de posibilidad para eso que siglos más tarde, en la astronomía medieval, llegará a ser denominado como *tà phainόμενα σώζειν* [τὰ φαινόμενα σώζειν], es decir, la «salvación de las apariencias».²⁵⁴ Es este, nos parece, el sentido último de la discusión en torno a la *κίνησις*, lo cual, expuesto en términos metafísicos, dota de una mayor complejidad y riqueza la esfera del *tò pantelôs ón*, recusando de este modo la antinomia fundamental entre los *physiologoi* y los «amigos de las Formas».

2.4 *Téchne* divina y el retorno del *mythos*

El hecho de recurrir nuevamente a un mito da a entender que el origen está ya perdido y que es imposible regresar a él.

François Dastur

Entreverado con la discusión en torno a la caracterización del sofista en tanto productor de «imágenes simulativas [*φανταστικήν*]» —y con ello de juicios falsos [*δόξα τε ψευδής*] que dan lugar a engaños [*ἀπάτη*] por medio de «imágenes [*εἰδώλων*], figuras [*εἰκόνων*] y apariencias [*φαντασίας*]»²⁵⁵ —, Platón (re)introduce, en los pasajes finales del

²⁵⁴ En *Idea de la prosa*, Giorgio Agamben refiere respecto a esta fórmula que «si no del mismo Platón, la expresión proviene por cierto del ambiente de la Academia»; y señala el *locus classicus* de la misma el cual se localiza en el comentario *Acerca del cielo* de Aristóteles por parte de Simplicio de Cilicia: «Platón admite en principio que los cuerpos celestes se mueven con un movimiento circular, uniforme y constantemente regular; de este modo él les plantea a los matemáticos el siguiente problema: ¿Cuáles son los movimientos circulares y totalmente regulares que conviene tomar por hipótesis, a fin de que sea posible salvar las apariencias respecto de los astros errantes?». Giorgio Agamben, *Idea de la prosa*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2015. pp. 137-138.

²⁵⁵ *Sofista*, 260 c-d. Respecto a esto último, será gracias al *ἕτερον* (en tanto *eídos*) que Platón podrá dar solución al problema de la aporía suscitada en torno a los juicios falsos toda vez que lo Diferente supone e implica la «existencia» del «no-ser»: si el discurso (*λόγος*) exige como condición de posibilidad la combinación o *symploké* entre las Formas, el discurso falso será aquel en el que tiene lugar la Diferencia o el «no ser» (entendido éste siempre en términos relativos); en el mismo pasaje que comentamos podemos leer

Sofista, y una vez legitimada la existencia del no-ser,²⁵⁶ la disquisición en torno a las técnicas adquisitivas y productivas [*ποιητικὴν*] con que había iniciado la «caza» del sofista. En una argumentación de naturaleza regresiva, Platón hace decir al Extranjero que la *εἰδωλοποιικῆς* o «técnica de hacer imágenes»²⁵⁷ —sean éstas figurativas o simulativas— exige ser subsumida en la forma [*εἶδη*] o género correspondiente, el cual no es otro sino la «producción [*ποίησις*]», entendida ésta en términos sumamente amplios: es decir, como «toda potencia [*δύναμιν*] que llega a ser causa [*αἰτία γίγνεται*] de que fuese ulteriormente lo que antes no existía [*μὴ οὐσιν*]».²⁵⁸ No está de más señalar que esta caracterización de la *poiesis* es estructuralmente análoga a la que podemos encontrar ya en el *Banquete*: «En realidad toda causa [*αἰτία*] que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación [*ποίησις*]».²⁵⁹ La *poiesis*, en este sentido, puede interpretarse como un traer algo a la *presencia*, como un «conducir» desde lo no-presente hacia lo manifiesto y des-oculto, es decir, como un *hacer* que «posibilita [*δύναμιν*]» que algo advenga a(l) ser.

Lo relevante de esta caracterización de *poiesis* es que, en el *Sofista*, Platón, por boca del Extranjero, hace dividir toda forma de «pro-ducción» en *τὸ μὲν θεῖον, τὸ δ' ἀνθρώπινον*, es decir, en *poiesis* humana y divina.²⁶⁰ A este respecto, es por demás significativo que dicha división no esté antecedida —como ocurre, por ejemplo, en *República*— por ningún

esta afirmación hecha por el Extranjero: «lo falso [*ψευδής*] en el pensamiento [*διανοία*] y en los discursos [*λόγοις*] no es otra cosa que juzgar o afirmar el no-ser [*μὴ ὄντα*]». De manera más precisa aún: contra la tesis sofística (tal y como Platón la formula) que sostiene la imposibilidad de los discursos falsos en función de la no «existencia» del no-ser (i. e., es imposible decir «lo que no es» puesto que el no-ser no existe), en el *Sofista* el discurso (*λόγος*), —que, como señala Cornford, habría que calificar aquí de *apofántico*— es definido en términos de la combinación de nombres y verbos (combinación soportada por la *symploké* eidética) que afirman cómo *son* las cosas, por lo que el discurso falso [*ψευδής*] es definido como aquel que afirma lo que *no es* el caso como si lo fuera, dando así lugar a la *φαντασίαν* o simulación; esto es expuesto por Platón de manera taxativa precisamente en la definición que da de discurso falso: «Diciendo acerca de ti algo diferente como si fuera lo mismo, y lo que no es como si fuera, parece que, absolutamente, es a partir de una unión de este tipo de verbos y de nombres cómo se produce real y verdaderamente el discurso falso [*λόγος ψευδής*]». *Sofista*, 263 d. El discurso falso, de acuerdo con esto, sería aquel que *no* «no dice nada», sino aquel que dice algo diferente (no-ser relativo) y *engañoso* respecto de «lo que es». Como señala Heidegger: «La esencia del **ψευδής** reside en un exhibir que oculta o, como decimos, reside en un dis-torsionar» (Cf. Martin Heidegger, *Parménides*, op. cit. p. 50). Es en este sentido que el sofista es caracterizado y definido como un «simulador», es decir, un productor de *φαντασίαν* y de *phantásmata*. Cf. F. M. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, op. cit. p. 379.

²⁵⁶ «Pero ahora que se ha mostrado que hay tanto discurso como pensamientos falsos [*ψευδής*], está permitido que haya imitaciones de las cosas [*μιμήματα τῶν ὄντων*], y que de dicha disposición surja una técnica [*τέχνην*] engañadora». *Sofista*, 264 d.

²⁵⁷ *Sofista*, 264 c.

²⁵⁸ *Sofista*, 265 b.

²⁵⁹ *Banquete*, 205 b.

²⁶⁰ *Sofista*, 265 b.

preámbulo narrativo de naturaleza mítica o mitológica; la tesis de la *ποιητικῆς* humana y *divina* es formulada dentro del mismo espectro y *estatuto discursivo* que el resto de las tesis metafísicas expuestas en el *Sofista*. Es por esto que, a nuestro juicio, Grube se equivoca al afirmar que será sólo hasta *Leyes* donde Platón introduce la figura de lo divino y de los dioses fuera de un contexto mítico o mitológico: «Debe tenerse en cuenta que se trata de la primera ocasión [en *Leyes*] en que los dioses aparecen en una discusión dialéctica y no mítica». Frente a esto, tal y como estamos intentando mostrar, la inclusión de la figura de un *θεοῦ δημιουργοῦντος* en el *Sofista* aparece legítimamente dentro de la discusión dialéctica que signa la totalidad del diálogo.²⁶¹ Esto no es un detalle baladí. Como ya hemos visto, en la gigantomaquia entre los *physiologoi* y los «amigos de las Formas», Platón, una vez revisada la doctrina metafísica de las Formas en su versión ortodoxa, critica sin menoscabos y con una radicalidad sobresaliente —y quizás insospechada— las tesis «fiscalistas» que sostienen el carácter *espontáneo* de la *physis* y sus manifestaciones.

Es bien sabido —sobre todo a partir de las interpretaciones que desde diversos horizontes teóricos se han llevado a cabo en torno a la Grecia clásica y arcaica en el siglo XX— que uno de los rasgos definitorios de la tradición pre-platónica reside justamente en la centralidad que la noción/experiencia de *physis* ocupa no sólo en el ámbito de la filosofía, sino también, y sobre todo, en las distintas prácticas culturales de los griegos.²⁶² A tal punto es manifiesta esta relevancia que Heidegger, en su *Introducción a la metafísica*, puede llegar a decir al respecto: «Sabemos que el ser se manifiesta a los griegos como *φύσις*. El imperar que se manifiesta y permanece es en sí mismo también el brillo del aparecer. Las raíces verbales *φν*— y *φα*— nombran lo mismo. *Φύειν*, el brotar que se apoya en sí mismo es *φαίνεσθαι*, es decir, brillar, mostrarse, aparecer [...] *El ser es esencialmente φύσις*».²⁶³ Y sin embargo, pese a esta taxativa declaratoria, en los pasajes finales del *Sofista*

²⁶¹ Cfr. G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, op. cit. p. 263.

²⁶² En su extenso y erudito aparato crítico en torno a la edición del *Poema* de Parménides, Joaquín Llansó afirma al respecto: «es justamente la noción de *φύσις* aquello que distingue de un modo *cualitativo* el germen de la cultura griega respecto del resto de las antiguas culturas medio-orientales [...] La idea de *totalidad*, consustancial a la noción de *φύσις*, hace posible y determina enteramente el desarrollo de la cultura griega en el modo en que ésta no es ya reconocible. Está en la base —justamente *su(b)puesta*— de las nociones de tiempo y espacio en Grecia arcaica y, consiguientemente, determina, no sólo el carácter de la religiosidad griega, sino también el nacimiento de la *πόλις*, de la ciudad-Estado griega y la organización social y política que ésta conlleva». Cf. Parménides, *Poema*, Edición de Joaquín Llansó, op. cit. p. 74.

²⁶³ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, México, 2003. p. 96. (el subrayado es nuestro). En

—cuyo talante meta-físico no puede ser soslayado— Platón se enfrenta a esta comprensión de la *physis* a través de un modelo explicativo que bien podría calificarse de «tecnomorfo»²⁶⁴:

¿No diremos acaso que no es sino por obra de un dios artesano [*θεοῦ δημιουργοῦντος*] y no de otro modo, como llega a ser todo cuanto antes no existía [*γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα*], a saber, *todos los animales mortales, las plantas que crecen sobre la tierra a partir de semillas y raíces, y todos los cuerpos inanimados, tanto fusibles como no fusibles, que están compuestos en el interior de la tierra?* O, valiéndonos de la concepción y de la terminología de la multitud [...] diremos que la naturaleza los engendra [*φύσιν αὐτὰ γεννᾶν*] a partir de cierta causa automática [*αἰτίας αὐτομάτης*], producida sin inteligencia, o bien elaborada con razón y con una ciencia divina [*ἐπιστήμης θείας*], surgida de dios.²⁶⁵

La noción de un *θεοῦ δημιουργοῦντος* o «dios artesano», introducida en estos pasajes finales del *Sofista*, evidencia la profunda ruptura que Platón establece respecto a los *physiologoi* y a todo modelo explicativo de la realidad (sensible) en términos de *eclosión*, surgimiento, aparición o crecimiento. Nos parece que esto muestra, pese a la crítica a que es sometido el pensamiento parmenídeo, que Platón se mantiene en última instancia fuertemente instalado dentro de la esfera de la tradición eleática. La radical devaluación de la *physis* en tanto ésta supone un principio *generativo* inmanente a las cosas, un principio «ciego» y *espontáneo* es —bajo la interpretación que Platón hace del pensamiento de Parménides— totalmente coherente con la tesis de un *θεοῦ δημιουργοῦντος* el cual, en tanto

este mismo tenor Heidegger señala: «¿Qué dice, pues la palabra φύσις? Expresa lo que se abre por sí sólo (p. ej. el abrirse de una rosa), lo que se despliega y se inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante tal despliegue y que así se sostiene y permanece en sí mismo; en breves palabras, lo que impera <walten> en tanto inaugurado y permanente. En sentido lexical φύσειν significa crecer, hacer crecer». M. Heidegger, op. cit. p. 23. Vale la pena recordar la profunda relevancia y vindicación de la noción de «φύσις» en el pensamiento heideggeriano posterior a *Ser y tiempo*; es paradigmático a este respecto el famoso texto «La pregunta por la técnica» donde Heidegger llega a afirmar que la *physis* es esencial y primariamente *poiesis*: «También la φύσις, el emerger-desde-sí, es un traer-ahí-delante, es ποιήσις. La φύσις es incluso ποιήσις en el más alto sentido, porque lo φύσει tiene en sí mismo (ἐν ἑαυτῷ) la eclosión del traer-ahí-delante, por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración». M. Heidegger, «La pregunta por la técnica», en M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 14.

²⁶⁴ Cfr. Hans Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, op. cit. p. 52.

²⁶⁵ *Sofista*, 265 c. (el subrayado es nuestro).

poseedor de una *episteme* divina, «pro-duce» el *kosmos* sensible desde una *téchne* o un «saber-hacer»²⁶⁶ que, aun cuando no aparezca explicitado en estos pasajes del *Sofista*, supone necesariamente la contemplación de las Formas eternas: «Sostendré, de todos modos, que lo que se llama “por naturaleza” [*φύσει*] está *producido por una técnica divina* [*ποιεῖσθαι θεία τέχνη*], y, por una técnica humana, lo que está compuesto por los hombres a partir de ello. Según este argumento [*λόγον*], entonces, hay dos clases de producción [*ποιητικῆς*]: una es humana [*ἀνθρώπινον*]; la otra, divina [*θεῖον*]».²⁶⁷

Nótese que Platón insiste en que estas tesis se inscriben dentro del orden del *logos* y no del *mythos*, y más aún: dentro de un *logos* profundamente imbricado en una discusión rigurosamente metafísica. Es por esto que si bien, como ya lo hemos indicado siguiendo a Cornford, no hay en el *Sofista* tematización explícita respecto a la relación entre la esfera de lo eidético eterno y lo sensible generado y de-veniente, sí hay todo un compendio conceptual que incluye no sólo el *eîdos* de la *κίνησις*, sino también la vida, el alma y el pensamiento dentro del ámbito del *tò pantelôs ón*. Y *ad limitem*, sin ironía alguna, se agrega —sin ambages— la tesis de un «artesano divino» que pro-duce (en términos de *poíesis*) la totalidad de lo sensible-deviniente. Y habrá que tomar en cuenta que no sólo se trata de una mera producción de «imágenes» o *εἰδωλοποιικῶ* —en el sentido negativo de *simulacra*—, sino que, por el contrario, el «artesano divino» produce sobre todo «realidades [*ἀύτοποιητικόν*]».²⁶⁸ Cabe preguntar entonces: ¿Cuál es el estatuto onto-lógico de tales «realidades»? En el *Sofista* no podemos encontrar una respuesta a esta pregunta. Para esto habrá que recurrir al *Timeo* donde, a través de un dispositivo textual *sui generis*, Platón elaborará una compleja argumentación que conducirá a la caracterización del *kosmos* sensible en términos de *theos aîsthetos*.²⁶⁹ En efecto, en el *Timeo* Platón avanza hacia una caracterización *eidos-eídola* que pretende suturar, así sea parcialmente y desde el registro discursivo del *eikós logos*, el *chorismós* presente en Diálogos como el *Fedón* o *República*.

²⁶⁶ En *Introducción a la metafísica* Heidegger ha insistido en esto: «Φύσις queda restringida a partir de su oposición a τέχνη, que no significa ni arte ni técnica sino “saber”, disposición sapiente de la libre planificación y organización y el dominio sobre lo organizado [...] La τέχνη es creación y construcción, en tanto producción a partir de un saber». Cf. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, op. cit. p. 25.

²⁶⁷ *Sofista*, 265 e. (el subrayado es nuestro).

²⁶⁸ *Sofista*, 266 a.

²⁶⁹ *Timeo*, 92 c.

Asumiendo así la tesis que sostiene la datación tardía del *Timeo*²⁷⁰ —posterior en este sentido al *Parménides* y al *Sofista*— es lícito observar que en este diálogo tiene lugar la reformulación de una serie de problemas que Platón había abordado previamente, tales como la constitución de una *politeia* ideal, la estructura múltiple de la *psyché* y, sobre todo, la difícil y compleja vinculación (ya como *méthexis*, ya como *mímesis*) entre lo sensible-fenomémico y lo inteligible-eidético. Que todos estos dos problemas estén presentes en el *Timeo* no es sin embargo evidente de suyo. Una lectura precipitada del mismo tendería a suponer que el único objetivo del diálogo es caracterizar, en un discurso que presumiblemente se desliza entre el mito y la fábula, el origen y génesis del *kósmos*. Consideramos que esta sería una lectura limitada puesto que restringiría el contenido del diálogo a su aspecto «cosmológico», sin dar cuenta que éste se encuentra imbricado en una discusión de mayor calado cuyo espectro teórico queda establecido ya desde inicio de la conversación sostenida entre Sócrates, Hermócrates, Timeo y Critias. En efecto, el *Timeo* inicia haciendo una especie de paráfrasis o resumen de una conversación anterior sostenida por Sócrates y los tres personajes señalados, más uno más que en la discusión que inicia se haya ausente. En el resumen que Sócrates lleva a cabo deja en claro que en la conversación previa (de la cual el *Timeo* es continuación) se había disertado ampliamente en torno al estatuto y constitución de la *polis*, del tipo de ordenación social y de gobierno que le era conveniente, así como de temas relacionados con la división del trabajo, de los estamentos sociales y de las funciones y características de los «guardianes de la ciudad».²⁷¹ Como lo han señalado diversos especialistas, este inicio del *Timeo* sugiere una clara vinculación con las abundantes reflexiones contenidas en *República*.²⁷² En este tenor, Gómez Pin, en su

²⁷⁰ En este punto seguimos en lo esencial la postura de Cherniss: H. Cherniss, «The Relation of the *Timaieus* to Plato's Later Dialogues» en R. E. Allen (ed), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, 1965. pp. 339-377. En esta misma compilación que referimos se localiza el trabajo de Owen, quien sostiene que habría que ubicar al *Timeo* como un diálogo de madurez pero «previo al periodo crítico» de Platón. Cfr. G. E. L. Owen, «The Place of the *Timaieus* in Plato's Dialogues» en Allen (ed), *op. cit.*, pp. 313-338.

²⁷¹ Platón, *Timeo*, 17 d., Gredos, Madrid, 1992

²⁷² Entre la más importante literatura platónica que defiende la continuidad entre *República* y *Timeo* se encuentra el clásico y metódico trabajo de A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, New York, Oxford University Press, 1928. En un contexto más inmediato, junto al trabajo de Gómez Pin al cual nos referiremos más adelante, Quintín Racionero en «Logos, mito y discurso probable (En torno a la escritura del *Timeo* de Platón)» sostiene enfáticamente que «la narración cosmológica del *Timeo* constituye una introducción a un problema estrictamente político, siendo éste último, en consecuencia, quien determina la finalidad de lo que en dicha narración cosmológica se estudia». Cfr. Quintín Racionero «Logos, mito y discurso probable (En torno a la escritura del *Timeo* de Platón)» en *Cuadernos de filología clásica: Estudios*

libro *El Drama de la Ciudad Ideal* afirma que «tras el esfuerzo demiúrgico por construir un cosmos se esconde, como su fundamento, la platónica y quizás eterna aspiración a la Ciudad Ideal».²⁷³ A favor de esta interpretación también se pronuncia Quintín Racionero, para quien la conversación inicial que abre el *Timeo* «se sitúa en una perspectiva política de análisis, en la que Sócrates vuelve a presentar los rasgos de la ciudad ideal, describe otra vez la responsabilidad de los guardianes y de nuevo centra el problema de la *politeia* en la educación de la ciudadanía».²⁷⁴ La fuerte vinculación entre el *Timeo* y la *República* no es pues baladí ya que muestra con claridad cómo las problemáticas de índole cosmológicas se insertan en una discusión mayor que tiene que ver con la constitución ideal de la *polis* así como con la pregunta que interroga en torno a la naturaleza humana, a la *anthrōpos physein*.

En una interpretación que incide en la carga ontológica de la *πόλις*, Heidegger escribe: «¿Qué es la *πόλις*? La palabra misma nos pone en la dirección correcta, cuando llevamos a ella toda mirada iluminadora esencial de la esencia del ser y de la verdad experimentada por los griegos. *Πόλις* es el *πόλος*, el polo, el lugar, en torno al cual gira de una manera propia todo lo que aparece para los griegos como un ente. El polo es el lugar alrededor del cual gira todo ente y, en realidad, de tal modo que en el dominio de este lugar el ente muestra su giro y su condición».²⁷⁵ Contemplado desde esta perspectiva, consideramos que adquiere pleno sentido la tajante afirmación de Platón respecto a que el discurso del pitagórico *Timeo* expuesto en el diálogo homónimo deberá estar constituido de tal modo que «comience con la creación [generación] del mundo [*κόσμου γενέσεως*] y

griegos e indoeuropeos, N° 7, 1997, p. 136. En este mismo tenor se pronuncia F. Lisi en su trabajo introductorio al *Timeo* en la edición de Gredos, al señalar que «La estructura del diálogo depende de su perspectiva teleológica: el fin es explicar la creación del hombre para dilucidar un estado político de acuerdo con su naturaleza. Sólo en segunda instancia es el *Timeo* una cosmología. Forma parte de un proyecto político». Cfr. F. Lisi, «Introducción» al *Timeo* (ed. cit.), p. 146. Por su parte, en su monumental e imprescindible trabajo sobre el *Timeo* —del cual nuestra interpretación es fuertemente deudora— Francis M. Cornford se muestra partidario de la tesis contraria, al sostener que en realidad no existe justificación alguna que legitime la relación entre este diálogo y los contenidos programáticos de *República*. Cfr. Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997. pp. 4-6.

²⁷³ Víctor Gómez Pin, *El drama de la ciudad ideal*, Taurus, Madrid, 1995. p. 31.

²⁷⁴ Quintín Racionero «Logos, mito y discurso probable (En torno a la escritura del *Timeo* de Platón)» en *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, N° 7, 1997, p. 136

²⁷⁵ M. Heidegger, *Parménides*, op. cit., p. 116.

termine con la naturaleza de los hombres [*ἀνθρώπων φύσιν*].²⁷⁶ Es decir que el diálogo abarca un arco conceptual que va desde una problemática de índole político-moral, pasando por una disquisición cosmológica para concluir en una antropología física.

Ahora bien, si nos interesaba destacar este *introito* del *Timeo* —y la estructura general del mismo— es debido a que en este diálogo hay una confluencia de temáticas que van desde ese escenario de discusión política y moral que hemos mencionado —cuyo estatuto discursivo no ofrece mayor complejidad— hacia una cosmogonía —más que una cosmología— que discurre a manera de un relato «mitológico» —en un sentido sumamente específico y estricto que habremos de precisar más adelante— donde la transparencia del *logos* se ve enfrentada a un «resto»²⁷⁷ intransigente que disloca a su vez la propia dicotomía *mythos-logos*.²⁷⁸ Con esto queríamos llamar la atención en torno a que la dificultad del *Timeo* no reside solamente en las temáticas abordadas, sino también y sobre todo en la propia mixtura textual y discursiva que, en una complejidad que va *in crescendo*, Platón responde a la pregunta por el origen o *arché* del *kósmos*. Algo sobre lo que un larga tradición de intérpretes que van desde Aristóteles hasta Derrida han insistido y frente a lo cual se han tejido múltiples estrategias interpretativas. Por nuestra parte, y en función de los intereses que guían este trabajo, no nos detendremos a analizar el talante político y antropológico del *Timeo*, limitándonos a seguir y *reconstruir interpretativamente* las tesis platónicas en torno a la generación del mundo fenoménico, poniendo especial énfasis al estatuto discursivo que habría que otorgarle al «*mythos*» expuesto por Platón en este diálogo.

A este respecto, habría que recordar que en el libro A de *Metafísica*, al discutir la doctrina de las Formas o Ideas, Aristóteles sostiene que suponer ya una relación de participación (*methexis*) o ya la proveniencia (causal) de las cosas sensibles a través de las Formas «no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas [*ἐστὶ καὶ*

²⁷⁶ *Timeo*, 27a. El término griego que Francisco Lisi traduce por «creación» es *genéseos* [*γενέσεως*], por lo cual la traducción que consideramos más adecuada debería ser «génesis» o «generación». La utilización del término «creación» para traducir *γενέσεως* da lugar a múltiples equívocos conceptuales que van más allá de un prurito de exactitud filológica.

²⁷⁷ La expresión de «resto» o «residuo» referido a la *chóra* en tanto aquello que es irreductible a cualquier intelección y que a su vez opera como condición constitutiva del *kósmos* sensible se encuentra en Ricoeur: Paul Ricoeur, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, Siglo XXI, México, 2013. pp. 112-115

²⁷⁸ Sobre esto, Derrida ha señalado que «el pensamiento de la *khôra* excede la polaridad, sin duda análoga, del *mythos* y el *logos*». Cfr. Jacques Derrida, *Khôra*, trad. Horacio Pons, Amorrortu, Buenos Aires, 2011, p. 22.

μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς]»,²⁷⁹ e inmediatamente agrega en una clara referencia al *Timeo* platónico: «¿cuál es el agente que actúa [ἐργαζόμενον] poniendo su mirada en las Ideas?». La pregunta aristotélica resulta sumamente sugestiva no sólo por la carga polémica que hay en ella, sino porque permite identificar, como si de un negativo fotográfico se tratara, una de las razones esenciales por las que Platón introduce en el *Timeo* la figura de un *demiourgós*. Efectivamente, tal y como Aristóteles sugiere en estos pasajes, el problema de la función causativa de las Formas o Ideas exige no sólo asegurar su carácter de instancias «paradigmáticas» o causalmente *formales* (en sentido estricto de causas o principios «normativos») sino que también es necesario introducir la acción de un agente o *aitíon* que opere como causa *eficiente* de aquello de lo que genera.²⁸⁰

La lógica de la «participación» (*methexis*), o de la «pretensión», como la denomina Deleuze,²⁸¹ en tanto criterio explicativo «vertical» que va —en ascenso— de las entidades fenoménicas o sensibles hacia las instancias eidéticas (*eidos*)²⁸² de las cuales lo fenoménico «participa», no resuelve, de acuerdo a lo señalado por Aristóteles en los pasajes citados, el problema de la *generación* de lo sensible, es decir, el paso o tránsito del no-ser al ser. Dicho de manera sumamente breve: lo que Aristóteles está indicando es que las Ideas o Formas no poseen capacidad causal eficiente o productiva respecto a lo sensible. Como bien ha señalado Ricoeur a este respecto, es precisamente este problema el que sostiene en última instancia toda la disquisición del *Timeo* en torno al *demiourgós*, ya que Platón se ve obligado a «doblar la *causalidad formal* de la Idea mediante la *acción responsable* de un agente, así pues doblar la *αἰτία* por un *αἴτιον*».²⁸³

Ahora bien, este «doblamiento» del que habla Ricoeur, en tanto exigencia

²⁷⁹ *Metafísica* I, 991a 20

²⁸⁰ Una caracterización de la Ideas como «causas formales» puede encontrarse —entre otros diálogos— en el *Fedón* donde a partir de la *physeos historia* a la que Sócrates declara haberse dedicado en la búsqueda de la «causa [*aitían*] de la generación y de la destrucción» se introduce la tesis de las Ideas o Formas como «causas» que hacen inteligible aquello de lo que son participadas. Cfr. *Fedón*, 96a-101a.

²⁸¹ Gilles Deleuze, «Platón y el simulacro» en Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.pp. 255-267.

²⁸² Entre muchos otros pasajes dispersos en distintos diálogos, en el *Fedón* hay una clara caracterización de esta modalidad de «participación» de lo sensible en lo eidético-inteligible: «Conque si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones —pues me confundo con todas las demás— y me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna cosa, sino la presencia [*παρουσία*] o la comunicación [*κοινωνία*] o la presentación en ella de cualquier modo de aquello que es lo bello en sí», *Fedón*, 100 d.

²⁸³ Paul Ricoeur, *op. cit.* p. 106.

conceptual que implica introducir un agente causal eficiente o motriz para explicar la relación entre lo eidético y lo sensible-fenomémico es llevado a cabo por Platón a través de un procedimiento argumentativo sumamente complejo que va desde una discursividad de índole estrictamente ontológico-epistemológica hacia lo que será denominado como un *eikóta mython* o «relato vero-símil» a través de el cual Platón mostrará el *proceso* que tiene lugar en la generación del *kósmos* sensible.

Procediendo en términos esquemáticos, en primera instancia habría que destacar que la argumentación platónica respecto a la génesis de lo sensible dentro del *Timeo* toma como punto de partida la distinción ontológica entre lo que *es* siempre, lo in-mutable, lo *estático* y lo *deviniente*, lo sujeto a cambio y movimiento, es decir, la esfera propia de la *κίνησις*. En 29d se puede leer: «Pues bien, en mi opinión hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es [τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί]?».²⁸⁴ Con esta pregunta inicial abre Platón, por boca de Timeo, el discurso que transitará desde esta tesis propiamente ontológica hacia lo que posteriormente será denominado como un *eikós logos/mythos* o «relato probable»/«narración vero-símil». Es importante advertir e insistir, sin embargo, que el discurso de Timeo se sitúa directamente en una primera instancia en un nivel estrictamente ontológico; de manera más precisa, en la distinción —tan cara al platonismo— entre lo que es siempre en su absoluta Mismidad, y aquello otro que fluye, cambia y deviene. En este segundo caso, lo Otro *de* lo Mismo es presentado por Platón como aquello que dada su naturaleza mutable y siempre cambiante está excluido de la esfera de «lo que es». Estos dos «axiomas metafísicos», como los denomina Giovanni Reale, sugieren una fuerte tensión y distinción (establecida por Platón por otra parte en sus diálogos denominados «doctrinales») que conlleva a su vez a una diferenciación de carácter epistemológico dada la diferencia de «naturaleza» del *objeto* a conocer: «Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento (*tó nóesis metá lógou perileptón*), el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional (*tò dóxe me áisthéseos álogou doxastón*), nace y fenece,

²⁸⁴ *Timeo*, 29 d.

pero nunca es realmente».²⁸⁵ De acuerdo a lo señalado por Platón en este pasaje, hay una afinidad estructural o isomorfismo entre el «ser siempre inmutable» que puede ser comprendido y aprehendido desde un *logos legítimo* y la realidad sensible, deviniente y cambiante que resulta sólo «opinable» y no rotundamente «racional».

Se entiende, en esta secuencia de ideas, que el orden del *logos* es exclusivo de la esfera de lo Permanente e idéntico consigo mismo (Mismidad), y que el devenir propio de la realidad sensible es mero objeto de opinión (*doxa*). Ahora bien, es bajo este marco ontológico-epistemológico que se inaugura una nueva problemática, la cual gira en torno a lo que podría calificarse como una versión clásica del principio de causalidad «eficiente» y que Platón formula en los siguientes términos: «todo lo que deviene [se genera], deviene [se genera] necesariamente por alguna causa [*aitíon*]; es imposible, por tanto, que algo devenga [que una cosa sea generada] sin una causa [*πᾶν δὲ αὖ τὸ γινόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι: παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν*].²⁸⁶ En este pasaje, la reiteración de modos verbales del término *gígnomai*, así como la utilización del participio *génesis*, enfatizan de manera clara la índole del problema que Platón está abordando: se trata de la pregunta que interroga por *la causa de la causa* de lo sensible-generado, por el principio o fundamento causal-productivo de lo sensible. La especificidad de esta problemática en el contexto del *Timeo* es que aquí Platón aventura la pregunta en torno al origen o *arché* del *kósmos* sensible en tanto totalidad y no a casos singulares o particulares de generación.

Es precisamente por esto que a continuación de la formulación del principio causal referido, Platón introduce la pregunta respecto al *arché* del *kósmos*, una pregunta que es planteada en términos disyuntivos: «[hay que responder si el *kósmos* o *ouranós*] siempre ha sido, sin comienzo de la generación, o si se generó y tuvo algún inicio [*ἀρχῆς*].²⁸⁷ La

²⁸⁵ *Timeo*, 28 a.

²⁸⁶ *Timeo*, 28 a. También en este caso consideramos que la expresión «deviene» para traducir el griego «gignómenon» puede dar lugar a equívocos; una expresión en castellano más cerca al término griego podría ser «lo que adviene a ser» o «lo que llega a ser», de ahí que hallamos insertado entre corchetes modos verbales del infinitivo «generar». De acuerdo al *Diccionario Manual Griego-Latino-Español* el verbo *gígnomai* significa «ser engendrado, nacer, ser hecho». Cfr. *Diccionario Manual Griego-Latino-Español* de los Padres Escolapios, Editorial Albatros, Buenos Aires, 1943. p. 146. Cfr. Franco Ferrari, «Eternidad, tiempo y divinidad. Las implicaciones filosófico-teológicas del debate en torno a la generación del mundo en el *Timeo*», *op. cit.*, p. 61.

²⁸⁷ *Timeo*, 28 b.

respuesta de Platón a esta nueva interrogante no deja lugar a ambigüedades: «[el universo o *kósmos*] es generado, pues es visible y tangible y tiene un cuerpo y tales cosas son todas sensibles [*αἰσθητά*] y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado».²⁸⁸ En términos esquemáticos, las secuencias conceptuales que Platón está desarrollando aquí pueden presentarse de la siguiente manera: *eidōs-ser-epistēmē* por un lado, y *aístheta-generado-doxa* por el otro. Contra lo aparente, habría que precisar que aquí Platón no sólo está estableciendo una duplicidad o un dualismo metafísico, sino que también está introduciendo la exigencia de un *arché* u principio ontológico de lo *generado*, es decir que está apuntando hacia el fundamento de la generación en tanto generación. Esto es lo que significa que si lo sensible y visible «se mostró» generado, es menester una causa (*aitíōn*) de tal generación. El problema que se suscita a partir de esto es de la caracterización conceptual de esa causa o *aitíōn* como principio de realización de lo sensible-fenoménico.

Desde la perspectiva a través de la cual venimos reconstruyendo la argumentación platónica, es necesario introducir en este punto algunas matizaciones que son imprescindibles para justificar nuestra opción interpretativa. En primer lugar habría que recordar que ya desde el *Fedón* Platón había distinguido entre dos sentidos distintos de la noción de causa o *aitía*: «[hay que] distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin la cual la causa no podría ser causa»,²⁸⁹ es decir, habría que distinguir entre la causa como condición material desde y partir de la cual algo se genera y la causa como principio de movimiento (i. e.: lo que mueve) por lo cual algo llega a(l) ser. Este «llegar a(l) ser» es lo que en el *Banquete* es denominado por Platón como *poíēsis* o «producción»; en efecto, en este último diálogo leemos que la noción de *poíēsis* (*ποίησις*) indica o se refiere a «toda [cualquier] causa [*aitía*] que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser, de suerte que todos los trabajos realizados en todas las artes son fabricaciones [*ποίησεις*] y los artífices [*δημιουργοὶ*] de éstas son todos creadores [*ποιηταί*]».²⁹⁰ En el

²⁸⁸ *Timeo*, 28 b-c.

²⁸⁹ *Fedón*, 99 b.

²⁹⁰ *Banquete*, 205 b-c. En la traducción utilizada, los términos *poíēsis* y *poiēseis* son vertidos al castellano como «creación» y «creaciones», respectivamente. Nos parece que más allá de todo prurito filológico, la utilización de la expresión «creación» supone una carga semántica que no está *necesariamente* presente en la *poíēsis* griega; de ahí que hayamos modificado parcialmente la traducción utilizando, en lugar del término «creación» las expresiones «producción» y «fabricación» que, nos parece, se ajustan mejor al sentido griego.

contexto del pasaje citado, Platón habla del sentido «múltiple» [πολύ] que está inserto en esta noción de *poíesis*, la cual no se limita entonces a la mera «producción» o «fabricación» artesanal —nótese que Platón emplea, en el pasaje citado, el término «*demiourgoi*»— o a cualquier otra forma de manu-factura, sino que supone un estatuto ontológico en tanto indica el paso o tránsito del no-ser al ser. Este rango ontológico de la *poíesis*, cuyo sentido más profundo bien puede caracterizarse como un advenimiento o «un traer al ser», debe entenderse entonces en términos de movimiento o *proceso causativo*. Vinculando ahora la distinción causal que Platón propone en el *Fedón* que hemos citado líneas arriba con esta última caracterización de la *poíesis* se entiende que el principio dinámico último que posibilita el paso del no ser al ser reclama, para efectivamente ser tal (i. e., un principio causal *generativo*), constituirse en un agente *poiético* por definición no-material (la materia es aquello sobre y desde lo cual se genera el cambio, pero no el *arché* del mismo).

¿Cuál es entonces la naturaleza de este agente *poiético*? De acuerdo al modo en el que venimos reconstruyendo las tesis platónicas queda claro que dicho «agente» no puede ser la *hylé* puesto que ésta funciona sólo a modo de condición material *sobre y desde* la que se produce toda transformación. La *hylé* es aquello que es «movido» o transformado, pero no es el agente causal del cambio mismo. La *identificación* entre causa (*aitía*) del cambio y agente *poiético* o *demiourgós* es pues una condición necesaria para poder comprender a profundidad la «naturaleza» del paso del no ser al ser. En el *Filebo*, Platón se pregunta al respecto: «¿Entonces la naturaleza [*φύσις*] del agente [*ποιοῦντος*] no difiere nada más que en el nombre [*ὀνόματι*] de la causa [*αἰτίας*] y estaría bien dicho que lo agente [*ποιοῦν*] y la causa [*αἴτιον*] son uno?». ²⁹¹ La respuesta de Platón a esta interrogante es taxativamente afirmativa, lo cual implica que hay una identificación total entre el agente (*poioûn* o *demiourgós*, de acuerdo a la terminología empleada en el *Timeo*) que produce el cambio con el principio causal último que conduce «cualquier cosa» del no-ser al ser. Ahora bien, siendo, de acuerdo a lo señalado por Platón, imposible que esta *arché* del movimiento sea la mera materialidad, es menester la incorporación conceptual de un *principio intelectual*; es por esto que en el propio *Filebo*, en un pasaje posterior, Platón afirma expresamente que la

²⁹¹ *Filebo*, 26 e.

causa última del movimiento no puede ser sino el «intelecto»,²⁹² es decir, el *noûs*. En este mismo tenor, en el *Fedro* se puede leer que el principio dinámico-causal *poiético* que «se mueve a sí mismo» siendo la fuente y el origen del movimiento de «las otras cosas que se mueven» es la *psyché*, la cual es caracterizada expresamente como *arché kinéseos* o «principio de movimiento».²⁹³ Y ya en el mismo *Timeo*, en el contexto de la gesta «mítica» del *demiourgós*, Platón afirma que «el alma [*phychén*] es el único ser al que le corresponde tener inteligencia [*noûn*]».²⁹⁴ Tomando estos pasajes como referencia, queda claro que la pregunta por la *generación* [*génesin*] o pro-ducción (en el sentido de *poíesis*) del *kósmos* sensible en su totalidad no puede sino remitir a un agente causal intelectual o *noético* como principio generador. Esto es: un *demiourgós* cósmico.

Ahora bien, en este punto es necesario tomar en cuenta que tanto la tesis que distingue ontológicamente entre el plano del ser estable y permanente y aquello que está sujeto a devenir y cambio, así como el axioma causal que indica que para todo aquello que tiene un carácter sensible es condición necesaria la presencia de una causa (*aitíon*) no-material sino *noética* de su generación (*genéseos*), son premisas que si bien implican y reclaman una serie de compromisos ontológicos, en términos de estatuto discursivo se localizan en el orden del *logos*, es decir, de un discurso epistémico o por lo menos con pretensiones claramente epistémicas. No hay aquí (todavía) referencia alguna al *eikóta mython* o a alguno de sus derivados; estamos, por el contrario, ante premisas conceptuales que no exigen la introducción de ningún tipo de mecanismo discursivo suplementario (trans o supra-lógico) para su legitimación. Es precisamente por esto que la secuencia argumentativa que sigue inmediatamente a los pasajes del *Timeo* que estamos comentando Platón introduce, sin la necesidad de una mediación atenuante, la «hipótesis» de un Artífice o *demiourgós* divino en tanto agente causal del mundo fenoménico:

Acerca del universo —o cosmos o si en alguna ocasión se le hubiera dado otro nombre más apropiado usémoslo— debemos indagar primero, lo que se supone que hay que considerar en primer lugar en toda ocasión: si siempre ha sido, sin comienzo de la generación, o si se generó y tuvo algún inicio. Es generado,

²⁹² *Filebo*, 30 d.

²⁹³ *Fedro*, 245 c

²⁹⁴ *Timeo*, 46 d.

pues es visible y tangible y tiene cuerpo y tales cosas son todas sensibles y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado. Decíamos además, que lo generado debe serlo *necesariamente* por alguna causa [*ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι*]. Descubrir al hacedor [*ποιητὴν*] y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselos a todos es imposible.²⁹⁵

Si se sigue con detenimiento el orden argumentativo de Platón, la figura del Demiurgo no *pertenece estrictamente* a lo que más adelante será denominado como un *eikóta mython* [*εἰκότα μῦθον*]²⁹⁶ o «relato vero-símil»; es decir que la hipótesis de un Hacedor o Artífice (*poietén*) de *este* universo, de un Artífice o Demiurgo no es una mera «fábula», ni un «mito» situado a un nivel sólo literario, sino antes bien una proposición —cuya estatuto discursivo no por eso deja de ser altamente problemático— de naturaleza ontológica con la que se pretende dar razón de lo generado y del origen causal de esto generado: *Este* mundo sensible y tangible es generado, todo lo que es generado supone necesariamente una causa, por lo tanto *este* mundo debe tener una causa —se entiende: no sólo causa en tanto condición material, sino en tanto causa intelectual o *noética*. Esta causa «última» del *kósmos* sensible es precisamente el Demiurgo que, en la contemplación de las Formas (*eidós*) *eternas* subvierte su carácter de mero contemplador *teórico* y «pro-duce» la sensible-deviniente. Respecto a esto, en su artículo «Sobre el significado y el *status* ontológico del Demiurgo del *Timeo*», Gabriela Roxana Carone sostiene que en los pasajes que estamos comentando «Platón estaría presentando secuencialmente, en forma de una cosmogonía, lo que en realidad es un análisis de los diversos elementos constitutivos del cosmos, que serían indisociables y siempre presente en él —como vgr. *noûs* y *anáanke*, a los que, si bien por momentos e incluso por secciones el relato intenta describir aisladamente, no podemos concebir más que como operando juntos en el universo en tan éste no es sino un producto de la “composición de necesidad e intelecto” (48a 1-2)».²⁹⁷ La interpretación que por nuestra parte sostenemos en este trabajo intenta mostrar, frente a lo que señala la

²⁹⁵ *Timeo*, 28 b - c. El subrayado es nuestro

²⁹⁶ *Timeo*, 29 d.

²⁹⁷ Cfr. Gabriela Roxana Carone, «Sobre el significado y el *status* ontológico del Demiurgo del *Timeo*», en *MÉTĒXIS. Revista Argentina de Filosofía Antigua*, Vol. III, Buenos Aires, FCE, 1990. p. 35. De la misma autora: *La noción de Dios en el Timeo de Platón*, Akademie Verlag, Sankt Augustin, 2010.

autora argentina, que el proceso causal generativo del *kósmos* es una premisa que habría que interpretar *literalmente* —la justificación de esta interpretación la desarrollaremos en lo que sigue— y que lo que no admite interpretación literal es lo que sigue a esta tesis, es decir, la gesta o tarea específica del Demiurgo. Es decir que el papel del *theos* Artesano dentro del *Timeo* —el cual es presentado por Platón dentro de un esquema narrativo donde se sucede el paso de un estado caótico precósmico al *kósmos* sensible propiamente dicho— exige ser interpretado *literalmente* pese a las dificultades de orden conceptual y hermenéutica que esto genere.

Lo que nos interesa destacar, en este punto de la interpretación que estamos proponiendo, es que, tal y como lo señala Ricouer, «el demiurgo no pertenece a la parte mítica del *Timeo*»;²⁹⁸ en efecto, tal y como hemos intentado mostrar hasta aquí, la figura del *demiourgós* como causa motriz e intelectual del *kósmos* sensible se inscribe legítimamente en una discursividad de naturaleza filosófica y ontológico-epistemológica; en una discursividad, sí, que supone una lógica específica, una lógica que, por nuestra parte, sugerimos denominar *ana-lógica* en tanto toma como *analogon* el modelo de causalidad propio de toda *techné* o *poiésis demiúrgica* y como *analogado* la generación (en este sentido también *técnica*) del *kósmos* sensible.²⁹⁹ Como lo ha señalado otro profundo conocedor del *Timeo* platónico: «en el caso del demiurgo, como en el del poeta, la acción emprendida es similar. Asimismo, es natural que el productor del mundo y, especialmente, el productor del mito sean designados por el sustantivo *poiētēs*, derivado nominal de *poiéo*, indicando el sufijo —*tes* el agente. Este sustantivo, que designa al “fabricante” en general, puede también designar a la clase de fabricantes particulares, en un sentido originario o en un sentido derivado».³⁰⁰ De acuerdo a lo señalado por Brisson aquí, hay una homología

²⁹⁸ P. Ricouer, *op. cit.* p. 109.

²⁹⁹ En un trabajo dedicado a los supuestos conceptuales de la metodología foucaultiana, Giorgio Agamben propone una caracterización de «paradigma» que resulta sumamente sugerente como criterio interpretativo para dilucidar el gesto discursivo que Platón está desarrollando en los pasajes que estamos comentando; de acuerdo a Agamben, un paradigma «es un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir»; el caso singular del que se trata en estos pasajes de Platón es el correspondiente a la actividad técnica o artesanal (en su sentido griego) el cual funciona como «ejemplo singular» que permite hacer inteligible un conjunto de relaciones más vasto (el que corresponde a la cosmogénesis). Como señala Agamben, en esta modalidad conceptual-argumentativa, «el régimen del discurso no es la lógica, sino la analogía». Cfr. Giorgio Agamben, *Signatura rerum*, Anagrama, Barcelona, 2010. pp. 23-25.

³⁰⁰ Luc Brisson, *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*. Abada,

estructural entre la acción «poiética» y la acción *demiúrgica* ya que ambas suponen un proceso de «fabricación» o «pro-ducción» que, siguiendo la caracterización platónica, son modos a través de los cuales algo pasa del no-ser al ser. En este preciso sentido, la introducción dentro de la argumentación en el *Timeo* de un *demiourgós* cósmico para dar razón de la génesis del *kósmos* sensible se inserta en la propia lógica platónica respecto a la *poíesis* o «pro-ducción» causal, siendo el Demiurgo la causa (*noética*) de *este kósmos*, es decir, el *ποιητὴν* del mundo sensible y tangible.

Ahora bien, sin duda una de las problemáticas que más tinta ha hecho correr respecto al *Timeo* ya desde la Antigüedad es aquella que tiene que ver con el estatuto discursivo que habría de adjudicarle a lo que Platón denomina en este diálogo como «*εἰκότα μῦθον*» o *eikóta mython*.³⁰¹ Sin pretender dar una solución definitiva a este arduo problema, y tomando como eje rector la sugerencia interpretativa de Ricouer así como la que propone Derrida en su *Khôra*, nos parece que una lectura atenta del lugar que ocupa dentro del *Timeo* la expresión *eikóta mython* y sus derivados lingüísticos permite localizar con cierta precisión la función que desempeña esta estrategia discursiva dentro de la argumentación platónica en torno al origen del *kósmos*. En primera instancia habría que eliminar una serie de ambigüedades respecto a la utilización del término *mythos* por parte de Platón en este diálogo. Ambigüedades que provienen de la propia filosofía platónica en tanto que en ésta, como bien ha señalado Luc Brisson, se establece y funda una distinción radical entre el ámbito del discurso filosófico y la esfera del discurso mítico o mitológico. Cesura pues entre *mythos* y *logos*: «Cuando utiliza por primera vez el vocablo *mythos*, Platón lleva a cabo dos operaciones: una descriptiva y otra crítica. Con la ayuda de este vocablo describe una práctica discursiva particular, emitiendo un juicio sobre su estatuto en relación con otra práctica discursiva que se considera dotada de un estatuto superior».³⁰² Se entiende que la práctica discursiva que posee un estatuto superior para Platón es la estrictamente filosófica y que el *mythologein* es el que resulta excluido enfáticamente del

Madrid, 2005. p. 57. Subrayado nuestro.

³⁰¹ Una caracterización general de las distintas interpretaciones que en el círculo de la Academia platónica así como en el neoplatonismo grecolatino puede encontrarse en el artículo de Franco Ferrari «La filiación en la teología medioplatónica» en J. J. Ayán Calvo, P. De Navascués Benlloch y M. Aroztegui Esnaola (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo.*, *Actas de las I y II Jornadas de Estudio «La filiación en los inicios de la reflexión cristiana*, Trotta, Madrid, pp. 55-72.

³⁰² Luc Brisson, *op. cit.* p. 16.

ámbito epistémico. Ahora bien, esta cesura y censura desde el *logos* frente al *mythos* no es monolítica ni taxativa toda vez que la misma pasa por distintas facetas dentro de la filosofía de Platón; en efecto, en diversos diálogos es posible encontrar vindicaciones (si bien parciales) del discurso mítico, entendido éste como aquel «saber» compartido por una colectividad y que suscita la adhesión vía su función emotiva³⁰³ y que, como señala Eliade, «relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos».³⁰⁴ En el trabajo de Brisson que hemos citado líneas arriba, el filósofo francés enumera a detalle los distintos pasajes donde en efecto Platón vindica el papel del *mythos* en tanto instancia de persuasión ético-política. Escribe Brisson a este respecto: «Aunque sea un discurso inverificable que no presente un carácter argumentativo, el mito está investido de una eficacia mayor aún cuando transmite un saber de base compartido por todos los miembros de una colectividad dada, donde, de hecho, puede desempeñar el papel de instrumento de persuasión con un alcance universal».³⁰⁵ En efecto, en *República* y en *Leyes* es posible encontrar una recuperación de lo mítico o narración fabulada en tanto instancia de persuasión colectiva, ciertamente regulada y normada desde las directrices y supuestos del propio discurso filosófico-ontológico de Platón.

A tenor de lo expuesto hasta aquí cabrían —al menos— dos caracterizaciones del *mythos* dentro de la filosofía platónica: en una primera instancia, el *mythos* se revela como ese presunto «saber» que comparte una colectividad y que suscita la adhesión a través de su potencia emotiva y de su ascendente «inmemorial» (es esta la noción de *mythos* que Platón descalifica terminantemente en tanto se llega a identificar ya con la *pheme* o «rumor» o ya con un «relato» sin consistencia conceptual);³⁰⁶ en un segundo momento, el *mythos* es

³⁰³ «Platón presenta esta función emotiva como el efecto de un hechizo, de un encantamiento o, sencillamente, de una persuasión que suscita el placer proporcionado por la comunicación del mito a la parte más baja del alma humana. Así, Platón reconoce una eficacia al mito, y denuncia enérgicamente sus efectos nocivos, sin prohibir no obstante recurrir a ella como alternativa a la violencia en los dominios de la ética y de la política», *op. cit.* p. 24.

³⁰⁴ Mircea Eliade, «El Mito. Introducción. 1. Aproximación a una definición» en Yves Bonnefoy (dir.), *Diccionario de las mitologías. Desde la Prehistoria hasta la civilización egipcia*, Vol. I. Destino, Barcelona, 1997. p. 57.

³⁰⁵ Luc Brisson, *op. cit.* p. 164.

³⁰⁶ En *Los orígenes del pensamiento griego*, Jean Pierre Vernant señala al respecto: «El *mythos* se presenta [...] no como una forma particular de pensamiento, sino como el conjunto que vehicula y difunde el azar de los contactos, los encuentros, las conversaciones, ese poder sin rostros, anónimo, siempre evasivo que Platón llama *Pheme*, el Rumor», Cfr. Jean Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós, Barcelona, 1992. p. 17.

reabsorbido por el propio discurso filosófico y de este modo resulta vindicado en función de su carácter retórico-persuasivo en términos políticos y legislativos.³⁰⁷

Ahora bien, ¿cabría ubicar el *eikóta mython* del *Timeo* en alguna de estas dos caracterizaciones del *mythos*? Aunque la respuesta esta pregunta pudiera parecer obvia no siempre se atiende pertinentemente a lo que en términos conceptuales está en juego aquí. Tal y como estamos intentando mostrar, el «mito cosmogónico» del *Timeo* no es ni un *mythos* en sentido peyorativo ni tampoco un *mythos* político-pedagógico. Siguiendo de cerca la interpretación de Pierre Hadot en «Physique et poésie dans le *Timée* de Platon»,³⁰⁸ nos parece que con la expresión *eikóta mython* o relato vero-símil, Platón está construyendo una discursividad singular y específica que no puede con-fundirse ni con el *logos* filosófico propiamente dicho, ni con ninguna forma de alegoría mitológica en el sentido «tradicional» de esta expresión. Es por esto que, frente a la dicotomía tan cara a la literatura platónica en torno al *Timeo* entre interpretaciones «literales» e interpretaciones «alegóricas» del *eikóta mython*, consideramos que es factible sugerir una tercera vía cuya especificidad estriba en que el discursivo que Platón va elaborando después de introducir la tesis de un agente causal intelectual del *kósmos* sensible no es una totalidad monolítica y cerrada, sino que en él encontramos, como si de un *in crescendo* se tratara, una amplitud progresiva respecto a su complejidad textual y conceptual.

Siguiendo pues la exposición del *Timeo*, y habiendo legitimado la tesis de un agente causal (un *demiourgós* del *kósmos*), Platón introduce un par de tesis que se siguen directamente de eso que nosotros hemos denominado como una «lógica analógica», donde la conceptualización de la tarea *poiética* es el eje rector de la misma. En efecto, dado que toda *poiesis* supone una condición «material» y un agente *noético* o intelectual, la función *poiética* del Demiurgo que Platón describe en el *Timeo* no podría entenderse cabalmente si no se introducen una serie de condiciones y factores que expliciten que la «producción» del *kósmos* se realiza *a partir* de algo y *sobre* algo. Dos son las hipótesis que Platón aventura sobre *aquello a partir de lo cual* el Hacedor del mundo realizó su obra:

³⁰⁷ Platón, *Leyes*, 719 c- 724 a.

³⁰⁸ Pierre Hadot, «Physique et poésie dans le *Timée* de Platon» en *Revue de théologie et de philosophie*, Zürich, 1983. pp. 113-133.

Por otra parte, hay que observar acerca de él lo siguiente: qué modelo contempló su artífice al hacerlo, el que inmutable y permanente o el generado. Bien, si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno. Pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas.³⁰⁹

Siendo este mundo «el más bello de los seres generados» su Artífice no pudo menos que contemplar-inteligir el *modelo eterno*. Nótese que, en alguna medida, Platón deja un residuo de ambigüedad al presentar *lo contemplado* por el Artífice de dos modos distintos: como el modelo eterno o como lo generado mismo, es decir, ¿podría el Artífice haber contemplado lo generado para construir *este* mundo? Consideramos, a tenor de lo expuesto hasta aquí, que esta pregunta no tiene sentido alguno puesto que lo generado (el mundo) no «existe» antes de su plasmación vía la función *poiética* del Demiurgo. Como lo señala Reale «Evidentemente, no tiene ningún sentido plantearse —como han hecho algunos— este problema [...] Aquí Platón *hace un razonamiento absolutamente general* [...] En otras palabras, aquí habla en general del Artífice y de su acción y, por tanto, *de las posibilidades en general que puede tener un Artífice*».³¹⁰ En sentido estricto la «producción» de algo contemplando lo generado sólo puede llevarla a cabo un Artífice humano, tal y como Platón lo expone en *República*.³¹¹ Ahora bien, dejando de lado esta problemática es importante hacer notar que hasta este punto del diálogo-disertación de Platón, la figura del Demiurgo no rebasa el estatuto de una tesis metafísica plenamente establecida. Pero es precisamente aquí donde el diálogo adquirirá una complejidad inusitada toda vez que el orden del *logos* o razonamiento puro no podrá ser ya el criterio para explicitar la *generación* del *kósmos*. Esto es así pues el discurso que abordará la temática de la génesis del universo se moverá entre lo estrictamente *lógico* y lo meramente *probable*. La razón de esto radica en que el mundo generado por el Demiurgo es una *imagen* o copia del Modelo eterno (Forma) contemplado:

³⁰⁹ *Timeo*, 29 a – b.

³¹⁰ Giovanni Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003. p. 591.

³¹¹ *República*, 596 b – e / 597 c – e.

«es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo»,³¹² pero al ser este mundo una imagen, su captación intelectual y el discurso que versará sobre él no podrá aspirar más que a la verosimilitud y a la probabilidad. Citamos *in extenso*:

Entonces, acerca de la imagen [*peri te eikónos*] y de su modelo [*kai peri tou paradeígmatos*] habrá que establecer la siguiente distinción en la convicción de que los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican: los concernientes al orden estable, firme y evidente con la ayuda de la inteligencia, son estables e infalibles —no deben de carecer de nada de cuanto conviene que posean los discursos irrefutables e infalibles—; los que se refieren a lo que ha sido asemejado a lo inmutable, dado que es una imagen, han de ser verosímiles y proporcionales a los infalibles. Lo que el ser [*ousía*] es a la generación [*génesin*], es la verdad [*alétheia*] a la creencia [*pístin*]. Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, los dioses y la generación del universo [*pantós genéseos*], no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso [*lógos*] que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos verosímil [*eikótas*] como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que *hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana* [*physin anthropínen*], *de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable* [*eikóta mython*] *y no busquemos más allá*.³¹³

Adelantando un aspecto sobre el que insistiremos más adelante, conviene atender con cuidado lo expuesto en este pasaje. Platón justifica el carácter meramente vero-símil de su discurso apelando no sólo a la naturaleza del objeto sobre el que se pretende discurrir, sino también y sobre todo a la propia *naturaleza humana* la cual no puede avanzar cognitivamente «más allá» de un cierto límite.³¹⁴ De ahí que este pasaje resulte sumamente

³¹² *Timeo*, 29 b.

³¹³ *Timeo*, 29 c – d.

³¹⁴ En el original griego hay una re-sonancia fonética que se pierde en la traducción al castellano. *Eikón*, en tanto modo «legítimo» de *éidola* significa propiamente «símil» o «copia adecuada», mientras que *eikós*, en los distintos usos en que Platón lo emplea en este diálogo, puede vertirse como «probable», «cercano» o «verosímil». Hemos optado por recurrir a la expresión «verosímil» dado que *eikón* es «símil» (en el entendido de símil adecuado o correcto respecto de aquello de lo cual es copia). Como hemos visto, en *Sofista*, 236 a, Platón distingue en efecto entre dos sentidos distintos de *éidola*, ya como *eikón*, ya como *phántasma* (este

sugerente dado que contiene tanto una indicación sobre las limitaciones y limitantes cognitivas de la naturaleza humana, como una prescripción de carácter prohibitivo pues expresamente se señala que dado que tenemos una «naturaleza humana» es menester «aceptar el relato vero-símil y no buscar más allá». Hay pues un límite para el ejercicio lógico-dialéctico, un confín o frontera que, entre otras cosas, delata la precariedad y carencia de la naturaleza humana al pretender acceder a una serie de cuestiones que rebasan su capacidad. Por esto, en el pasaje citado se insiste en la necesidad de aceptar solamente el carácter de «relato probable» o «narración vero-símil» de cualquier discurso que pretenda avanzar una reflexión sobre el origen del universo. Insertos pues ya, en este momento del diálogo, en la esfera de lo «verosímil», la disertación del personaje Timeo continúa haciendo alusión a la *finalidad* o *telos* perseguidos por el Demiurgo al «producir» el *kósmos*. Éste está regido por el criterio de lo óptimo y de lo mejor: frente al caos y desorden de lo visible que se mueve sin reposo, el Artífice «lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél».³¹⁵ De este modo, el Artífice del Mundo ordena, con-forma e in-forma aquello que en su radical desnudez Formal no era otra cosa que desorden y caos.

Expuesto brevemente, lo que en el *Timeo* encontramos es que lo que el Demiurgo llevó a cabo fue i) con-figurar el Mundo *a partir de* la *contemplación* del Modelo Eterno Inteligible; ii) configurar el Mundo *a partir del* criterio de lo Bello y del Bien; y iii) configurar el Mundo *a partir de* la «proporción y medida» (*simetría* y *metrón*).³¹⁶ Esto último es así dada la identificación entre *proporción* y *belleza* que Platón reivindica; en efecto, una de las notas de lo bello es su justa proporción y simetría, de ahí que «el vínculo más bello [sea] aquél que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad [y] la *proporción* es la que por naturaleza realiza estos de la manera más perfecta».³¹⁷

Proporción, simetría, orden, medida, unidad. Todos estos atributos que, de acuerdo con Platón, el Artífice divino proporciona al devenir sensible es lo que caracteriza y

último término podría verse pues como «simulacro» tal y como lo sugiere Deleuze en «Platón y el simulacro», *op. cit.* pp. 205-207).

³¹⁵ *Timeo*, 30 a.

³¹⁶ *Timeo*, 53 b.

³¹⁷ *Timeo*, 31 c.

distingue la tesis platónica del origen del *kósmos* frente, por ejemplo, a las concepciones meramente «físcialistas» o «materialistas» que no alcanzan el plano de la explicación metafísica para justificar el orden y regularidad del mundo. En el *Timeo* Platón no deja ambigüedades al respecto: lo que caracteriza al Demiurgo es que éste *ordena-plasma* este Mundo en virtud de ser suprema Inteligencia (*noûs*) y de orientar su «creación» bajo el criterio del Bien y de lo Mejor. La explicación causal del origen del *kósmos* no puede pues reducirse a factores meramente mecánicos o físicos,³¹⁸ pues para que sea posible una completa y cabal explicación se requiere apelar a una Causa Inteligente:

Todas éstas [las causas meramente físicas] son causas auxiliares de las que se sirvió dios al realizar la idea [*idéan*] de lo mejor según la posibilidad. La mayoría cree que lo que enfría o calienta, solidifica y funde y cuanto produce efectos semejantes no son causas secundarias sino las causas efectivas de todo. Sin embargo, carecen absolutamente de raciocinio [*lógon*] e inteligencia [*noûn*]. En efecto, hay que afirmar que el alma [*phychén*] es el único ser al que le corresponde tener inteligencia [*noûn*] —pues ésta es invisible, mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos cuerpos visibles— y el que ama el espíritu y la ciencia debe investigar primero las causas de la naturaleza inteligente y, en segundo lugar, las que pertenecen a los seres que son movidos por otros y a su vez mueven necesariamente a otros. Por cierto, nosotros debemos actuar de la misma manera. Es necesario que tratemos ambos géneros de causas por separado las que conjuntamente con la razón son artesanas de lo bello y bueno y cuantas carentes de inteligencia son origen de lo desordenado casual en todos los procesos.³¹⁹

El Artífice o Demiurgo es pues Causa Inteligente del Mundo, artesano creador o *poetikèn*³²⁰ el cual ordena el mundo según el patrón de modelos ideales. Empero, si bien la Inteligencia demiúrgica es una condición necesaria para la constitución del mundo, no es en

³¹⁸ Gabriela Carone escribe al respecto: «Con ello comprobamos que el *theós* es un *noûs* o desempeña las funciones de un *noûs*, al que Platón por lo visto adjudica, además de un papel contemplativo de las Ideas, otro rector y causal-eficiente de orden». Cfr. Gabriela R. Carone, «Sobre el significado y el *status* ontológico del Demiurgo en el *Timeo*», *op. cit.*, p. 36.

³¹⁹ *Timeo*, 46 d – e.

³²⁰ *Sofista*, 219 a – b.

último término una condición suficiente. Hay que agregar, aparte de la Inteligencia, un principio antitético a ella, principio al cual Platón denomina en una primera instancia como «necesidad»: «El universo nació, precisamente, por la combinación de necesidad [*ananké*] e inteligencia [*noûs*]. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida a la convicción inteligente, ya que la inteligencia se impuso a la necesidad y la convenció de ordenar la mayor parte del devenir de la mejor manera posible».³²¹ El término «necesidad» o *ananké*, como antitético del ámbito de lo *noético* o intelectual, puede resultar equívoco toda vez que dicho término parecería referirse a la legalidad natural o al *logos* de una naturaleza entendida como *physis*. Es pues indispensable hacer notar que la noción de «necesidad» debe ser entendida aquí como *lo otro que* la Inteligencia (*noûs*) y los Modelos (*eidós*) eternos, es decir como *lo otro que* el orden inteligible. Esto ha sido señalado acertadamente por Gómez Pin: «Forzoso es pues reconocer la equivocidad del término [necesidad]; para lo otro que el *eidós* la necesidad es el imperio que éste ejerce sobre él; para el *eidós* la necesidad es la resistencia que en su tendencia a abarcarlo todo encuentra».³²² Y ya Taylor había puesto en claro la equivocidad que este término puede generar: «Debemos tener cuidado de no confundir la “necesidad” de que habla Platón con el Principio del orden y de la ley. Ley y orden son precisamente los atributos del mundo, cuya fuente es, en su opinión, la inteligencia; subraya que la necesidad es algo desordenado e irregular».³²³ Atendiendo a esta sugerencia de Taylor, es importante resaltar que el término «necesidad» no es el único nombre que Platón da a *lo otro que* lo Inteligible; en efecto, a lo largo del *Timeo* podemos encontrar las denominaciones «causa errante»,³²⁴ «receptáculo», «nodriza»³²⁵ y «espacio»³²⁶ o *chóra*. Ahora bien, lo que justifica esta diversidad de de-nominaciones es que ninguna es capaz de captar propia e *inteligiblemente* a su «objeto». De ahí que la exposición discursiva en torno a la *chóra* sea calificada a su

³²¹ *Timeo*, 48 a.

³²² Cfr. Víctor Gómez Pin, *op. cit.*, p. 47.

³²³ A. E Taylor, *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1968. p. 703 (citado por Giovanni Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003. p. 605). También Cornford, en su excelente comentario al *Timeo*, ha puesto de relieve que el término «necesidad» en el *Timeo* debe interpretarse como lo antitético a todo principio teleológico, y como la «antítesis de la legalidad natural». vid. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, *op. cit.* p. 171.

³²⁴ *Timeo*, 48 b.

³²⁵ *Timeo*, 49 a.

³²⁶ *Timeo*, 52 b.

vez como una «exposición rara y desacostumbrada»³²⁷ puesto que hay para Platón una afinidad estructural —isomorfismo— entre los discursos y aquello que explican: «Los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican».³²⁸ De este modo, aquella otra condición que se requiere para dar cuenta del origen del *kósmos*, i. e., la *chóra* o receptáculo sobre el cual y en el cual el Demiurgo realiza su función plasmadora, no es asequible por medio de un razonamiento riguroso. Hay que tomar en cuenta que la *chóra*, como aquello *en lo cual* se «produce» lo deviniente-sensible posee un estatuto que podría ser denominado como pre-ontológico; la *chóra* es lo literalmente pre-fenoménico, lo informado, lo des-ordenado que en su radical irreductibilidad al *eidós* no participa de Forma alguna y se devela como lo Otro absoluto con respecto a la Inteligencia.

La *chóra* no es «esto», ni «aquello» pues no posee *determinación* alguna, y de ahí que su posible «captación» sólo pueda llevarse a cabo a partir de lo que Platón denomina como un «razonamiento bastardo».³²⁹ Sólo desde un *logos* espurio [*logismô nothô*] que discurre bajo la sombra de la in-estabilidad es posible exponer discursivamente aquello que se encuentra radicalmente excluido de la ecuación *eidós-logos*.³³⁰ Lo pre-existente a la función *poiética* del Demiurgo se encuentra pues en el extra-radio de la *formalidad* eidética. La *chóra* aparece por ello en el discurso cosmológico que Platón pone en boca de Timeo como el signo plástico y sensible de lo in-determinado, de lo que no es, no ha sido ni llegado a *ser*; es éste pues el polo antitético a la Inteligencia, la sombra conceptual que, a modo de *espacio matricial*, acoge las huellas que el Demiurgo plasma sobre ella, «persuadiéndola» para in-formarla. Como lo señala Eugenio Trías: «Esa Inteligencia se halla siempre, en el gran Platón tardío, adelantada y anticipada por algo que parece siempre pre-existirle.[...] La ordenación de la inteligencia artesana o artística deberá “persuadir” a una potencia alógena, llamada *jóra*, concebida como “nodriza de huellas” y como ámbito matricial respecto a toda fundación de ciudad o de *cosmos*».³³¹

³²⁷ *Timeo*, 48 d.

³²⁸ *Timeo*, 29 b.

³²⁹ *Timeo*, 52 b.

³³⁰ Pero también, y sobre esto ha insistido Derrida, una ecuación ajena a la «lógica» que distingue entre *mythos* y *logos*. El ensayo de Derrida intitulado enfáticamente *Khóra* es una lectura-interpretación de este «elemento» que se encuentra en el extra-radio de toda lógica y de cualquier logicidad. Cfr. Jacques Derrida, *Khóra*, op. cit.

³³¹ Eugenio Trías, «Presentimiento de la ciudad fronteriza (sobre la *Politeía* de Platón)» en E. Trías, *El hilo de la verdad*, Ediciones Destino, Barcelona, 2004.

La profunda intuición metafísica de Platón no deja de ser sorprendente: para dar cuenta de la realidad sensible y del origen del *kósmos* no basta con la Inteligencia-Demiurgo y con el mero devenir, sino hay que suponer además *aquello en lo que deviene lo que deviene*: «Ciertamente, ahora necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene [*gignómenon*], aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene».³³² Tenemos pues tres instancias distintas: ser o *eidós*, la generación (*gignómenon*) y la *chóra*. Esta última, como ya hemos señalado, sólo es parcialmente aprehensible por un «razonamiento bastardo» e indirecto dada su *naturaleza* estrictamente a-morfa:

Concluamos que la madre y receptáculo de lo visible devenido y completamente sensible no es ni la tierra, ni el aire, ni el fuego ni el agua, ni cuanto nace de éstos ni aquello de lo que éstos nacen. Si afirmamos, contrariamente, que es una cierta especie (*eidós*) invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocaremos.³³³

Conviene que nos detengamos en este pasaje pues contiene una serie de expresiones de suma importancia. En primer lugar el uso del término «especie», Forma o *eidós* para designar a la *chóra* parece resultar altamente problemático dado lo expuesto líneas arriba, y dado que Platón mismo indica expresamente refiriéndose a la *chóra* que «es necesario que se encuentre *exento* de todas las formas lo que ha de tomar todas las especies en sí mismo».³³⁴ Parecería pues que nos encontramos ante una contradicción que podría ser resulta aludiendo a la ambigüedad y la amplia gama semántica del término *eidós* en los diálogos platónicos. Es decir, podría argüirse que, como señala Gómez Pin, «el término *eidós* dobla su significación técnica de otra que lo hace sinónimo de clase o especie en el sentido más vago de estas expresiones. Aplicado al receptáculo, *eidós* ha de tomarse siempre en su significación más imprecisa».³³⁵ Consideramos sin embargo que esta no es

³³² *Timeo*, 50 d.

³³³ *Timeo*, 51 a – b.

³³⁴ *Timeo*, 50 e. Subrayado nuestro.

³³⁵ Víctor Gómez Pin, *op. cit.* p. 53. Es importante subrayar que Gómez Pin no asume la tesis expuesta en el pasaje como propia, sino más bien como un ejemplo de lo que un «platónico ortodoxo» diría. La propuesta

una salida viable para resolver el problema señalado, toda vez que unas líneas después de denominar a la *chóra* como una «cierta especie (*eidos*)», Platón insiste en señalar que ésta (la *chóra*) participa, de una manera «paradójica» y «difícil de comprender» de lo *inteligible*. Así pues, la posible contra-dicción señalada antes parece encontrar un apoyo más firme; es decir, bien podría sostenerse que aquí Platón ha incurrido en una flagrante y crasa contradicción que, entre otras cosas, des-legitima el orden de su discurso. Pero interpretar de este modo lo expuesto por Platón en torno a la *chóra* es sólo muestra de ceguera y de una lectura precipitada y poco atenta. Para decirlo brevemente: no hay contra-dicción, puesto que *ésta sólo es tal* en la esfera de la «inteligencia» y del «razonamiento verdadero»,³³⁶ y, posiblemente, dado que el mundo sensible deviniente es copia o imagen de lo Inteligible, también en éste podría hablarse de contra-dicción. Pero en el caso de la *chóra*, dado que ésta pre-existe a toda de-terminación *lógica* o racional, siendo así que se trata más bien de lo *a-lógico*, de lo que carece de *logos*, hablar de contra-dicción al discurrir en torno a ella no tiene sentido alguno. Es importante hacer hincapié en que en el transcurso del *Timeo*, y de manera específica al abordar el tema de la *chóra*, Platón insiste en que el discurso que verse sobre ella habrá de carecer de la apoyadura tanto del razonamiento verdadero como de la percepción sensible y que sólo a través de «un razonamiento bastardo», de un «mito vero-símil»,³³⁷ de una «exposición rara y desacostumbrada» y de un «discurso poco habitual»³³⁸ y «creíble con dificultad»³³⁹ se podrá lograr alguna aproximación hacia la categoría matricial de la *chóra*.³⁴⁰ El recurso al mito vero-símil, entendido éste en el sentido de narración o «relato aproximado», es pues la única vía posible para ex-poner y expresar lo que no puede ser e-videnciado por medio del *logos*: «Precisamente porque es *informe*, resulta oscuro, difícil de comprender y de captar, *porque*

del autor español se enfoca más bien hacia una crítica ante «el retorno a la ortodoxia» que Platón lleva a cabo en el *Timeo* «tras un momento de apostasía y de crisis» expresado en el *Sofista*.

³³⁶ *Timeo*, 51 e.

³³⁷ *Timeo*, 68 d.

³³⁸ *Timeo*, 53 c.

³³⁹ *Timeo*, 52 b.

³⁴⁰ En *Khôra*, Derrida ha señalado a este respecto que el discurso respecto a la *chóra* excede o sobrepasa el propio sentido de vero-similitud del *eikóta mython*: «¿cómo inscribir, como situar en él [en el discurso vero-símil] el discurso sobre *khôra*? Este tiene, sin duda, un momento inscriptivo, pero se refiere también a un lugar de inscripción acerca del cual se dice con claridad que excede o precede, en un orden por lo demás a-lógico y a-crónico —y asimismo anacrónico—, las oposiciones constitutivas de lo mito-lógico como tal, del discurso mítico y del discurso sobre el mito». J. Derrida, *op. cit.* p. 58.

la comprensibilidad implica estructuralmente la determinación formal».³⁴¹ En suma: Platón recurre al *eikóta mython* por ser este el único medio para expresar lo que está «más allá» de toda *determinación formal*, y un saber que pretendiese traspasar esta frontera no sería posible dada nuestra naturaleza humana.

A partir de esto queda claro por qué el Demiurgo es presentado por Platón como un Artífice o artesano que «produce» el mundo: todo arte productivo (*poietikèn*) es un pasar del no-ser al ser o, de una manera más radical, de la in-existencia a la existencia, y precisamente por ello este mundo es obra, «creación» de un supremo Artífice, puesto que sobre lo pre-existente (la *chóra*), a modo de material moldeable, ha impreso la huella de los Modelos eternos a través de la mediación numérico-geométrica: «Antes de la creación, por cierto, todo esto *carecía de proporción y medida*. Cuando dios se puso a ordenar el universo, *primero dio forma y número*».³⁴² Sobre lo desmesurado, in-forme e ininteligible (lo *que no es* ni siquiera en el rango de *eídola* de algo), el Artífice conformó el universo, haciéndolo tan «proporcionado y armónico como le fue posible».³⁴³ Orden, belleza, medida y proporción son así para Platón los caracteres de *este* mundo *poética o técnicamente creado* —en el entendido de que se trata de un sentido sumamente amplio y profundo de *techné*, ese sentido que hunde sus raíces en el horizonte del pensamiento griego y que Platón conceptualiza en distintos diálogos. Ahora bien, en esta exposición de las tesis platónicas contenidas en el *Timeo* se pone en evidencia que la sola actividad demiúrgica no es una explicación suficiente para hacer *inteligible* el origen del *kósmos*: lo Otro del Demiurgo, esa *chóra* literalmente ex-céntrica al orden del *logos*, taxativamente indiferenciada y absolutamente «deviniente» —un «devenir» distinto al sensible toda vez que carece de toda medida o *metrôn*— posee una carga ontológica lo suficientemente potente como para limitar la *potentia* del Demiurgo. Blumenberg ha escrito a este respecto: «El Demiurgo platónico no es todopoderoso, se encuentra con la materia de la que se va a servir para su obra como algo ya dado de antemano, como un caótico sustrato de origen desconocido; y tiene que confiar en la fuerza de la razón, en la cual ha delegado la

³⁴¹ Giovanni Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, op. cit. p. 614.

³⁴² *Timeo*, 53 b.

³⁴³ *Timeo*, 69 b.

confección de su obra».³⁴⁴ El Demiurgo no es causa ni de la *chóra* ni de las Ideas o Formas: limitado «hacia arriba» y «hacia abajo», el Demiurgo es propiamente un *poietikèn*, que trabaja «técnicamente» modelando, en la contemplación de las Formas o *theoria eidética*, el *kósmos* sensible. Grube ha señalado respecto a esto que, aún cuando el discurso del *Timeo* suponga un talante mítico, ni siquiera en éste está presente la idea de una *creatio ex nihilo*: «Pero, sea de esto lo que sea, es importante para nosotros observar que, incluso dentro del mito mismo, el demiurgo o dios no es el autor de las Ideas *en ningún sentido*».³⁴⁵ Esto es cierto, sin embargo habría que agregar a esta afirmación de Grube que **si bien el Demiurgo platónico no es autor de las Ideas tampoco lo es de la *chóra*, eso Otro literalmente ex-céntrico al registro del *concepto*, re-trazada respecto a toda fenomenalidad, taxativamente in-diferenciada y absolutamente «deviniente» que, paradójicamente, posee una carga «ontológica» lo suficientemente potente como para estremecer la fuerza del mismo *logos*. La metafísica platónica se ve enfrentada así a un «resto» inconceptuable, in-figurable, no tematizable, refractario a toda logicidad y a toda impleción (*erfüllen*) y que, habitando en los márgenes de todo discurrir dialéctico y dia-lógico, *fractura la posibilidad misma del aseguramiento definitivo de lo ente*. Frente al domesticado Otro (*héteron*) que Platón rehabilita para el *kosmos* eidético en el *Sofista*, la *chóra* alude —siempre bajo el signo del enmascaramiento del *eikós mythos*— a una alteridad ab-soluta como condición necesaria para la constitución del mundo sensible. Como escribe Heidegger: «Además de ocultación, de acuerdo con los modos de distorsionar y desfigurar, prevalece un ocultar que aparece en la esencia de la muerte, de la noche y de todo lo nocturno, de la tierra y de todo lo subterráneo. Dicho ocultar impregna el ente como un todo, desde lo primero hasta lo último».³⁴⁶ En este sentido, la metáfora *heliológica* presente en el «más allá del ser» o *epékeina tes ousías* de *República*, encuentra su contraparte (aquí literalmente infra-física) en la *chóra* in-conceptuable, insondable y alógica, misma que se desliza como un *sol negro* en el corazón mismo del platonismo. La metafísica occidental, pensada en la proximidad de su origen, exhibe así, en un centelleo, un núcleo de opacidad onto-lógica ante el cual, como sugiere Platón, quizás sólo la**

³⁴⁴ Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008. p. 27.

³⁴⁵ G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, p. 251.

³⁴⁶ M. Heidegger, *Parménides*, op. cit., p. 99.

plasticidad del *mythos* puede tener cabida. Es por esto precisamente que consideramos pertinente defender que, dentro del platonismo, no sólo cabe hablar de la *eternidad* referida exclusivamente a las Formas, sino también a la *chóra* en tanto «condición» *sempiterna* que el propio discurso cosmogónico y ontológico exige para otorgar pleno sentido a la constitución del *kosmos* sensible-fenoménico. La filosofía platónica supone así una complejidad mayor que rebasa la mera división entre lo sensible y lo eidético, asumiendo ese resto in-forme gracias al cual tiene lugar la *clausura* del inquirir metafísico.

3. Agustín y la promesa de lo eterno

La vida verdadera es aquella
que es a la vez eterna y feliz
Agustín

No hay lenguaje sin la
dimensión performativa de la
promesa.
J. Derrida

Más allá de su manida insistencia, más allá de su repetición en contextos y horizontes de sentido diversos, el apotegma hegeliano que anuncia la vinculación irrestricta entre pensamiento y «temporeidad» no deja de resultar una potente sugerencia conceptual desde la cual tematizar las complejas imbricaciones entre filosofía e historia: «la filosofía es su propio tiempo [*Zeit*] comprendido en pensamientos [*Gedanken*]». ³⁴⁷ Tal y como lo señala Hegel en este pasaje tantas veces citado, la «traducción» en términos conceptuales del propio tiempo [*Zeit*] o de la propia época manifiesta el carácter *histórico* de todo genuino ejercicio del pensamiento. O dicho de otra manera: es el propio *tiempo* o la propia *época* la que se expresaría indefectiblemente en las tareas del pensar, en ese trabajo del concepto que coagularía y, presumiblemente, haría transparente su propio *hic et nunc*. La aparente obviedad de esta tesis no deja de resultar sin embargo problemática: el propio tiempo y su traducción conceptual no siempre suponen una relación de continuidad plena, como si se tratase de una mera vinculación causal inmediata. Por el contrario, el pensamiento, el trabajo del concepto, es muchas veces una versión (o acaso una profunda per-versión) que disloca las líneas dominantes —socioculturales y sociopolíticas— de su propio horizonte temporal. Y quizás sea en esta segunda modalidad de las relaciones entre la filosofía e historicidad la que efectivamente presente y haga manifiesto, a través de ese ejercicio radical del pensamiento que no dimite frente a los discursos dominantes, lo que en el «propio tiempo» aparece encubierto por las modas discursivas al uso.

La tesis hegeliana, sin embargo, nos conduce aún más allá de esta última posibilidad: ostenta, en su radicalidad, la relación entre filosofía e historia, entre concepto y

³⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 2015. p. 19.

temporalidad. Si en el contexto de la filosofía antigua, la *episteme* —tanto en Platón como en Aristóteles— se mostraba refractaria al horizonte del tiempo —y en esta reticencia fundaba en última instancia su genuina posibilidad discursiva— la admonición hegeliana sólo puede ser plenamente esclarecida desde ese otro *ethos* que hunde sus raíces en una comprensión de la *temporalidad* en términos lineales y con una dirección teo-cósmica unívoca.³⁴⁸ Algo que Karl Löwith ha señalado de manera enfática al tematizar la comprensión hegeliana de la historia: «Esta concepción occidental de la historia, que presupone una dirección irreversible hacia una meta futura, no es exclusivamente “occidental”. Es una representación específicamente bíblica: la historia se dirige hacia un fin último, y es conducida por la providencia de la voluntad divina».³⁴⁹ Más allá del carácter «reduccionista» que podría imputársele a la aseveración de Löwith, nos parece que ésta acierta —y sobre esto queremos hacer hincapié— en el ascendente teológico-filosófico judeo-cristiano que impregna la consideración hegeliana del tiempo y de la historia. Y esto con el propósito expreso y explícito de indicar —a título provisional— la pregnancia de la comprensión judeo-cristiana del tiempo y de la «historicidad»³⁵⁰ para la tradición del pensamiento filosófico occidental. Una comprensión que si bien se gesta en el marco de cierto judaísmo,³⁵¹ alcanza su mayor expresión en ese virulento denuesto que Agustín de Hipona emprende contra el carácter cíclico del tiempo ínsito al «paganismo». En este sentido, nuestro propósito en esta segunda singladura es mostrar ese carácter disonante o

³⁴⁸ En «El mito del fin, Sobre el mesianismo judío», Donatela Di Cesare ha señalado al respecto: «Quizás esté aquí una de las principales diferencias entre el mito griego y el mito judío: en el *tiempo*. Porque en el mito griego el tiempo, a partir de un pasado que incluye el presente, es un factor accidental; en el mito judío el mito asume un valor esencial y es, por el contrario, el contenido mismo del mito». Cfr. Donatela Di Cesare, «El mito del fin, Sobre el mesianismo judío», trad. Carlos Vitale, en Francisco Díez de Velasco y Patxi Lanceros (eds.), *Religión y mito*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2010. p. 44.

³⁴⁹ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. Norberto Espinosa, Katz, Buenos Aires, 2007. p. 74.

³⁵⁰ Quizás no está de más recordar que la propia interpretación de lo *histórico* —como *historiam rerum gestarum*— se funda ella misma en los presupuestos teológicos otorgados por la tradición judeo-cristiana. Baste leer, por ejemplo, lo señalado por Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: «Pero el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosamente el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido. Nuestro fin debe ser conocer esta sustancialidad, y para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos». Y más adelante agrega: «En la idea se conserva eternamente lo que parece haber pasado. La idea es presente; el espíritu es inmortal». Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1997. pp. 45 y 149. Subrayado nuestro.

³⁵¹ Cfr. Carlos Blanco, *El pensamiento de la apocalíptica judía*, Trotta, Madrid, 2013.

«intempestivo» que el discurrir agustiniano —considerando a éste como el pensador que se sitúa excepcionalmente en el *limes* entre la antigüedad y la cristiandad— supuso dentro de la *Weltanschauung* propia del horizonte greco-romano.

Bajo esta perspectiva, en lo que sigue intentaremos tematizar conceptualmente la comprensión agustiniana de lo eterno y de la Providencia tomando como referente fundamental las discusiones y argumentos que el pensador africano desarrolla en *De civitate Dei*, un texto cuya factura es imposible desligar del horizonte de sentido histórico-cultural dentro y desde el cual se gesta.³⁵² En efecto, como es bien sabido, el *De civitate Dei* es un trabajo cuya constitución es abierta y expresamente polémica, motivado en última instancia por la necesidad de trazar un *límite* definitorio entre las tradiciones «paganas» y eso que san Agustín denomina como «los tiempos cristianos».³⁵³ Se trata pues —dicho de manera sucinta— de un tejido textual gestado en abierto y expreso debate frente a ese conjunto y conglomerado de dispositivos práctico-discursivos que, en una caracterización que pretende no ser valorativa, bien cabría calificar como «pagano-mitológicos». La relevancia del *Civitate Dei* al respecto es incuestionable: no se trata sólo de uno de los textos definitorios de san Agustín —ese «primer filósofo cristiano»,³⁵⁴ «el primer teólogo cristiano de la historia»,³⁵⁵ «el primer filósofo netamente occidental»³⁵⁶— sino también de un texto que *funda* y decide en torno a la definitoria distinción entre lo «pagano-mitológico» y lo cristiano. Un texto, pues, no sólo de interés puramente teológico, sino también, y sobre todo, de implicaciones y consecuencias de naturaleza «teológico políticas»³⁵⁷ de muy largo alcance.

³⁵² Para una caracterización pormenorizada del contexto biográfico y cultural de san Agustín durante los años que dedica a la escritura del *De civitate Dei*, vid. F. Van der Meer, *San Agustín. Pastor de Almas*, Herder, Barcelona, 1965. pp.61-81.

³⁵³ A todo lo largo del *De civitate Dei* san Agustín hace uso de esta expresión con la clara intención de establecer una diferencia no sólo temporal sino sobre todo cualitativa respecto a un presumible «pasado» que se considera «superado». Respecto a lo que implica esta «superación» y los supuestos que la sostienen discutiremos a detalle a lo largo de este capítulo.

³⁵⁴ Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, trad. Agustín Serrano de Haro, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009. p. 11.

³⁵⁵ Jacob Taubes, «Nachman Krochmal y el historicismo moderno», *op. cit.* p. 79

³⁵⁶ Patxi Lanceros, *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*, Abada, Madrid, 2014. p. 63

³⁵⁷ No está de más recordar que la denominación «teología política», más allá de su implantación en el debate filosófico contemporáneo a través la famosa obra de Carl Schmitt *Teología política*, se encuentra por primera vez en la *Antiquitatum rerum humanarum et divinarum libri XLI* del polígrafo romano Marco Terencio Varrón. Cfr. Jan Assmann, *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, Abada, Madrid, 2015. pp. 11-14.

Si asumimos, con Rüdiger Safranski, que san Agustín ocupa el lugar de fundador de «la tradición cristiana»,³⁵⁸ el papel del *De civitate dei* no puede ser soslayado en cualquier intento de comprensión hermenéutica de la tradición «cristiano occidental»; esa tradición cuyos contenidos programáticos — pese a algunos momentos lúcidamente críticos de la Modernidad europea— siguen operando —con más o menos fortuna o infortunio— en nuestros haberes y hábitos práctico-discursivos.

En lo que sigue intentaremos llevar a cabo una exégesis textual —una *textimmanente Interpretation*— del *De civitate Dei* y de algunos pasajes de *Confesiones* con la finalidad expresa de recrear interpretativamente los argumentos y tesis agustinianas en torno a su comprensión de lo eterno, de la Providencia y al componente soteriológico que se deriva de la misma. Previamente a esto, nos detendremos a revisar someramente la antítesis conceptual y estructural entre la comprensión mítica-pagana del mundo y la versión judeo-cristiana del mismo —léase *Paulina*—, esto con la finalidad de mostrar la profunda escisión que supuso en la Antigüedad tardía la aparición del cristianismo. Pues, tal y como señala Hannah Arendt refiriéndose a los ascendentes conceptuales y teológicos de Agustín: «Claro que “cristiano”, por su parte, nunca significa más que “Paulino”, ya que, como el propio san Agustín deja dicho en las *Confesiones*, la orientación religiosa de su vida y su pensamiento, en la medida en que es efectivamente tal y no meras influencias griegas neoplatónicas, proviene ante todo de Pablo».³⁵⁹ La tesis que nos proponemos defender a lo largo de este capítulo es que san Agustín elabora conceptualmente una comprensión del tiempo en términos lineales en vistas a una consumación última (*éscaton*) y de este modo desarticula la versión circular de la temporalidad propia de la tradición griega pre-cristiana. Siendo *la promesa de lo eterno* lo que signa en última instancia la *Grundstimmung* del pensador africano.

3.1 Providencialismo y escatología

Si bien, como señala Giorgio Agamben, la denominada «historia de la salvación» — enclave decisivo en la comprensión providencialista cristiana— puede interpretarse como

³⁵⁸ Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, México, 2010. p. 31.

³⁵⁹ Cfr. Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 16.

un epifenómeno de una problemática más vasta —aquella que intenta dar respuesta al teologúmeno trinitario—, una lectura más atenta no puede menos que reconocer una limitación en la exégesis *genealógica* del filósofo italiano.³⁶⁰ Tal y como intentaremos mostrar aquí, el *locus classicus* de la «historia de la salvación» y del providencialismo no se localiza propiamente en el horizonte del «cristianismo» ya plenamente teologizado —como Agamben sugiere en *El reino y la gloria*— sino que hunde sus raíces en el horizonte de los hábitos práctico-discursivos de los «judaísmos» prerrabínicos.³⁶¹ Una larga práctica discursiva —profética y apocalíptica—,³⁶² ínsita al judaísmo, muestra con claridad meridiana que el tema de la salvación del mundo y del tiempo escatológico ocupa un lugar determinante en la configuración histórico-lingüística de dicha tradición. La «historia de la salvación» y la comprensión escatológica del tiempo, para decirlo brevemente, no son exclusivas del cristianismo en tanto tal— el género apocalíptico surgido en el marco de la diáspora podría servir de testimonio suficiente para documentar cómo el discurso del *éschaton* estaba presente entre los judíos prerrabínicos.

Sin entrar aquí a revisar a detalle las distintas modalidades y modulaciones del discurso profético y apocalíptico —y de sus posibles diferencias—, es pertinente sin

³⁶⁰ Giorgio Agamben, *El reino y la gloria, Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Pretextos, Valencia, 2007.

³⁶¹ Cfr. Daniel Boyarin, *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*, Trotta, Madrid, 2013. En este importante trabajo (al cual nos referiremos a detalle más adelante), Boyarin sostiene que previo a la elaboración de una ortodoxia por parte del judaísmo rabínico (a mediados del siglo II d. C.), en el horizonte geográfico y cultural de la Antigüedad tardía tuvieron lugar distintas «versiones» del judaísmo como lo fueron los genisteos, los meristeos, los galileos, los saduceos y los fariseos (estos últimos serán los que formulen los contenidos teológicos de la ortodoxia judía rabínica). Cfr. Daniel Boyarin, *op. cit.* pp. 67-107.

³⁶² Como lo ha señalado Martin Buber al distinguir entre la comprensión apocalíptica de la historia y profética en el judaísmo pre-rabínico: «Ambas tienen en común la creencia en un Señor de la historia pasada, presente y futura de todo lo existente; ambas están seguras de su voluntad de ofrecer la salvación a lo que han creado; pero el mensaje profético y el apocalíptico difieren esencialmente en el modo en que se manifiesta esta voluntad respecto del instante en que está hablando el orador, en la relación que se ve entre ese instante y el que está por venir y en la participación de esta relación que les es permitida a los hombres». Cfr. Martin Buber, *Sehertun*, 1954, pp. 52 y ss. La distinción trazada por Buber entre «profetismo» y «anuncio apocalíptico» tiene el objetivo expreso de mostrar que en el judaísmo prerrabínico el discurso apocalíptico posee un rango sumamente inferior, y que lo verdaderamente judío reside en el discurso profético. Las razones de esta distinción tienen que ver con la crítica de Buber a la inexorabilidad del futuro y su defensa de lo que cabría denominar como «alternativas de acción»: «Profetizar significa poner a la comunidad a quien la palabra se dirige, directa o indirectamente, frente a la elección y la decisión. El futuro no es algo que está ya casi disponible en cuanto cognoscible. Depende, por el contrario, de una decisión de la que el hombre participa». Cfr. Martin Buber, *Der Glaube der Propheten*, en *Schriften zur Bibet* Kösel, Monchen, 1962, p. 334. (citado por Diego Sánchez Meca, «Martin Buber o la actualidad del judaísmo» en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, UCM, Madrid, 1992. p. 432.

embargo tomar en cuenta que el mesianismo escatológico hebreo supone o, mejor dicho, está sostenido o sujetado, sobre una comprensión de Dios en el cual éste funge como causa última del mundo, gobernándolo y dirigiéndolo hacia un *éschaton* inexorable.³⁶³ Se trata pues de una concepción de Dios en términos rigurosamente providencialistas, un Dios que no sólo crea el mundo, sino también (y sobre todo) lo ordena, dirige y *redime*. Un ejemplo claro de esto puede encontrarse en *El libro de Isaías*, donde el profeta anuncia:

(6) Los cielos se evaporarán como el humo y la tierra se gastará como la ropa. Sus habitantes morirán como moscas. *Pero mi salvación durará para siempre y mi justicia nunca se acabará.* (7) Atiéndanme, ustedes que saben lo que es correcto, pueblo que tiene mi ley en tu corazón. No temas las injurias de los hombres ni se desmoralicen por sus insultos. (8) Porque la polilla los roerá como ropa, y sus larvas se los comerán como lana. *Pero mi justifica durará para siempre y mi salvación seguirá de generación en generación.*³⁶⁴

El elemento soteriológico del *Libro de Isaías* muestra con claridad meridiana el carácter escatológico contenido en el anuncio o revelación profética. Un *éschaton* que, como bien señala Gershom Scholem en *The messianic ideas in Judaism*, supone «una fuerza histórica real [que incluye] la percepción de una catástrofe inminente».³⁶⁵ En los denominados «Poemas sobre el último juicio» dentro del *Deuteroisaiás* (*Is.* 24: 1-23), esto último resulta por demás evidente; allí podemos leer, dentro de una abigarrada retahíla de catástrofes de alcance cósmico que «La tierra estallará en pedazos, / la tierra crujió y se agrietará, / la tierra temblará y se sacudirá; / tanto lo pesarán sus pecados que caerá al suelo sin poder levantarse».³⁶⁶ En estos pasajes queda de manifiesto que para la tradición hebrea Dios no es sólo origen y causa del mundo, sino también es aquella fuerza literal y absolutamente sobre-natural y trascendente que conduce a la creación entera a su plena

³⁶³ Cfr. Gershom Scholem, *The messianic ideas in Judaism. And other essays on Jewish spirituality*, Schocken Books, New York, 1995. En otro contexto, Scholem insiste: «La contemplación pesimista del mundo ha sido siempre la preferida de los apocalípticos. Su optimismo, su esperanza no están puestos en lo que la historia pueda dar a luz, sino en aquello que aflorará por fin libre y sin deformaciones cuando la historia se derrumbe». Cfr. G. Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*, Trotta, Madrid, 1998. p. 79.

³⁶⁴ *Isaías*, 51: 6-8

³⁶⁵ Gershom Scholem, *The messianic ideas in Judaism*, op. cit. p. 202.

³⁶⁶ *Isaías*, 24: 19-20

consumación y redención. Respecto a esto, Martin Buber ha escrito:

Él es [Isaías], entre los profetas, el hombre que tienen que anunciar la historia del mundo, de hecho, como la historia del mundo predeterminada por Dios. En lugar del diálogo entre Dios y el mundo apareció el consuelo del que prepara la redención a los que por él han de ser redimidos, y Dios habla como quien no sólo ha sabido de antemano todo lo que ahora sucede históricamente, como los profundos cambios de los pueblos y la liberación de Israel relacionada con ellos, sino que también lo ha predicho. Ya no hay lugar aquí para una alternativa: se habla de un futuro que está decidido desde siempre.³⁶⁷

La función que desempeña el profetismo, de acuerdo con lo señalado por Buber en este pasaje, es la de mostrar, anunciar o *revelar*³⁶⁸ el curso de los acontecimientos históricos que tendrán lugar en virtud del arbitrio divino, un curso o devenir (inexorable) sostenido en última instancia en el teologúmeno de «la voluntad de Dios libre y soberana».³⁶⁹ En el comentario de Buber al *Libro de Isaías* queda claro la distinción entre profetismo y discurso apocalíptico no es del todo nítida, toda vez que el decurso de los tiempos está determinado irrevocablemente por el arbitrio de Dios. Al respecto, Deleuze ha podido comentar que la singular «invención» judía respecto al tiempo no reside sino en entender éste en términos de un «destino diferido», y es esto lo que en última instancia «explica la presencia de ciertos elementos apocalípticos en los profetas».³⁷⁰ En efecto, en este sentido, el profeta, de acuerdo a la descripción que hace Buber de él, es que el revela lo porvenir; pero (y aquí reside uno de los rasgos característicos del profetismo bíblico) este porvenir no es sólo el cúmulo de acontecimientos futuros, sino que es estrictamente un

³⁶⁷ Martin Buber, *Sehertun*, p. 60.

³⁶⁸ Tal y como señala Derrida: «Los Setenta nos legaron una traducción de la palabra *gala*. Se la traduce como el Apocalipsis. En griego, *apokalupsis* traduciría palabras derivadas del verbo hebreo *gala* [...] *Apokalupto* fue sin duda un buen término para *gala*. *Apokalupto*: yo descubro, yo desvelo, yo revelo la cosa que puede ser una parte del cuerpo, la cabeza o los ojos, una parte secreta, el sexo o cualquier cosa oculta, un secreto, lo que hay que disimular, una cosa que no se muestra ni se dice, que se significa tal vez pero no puede o no debe ser entregada directamente a la evidencia». Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México, 1994. pp. 11-12.

³⁶⁹ Jacob Taubes, «Martin Buber y la filosofía de la historia» en J. Taubes, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Buenos Aires, 2007. p. 60

³⁷⁰ Gilles Deleuze, «Nietzsche y san Pablo, Lawrence y Juan de Patmos» en G. Deleuze, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1997. p. 61.

«por-venir» toda vez que dichos acontecimientos futuros están referidos, orientados o dirigidos hacia el fin o consumación del mundo donde éste será plenamente redimido y, con él, el propio pueblo judío.³⁷¹ El porvenir es la redención. Y a la inversa: la redención es el porvenir. No importa aquí —desde esta perspectiva— si se trata de un proceso causalmente necesario por lo que respecta a las acciones humanas o si permite la posibilidad de alternativas de acción por parte de los sujetos;³⁷² lo relevante, lo esencialmente relevante, reside en su carácter *redentor*. De este modo, junto a la creación, causal y ontológicamente dependiente de la voluntad divina, se alza la redención como su complemento necesario.

En esta medida, lo que se trasluce en la comprensión escatológica bíblica no es sólo el papel providencial de Dios, sino también la depreciación y devaluación del mundo en su totalidad. Si la «creación» entera reclama y exige ser redimida es debido a que ésta padece intrínsecamente de una carestía constitutiva, una carencia, falta o dolencia —como lo interpretará Pablo— cuya redención no puede venir sino de Dios mismo. Expuesto en términos ontológicos podría sostenerse que es la voluntad de Dios la que funciona como *arché* de la totalidad de lo ente, siendo esta totalidad *radicalmente contingente* toda vez que su condición determinante no es otra sino el (abismal) arbitrio divino. Y es esta *contingencia* constitutiva e irreductible la que exige ser *justificada*.³⁷³ Como se lee en el pasaje del *Libro de Isaías* que hemos citado: «mi justicia durará para siempre».

Ahora bien, a partir de esto es posible distinguir dos rasgos que caracterizan a la *praxis* divina en el marco cultural hebraico: en primer lugar el que correspondería a la

³⁷¹ Sobre la apocalíptica judía centrada en el denominado *Ciclo de Henoc* cfr. Antonio Piñero (comp), *Los Apocalipsis. 45 textos Apocalípticos Apócrifos Judíos, Cristianos y Gnósticos*, Edaf, Madrid, 2007. pp. 27-35.

³⁷² Resulta sumamente sugerente que de acuerdo a la interpretación de Buber del *Deuteroisaiás*, la *praxis* económica de Dios esté referida hacia la «historia del mundo», vale decir, hacia los acontecimientos o gestas históricas cuyo *suced*er está ya de antemano previsto (y querido) por Dios. Es por esto que el futuro, desde esta perspectiva, no admite alternativas: hay un plan divino que contempla todos y cada uno de los eventos mundanos, y que apunta hacia un final redentor o salvífico. Para una discusión en torno al papel de las acciones humanas dentro del providencialismo de origen hebreo cfr. Jacob Taubes, *op. cit.* pp. 62-69

³⁷³ Nótese la profunda diferencia de esta comprensión del mundo de la que se desprende del *Timeo* platónico. Al respecto, Blumenberg ha podido escribir: «La metafísica antigua no es todavía ni siquiera una cosmodicea, no constituye una justificación del mundo, ya que éste ni necesita de justificación alguna ni es susceptible de recibirla. *Kósmos* es todo lo que puede ser, y el mito platónico del Demiurgo asegura que en el mundo se han agotado, al copiar las ideas, todas las *posibilidades* de lo que podía ser y de cómo podía ser». Hans Blumenberger, *La legitimación de la edad moderna*, p. 125.

creación del mundo y, en segunda lugar, el que respondería a su redención o salvación.³⁷⁴ *Creación y salvación* constituirían así las dos tareas divinas que distinguen al Dios hebreo.³⁷⁵ Recuperando lo que hemos señalado en el apartado precedente, la primera *praxis* correspondería a la *creatio ex nihilo* mientras que la segunda sería la tarea «económica» o gestora del mundo por parte de Dios.

Respecto a la *creatio ex nihilo* es importante recordar aquí que en el relato del *Génesis* ésta es presentada expresamente como una creación *desde* la nada, una *creatio* que, a diferencia de lo que hemos visto respecto a la cosmogénesis platónica, no supone ningún elemento o factor de «resistencia»³⁷⁶, ningún «residuo» que restrinja la voluntad o *potentia Dei*; escribe Taubes respecto a esto: «A partir del relato de la creación del *Génesis* y la prohibición de imágenes del decálogo no es posible hablar de Dios en términos míticos: la historia de la creación del *Génesis* excluye todo relato mítico del nacimiento de los dioses, destruyendo toda resistencia de un material dado previamente, contrapuesto al Dios creador»; en esta misma secuencia de ideas es lícito afirmar que la teoría de la creación otorga así una distinción esencial entre el ámbito divino y el humano, una cesura radical entre Dios y lo creado, una separación que, como señala Buber en el pasaje citado líneas arriba, no permite diálogo alguno entre Dios y los hombres sino sólo la *revelación profética* que anuncia un final de los tiempos donde la creación entera será redimida y los hombres alcanzarán la salvación. En términos teológicos vale decir que la *creatio ex nihilo* no admite ninguna explicación que no sea la voluntad o el arbitrio divino: no hay ninguna «necesidad» natural, ningún «principio» o *arché* onto-lógico que opere como fundamento último de la totalidad de lo ente. Como lo señalará Tomás de Aquino: «Dios no actúa *per necessitarem natura*, sino por *arbitrium voluntaris*».³⁷⁷ Dicho brevemente: la creación y posterior redención del mundo residen *absolutamente* en la Voluntad de Dios. Respecto a

³⁷⁴ Más allá de la exigencia ontológica de que el mundo sea redimido o justificado dada su carestía constitutiva, podría argüirse que siendo la creación entera «obra» de Dios ésta no puede sino poseer un estatuto ontológico positivo. Como veremos, en su enfrentamiento con los maniqueos y con el gnosticismo, Agustín radicalizará la tesis de la *creatio ex nihilo* con el propósito expreso de redirigir el sentido de la redención. Ésta ya no estará justificada en función del carácter contingente de la creación, sino que obtendrá su plena legitimidad con la vista puesta en el carácter «caído» del mundo cuyo origen no es otro sino el pecado humano.

³⁷⁵ Cfr. Giorgio Agamben, «Creación y salvación», en Giorgio Agamben, *Desnudez*, Barcelona, Anagrama, 2011. pp. 7-16.

³⁷⁶ Jacob Taubes, «El mito dogmático de la gnosis», *op. cit.* p. 109.

³⁷⁷ Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, BAC, Madrid, 2007. Libro 2, Cap. 23.

esto, Jean-Luc Nancy ha dado recientemente una sugerente interpretación:

La creación es una relación de alteridad y de contingencia (si «Dios», entonces no hay *ninguna razón* para que cree). La Idea de *creatio ex nihilo*, por más que sea claramente distinguida de toda forma de producción o de fabricación, abarca esencialmente el doble motivo de una *ausencia de necesidad* y de la existencia de lo dado sin razón, sin fundamento ni principio de su don (un «don» para el cual ningún concepto de don, sin duda, puede resultar conveniente).³⁷⁸

Pensar radicalmente la noción de *creatio ex nihilo* exige llevar hasta sus últimas consecuencias esa tensión de alteridad que se da o se genera entre la instancia creadora y lo creado. Todo existente —exceptuando por supuesto al Dios omnipotente— *debe* su razón de *ser* a esa donación otorgada arbitrariamente por Dios. Lo que Nancy señala es sumamente sugerente: en la *creatio ex nihilo* se da una fundamental *ausencia de necesidad*, esto implica que el fundamento de lo creado escapa a todo *logos* constitutivo e instituyente: lo que hay en el fondo —un fondo enfáticamente des-fundado— no es sino la voluntad de Dios. De ahí que no pueda hablarse sino de *don* o de *gratuidad*.³⁷⁹ Pero un *don*, entendido estrictamente, es decir, entendido *en tanto tal* —eliminando *toda referencia*—, no puede pensarse sino como heterogéneo a toda razón. Es por esto que la *ausencia de necesidad* de la que habla Nancy tiene su contraparte en el *quia voluit* [«porque así lo quiso»] con el cual Agustín responde a la «razón» por la cual Dios ha creado el mundo.

Una interpretación en el mismo tenor en torno a la *creatio ex nihilo* puede encontrarse en Agamben, referida en este caso a la contraposición entre cristianismo (teologizado) y mundo clásico: «El problema en el que la imagen del mundo de la tradición clásica estalla al entrar en colisión con la concepción cristiana es el de la creación. Lo que resulta incompatible con la concepción clásica no es aquí tanto la idea de una operación divina, como el hecho de que esa praxis no dependa necesariamente del ser ni se funde en

³⁷⁸ Jean-Luc Nancy, *La declosión I*, *op. cit.* p. 44

³⁷⁹ «Don» y «gratuidad» estarán presentes en el *corpus paulinum* como temas teológicos fundamentales; el término griego que Pablo usa para referirse a este «don» es el del *charis* respecto al cual Agamben ha señalado —siguiendo en esto a Benveniste— que «tiene esencialmente el significado de una prestación gratuita, desligada de los vínculos obligatorios de la contraprestación y del mandamiento». Cfr. Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*, *Comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006. p. 118.

él, sino que sea el resultado de un acto libre y gratuito de la voluntad».³⁸⁰ La desvinculación o desunión entre «ser» y «praxis» —ajena por principio al horizonte conceptual griego— instaura una fractura en el orden de lo existente, una cesura radical entre «naturaleza necesaria» y voluntad libre; distinción que, como veremos, será fundamental en la consolidación del dispositivo discursivo de la teología cristiana en Agustín.

3.1.1 La filiación histórico-conceptual de la tradición «cristiana».

En un trabajo dedicado a revisar la crítica de Lawrence a Juan de Patmos, así como la lectura de Nietzsche en torno a Pablo de Tarso, Deleuze escribe que el *Apocalipsis de Juan* no es una mera continuación de los contenidos programáticos del judaísmo, sino que en él se incluyen elementos culturalmente dispares que, en su entrecruzamiento, son los que le otorgan su belicosa y alucinante especificidad. De manera particular, Deleuze señala que la tarea destructiva que el *Apocalipsis* describe minuciosa y maniáticamente ha exigido, para su plena *justificación*, hacer emerger desde el fondo del paganismo una concepción del *kósmos* dónde éste es conducido hacia la picota mortuoria: «El cosmos ya había padecido muchas derrotas, pero con el Apocalipsis acaba muriendo».³⁸¹ La observación de Deleuze nos resulta sumamente sugerente en la medida en que muestra con claridad meridiana una de las consecuencias que se derivan de la comprensión cristiana del mundo en la Antigüedad tardía: el mundo o cosmos será conducido, en los términos teológicos de la *redención*, hacia ese tribunal implacable de Dios donde será *juzgado* y sometido a su taxativa anulación. Si nos parece relevante destacar este rasgo de la comprensión cristiana del mundo que Deleuze señala enfáticamente es debido a que en él se torna por demás evidente la diferencia esencial del horizonte de sentido cristiano respecto al que correspondería al mundo clásico. Tomando como referente el caso del *Timeo* platónico, es importante recordar que el *telos* propio de la función demiúrgica no es otro sino la génesis del mundo sensible, génesis en la cual se culmina la tarea arquitectónica de ese *theos* im-potente. Frente a esto, la tradición o tradiciones de origen

³⁸⁰ Giorgio Agamben, *El reino y la gloria*, op. cit., p. 71

³⁸¹ Gilles Deleuze, «Nietzsche y san Pablo, Lawrence y Juan de Patmos», op. cit. p. 67

semítico inauguran, como ya hemos señalado, una noción del tiempo y del mundo regida por el di-ferimiento o pos-posición. El «*destino diferido*»³⁸² del que habla Deleuze en el ensayo que estamos comentando es, en efecto, una de las características definitorias de la tradición judía. Tal y como lo hemos visto respecto a la tematización de Buber en torno al profetismo, la «promesa» de la redención habita ineludiblemente en la literatura veterotestamentaria y la dota de ese componente soteriológico que, por recuperar una expresión de Blumenberg, cabría calificar en términos de una *cosmodicea*.

En función de esto, y a tenor de los intereses que guían este trabajo, nos interesa mostrar aquí —como una continuación de las reflexiones esbozadas en el apartado anterior— la especificidad de lo que podría calificarse, con muchas matizaciones, como «primer cristianismo», es decir, esa construcción discursiva que tiene en Pablo de Tarso a su primer exponente. Con esto pretendemos mostrar qué distingue al «primer cristianismo» del judaísmo, y señalar en qué medida el cristianismo (al menos el cristianismo primitivo) puede interpretarse como una «anomalía» dentro de la tradición judaica.

Considerando por otra parte que la fórmula «judeo-cristianismo» o «judeo-cristiano», se ha vuelto un lugar común en las distintas requisitorias en torno a esa herencia en la que Occidente se inventa y se reconoce, la pregunta en torno a la diferencia fundamental que distingue lo propiamente «judío» de lo «cristiano» no puede más que volver a plantearse más allá de su especificidad histórica. Ahora bien, en primer lugar habría que considerar que si bien la comprensión o «visión del mundo» en términos escatológicos es una herencia del judaísmo que la apologética cristiana hará suya, por otra parte es pertinente destacar el elemento *diferencial* que caracteriza a esta última.³⁸³ En este sentido habría que tomar en cuenta que la compleja configuración práctico-discursiva que dio lugar al judeo-cristianismo y al cristianismo³⁸⁴ no supuso una mera apropiación o repetición de los contenidos doctrinales judaicos por parte de los primeros «teólogos» de la cristiandad. Con esta última puntualización queremos llamar la atención en el hecho, por lo

³⁸² *ibid.*

³⁸³ Como bien lo ha señalado Nancy en el contexto de su «deconstrucción» del cristianismo: «en los fenómenos de repetición, de recuperación, de reactivación o de regreso, lo que cuenta nunca es lo idéntico sino lo diferente». Cfr. Jean-Luc Nancy, *La declosión. (Deconstrucción del cristianismo, 1)*, p. 7.

³⁸⁴ La distinción que proponemos entre «cristianismo» y «judeo-cristianismo» encuentra su fundamento en la diferencia entre ese proceso religioso-cultural surgido al interior del judaísmo que en una primera instancia cabría denominar como «judeo-cristianismo» y el «cristianismo ortodoxo» ya plenamente teologizado.

demás evidente, de que lo que llegará ser denominado como «cristianismo» surge en el horizonte de sentido del judaísmo prerrabínico y, no menos importante, dentro de una contexto cultural fuertemente helenizado;³⁸⁵ es decir, un contexto no sólo semítico sino también y sobre todo influenciado por las formas de vida helénicas:

Las formas helenísticas de vida, pensamiento y expresión fueron parte integrante de la cultura judía palestina, como poco, desde mediados del siglo III [a. C.] en adelante, y esas tendencias afectaron al fariseísmo y, más tarde, a los escritos rabínicos. Las escuelas helenísticas fueron especialmente influyentes en los modos de organización y de expresión judíos. La emergencia de sectas bien definidas, fariseos, saduceos, etc., y, de manera aún más importante, la atención que se les prestó, se ajustan cómodamente a los patrones socioculturales del mundo grecorromano con sus diferentes escuelas filosóficas, sus sociedades religiosas y sus asociaciones artesanales.³⁸⁶

Esta «con-fluencia» de los contenidos culturales helenísticos con el judaísmo prerrabínico no puede ser pasada por alto ni minusvalorada en cualquier intento de hacer comprensible los elementos fundacionales de la configuración del dispositivo práctico-discursivo del cristianismo.³⁸⁷ Pero esto a su vez no puede ser resuelto con el apresurado gesto que vincula, sin ningún tipo de matizaciones, la tradición griega y la tradición judía, greicidad y hebraísmo, Atenas y Jerusalén, como si éstas fueran unidades de sentido monolíticas y no procesos culturales complejos. Más aún: la tradición helénica y la tradición hebraica no admiten ser interpretadas en términos simétricos, como si se tratara de dos «dispositivos práctico-discursivos» cuyos contenidos, si bien diversos, compartieran un mismo marco estructural, un mismo ordenamiento enunciativo, una idéntica morfología

³⁸⁵ La precisión que proponemos aquí no es baladí. Basta tomar en cuenta que en el *corpus paulinum*, el cual es considerado como el más antiguo testimonio escrito del «cristianismo», Pablo se identifica a sí mismo como «separado» o *aphorismenos* (*segregatus* en la versión latina de Jerónimo), indicando con esto, como bien señala Agamben, una distinción jurídico-sacerdotal propia del fariseísmo grecorromano. Cfr. Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. op. cit.*, pp. 51-53.

³⁸⁶ Cfr. Anthony Saldarini, *Scholastic Rabbiniism: A Literary Study of the Fathers According to Rabbi Nathan*, Chico, Scholars, 1982. p. 19.

³⁸⁷ Un importante historiador de las religiones ha señalado recientemente respecto a esto: «El primer cristianismo se desarrolló paralelamente en el medio judío en el que nació y en un medio helénico al que se trasladó pronto, cuando la nueva religión tenía todavía una gran plasticidad, sin poseer ninguna forma establecida ni en el ámbito de la doctrina ni en el de la organización». Cfr. Javier Teixidor, *El judeo-cristianismo. Perspectivas y divergencias*, Trotta, Madrid, 2015. p. 29.

discursiva.³⁸⁸ Por esto, frente a interpretaciones como las de Nancy que ve en la confluencia del monoteísmo judío y lo que él denomina como «ateísmo griego»,³⁸⁹ una simple amalgama conceptual, nos parece que es necesario hacer una serie de matizaciones para ponderar, más allá de un prurito de exactitud histórica e historiográfica, la significación histórico-conceptual del cristianismo primitivo.

En una perspectiva de largo alcance es necesario dar cuenta de que el horizonte cultural judío y el contexto cultural helenístico no se encuentran, como ya hemos sugerido, en un mismo ordenamiento estructural. No es sólo que los «contenidos» de uno y otro sean distintos, sino la propia *experiencia de sentido* que tiene lugar en cada uno de ellos son esencialmente diferentes. La diferencia no reside sólo en el «qué» de los contenidos filosófico-culturales, sino en el «cómo» de su constitución *fáctica*.

Respecto al judaísmo, y en el contexto de la distinción entre la *emuná* o fe hebrea y la *pistis* griega (específicamente paulina), Buber ha señalado que lo distintivo de la *emuná* es que ésta se refiere a un tipo de experiencia *dialógica* con Dios en la cual tiene lugar una relación de «confianza inmediata» misma que está fundamentalmente determinada por la comunidad en que se vive; es por esto que se trata de un tipo o modo de fe que se traduce necesariamente en una *praxis* y en un *ethos*. La *emuná* es un modo de fe en la cual el ser humano «se encuentra»; podría decirse: él está en esa relación de confianza. Por eso Buber puede escribir: «El ser humano que se encuentra en ella [en la *emuná*] es primariamente miembro de una comunidad cuya alianza con lo incondicionado le abarca y determina».³⁹⁰ El «contenido» de esta fe no es otro pues sino la alianza con Dios y la promesa de redención-salvación que de ella deriva. Frente a esto, Buber señala que la *pistis* paulina y cristiana es una fe *subjetiva* e individual siempre mediata pues pasa por el re-conocimiento de algo como verdadero: «El ser humano que se *convierte* a ella es primariamente un

³⁸⁸ Algo similar ocurre con la diferencia entre «cristianismo» y «judaísmo»: las denominaciones «cristianismo» y «judaísmo» son construcciones identitarias que sólo alcanzan su completa consolidación a partir de los discursos heresiológicos y ortodoxos correspondientes a cada una de ellas (la ortodoxia cristiana por un lado, y la ortodoxia del judaísmo rabínico por el otro). Cfr. Daniel Boyarin, *op. cit.* 32.

³⁸⁹ Jean-Luc Nancy, «Ateísmo y monoteísmo» en *op. cit.* p. 29 y ss. La tesis de Nancy es expresada de manera clara cuando afirma: «El dios único no es, en efecto, otra cosa que la repetición de su ser inmutable. No tiene historia ni imagen, y no es por azar que en un momento decisivo de sus redefiniciones haya sido designado y pensado en tanto que *logos* presente en *arché*. En realidad, ese momento responde a la conjunción del ateísmo griego y del monoteísmo judío en la elaboración de aquello que, bajo el nombre de cristianismo, habrá constituido la configuración mayor de la onto-(a)-teología». J. L. Nancy, *op. cit.*, p. 38.

³⁹⁰ Martin Buber, *Dos modos de fe*, Caparrós Editores, Madrid, 1995. p. 31.

individuo, ha llegado a ser individuo y la comunidad surge como la asociación de los individuos convertidos».³⁹¹ Dejando por el momento de lado el análisis de lo que supone esa tarea de «conversión» que Buber señala, lo que consideramos pertinente destacar — pues es este uno de los horizontes de significación que envisten el surgimiento del «cristianismo»— es el papel de la *emuná* hebrea. Es ésta, como hemos señalado siguiendo a Buber, un modo de fe «inmediata», una relación de confianza estructurada por la vida comunitaria y por el papel de los profetas que *revelan* una verdad de talante sobre-natural. *Emuná* y Revelación [*Ἀποκάλυψις*] son así los dos ejes constitutivos de la *praxis* religioso-comunitaria hebrea.

Ahora bien, es sumamente importante tomar en cuenta respecto a esto que lo *revelado* por los profetas y por los autores apocalípticos no puede confundirse ni identificarse con la *presencia* o *manifestación* de lo divino propios de culturas donde el mito y lo mítico ejercen una función determinante en su configuración simbólica, como, por ejemplo, en la Grecia arcaica con su profunda *teofanía*;³⁹² en este sentido, el anuncio del carácter monotético de Dios, un Dios irreductiblemente trascendente que requiere mediadores para comunicarse con los hombres es ya, por decirlo brevemente, una forma de des-divinización del mundo. Otro tanto ocurre con el proceso de «racionalización» iniciado por los *fisiólogos* griegos y continuado por Platón,³⁹³ un proceso cuyo más elocuente testimonio es esa acusación de impiedad lanzada contra Sócrates por la *polis* ateniense.³⁹⁴ Como lo ha señalado Taubes:

La conciencia mítica no sabe de fronteras entre los ámbitos divinos, los mundanos y los humanos. En el relato mítico, las transformaciones de dioses a cosas y a seres humanos se mantienen fluidas. Como las fronteras entre diosas,

³⁹¹ *ibid.* (el subrayado es nuestro). Una importante crítica a esta distinción en términos etimológicos y lingüísticos puede encontrarse en G. Agamben, *El tiempo que resta*, op. cit. pp. 113-123.

³⁹² Para esto véase W. F. Otto, *Teofanía*, Sexto Piso, México, 2007.

³⁹³ Recuérdese el pasaje de *República* donde Platón se ve instado a «depurar» de su ropaje mítico a la divinidad: «Pero, ¿cuáles son estas formas de la teología [*typoi peri theologieas*] de las que hablas? Dios siempre debe ser representado como es en realidad, responde Sócrates, cualquiera sea la forma de poesía — épica, lírica o trágica— en que se produzca la representación». *Rep.* 357 d.

³⁹⁴ J. L. Nancy ha escrito en torno a esto: «Es decir que el paradigma del universo dado, ordenado y animado —aquello que se llamará una mitología para sustituir a una fisiología y a una cosmología— ha dejado de funcionar, y que sus representaciones y sus historias fundadoras no son ya reconocidas como modelos plásticos del mundo sino sólo como ficciones. Los dioses se va con sus mitos». Cfr. J. L. Nancy, op. cit., pp. 30-31

cosas y seremos humanos todavía no están demarcadas definitivamente, una figura puede transformarse en otra sin dificultades. El estadio onírico de esta unidad mítica de dioses, cosas y hombres estalla en la vivencia de la trascendencia de la religión monoteísta de la revelación. Con la teoría de la creación se traza, entonces, una marcada frontera entre los ámbitos de lo divino, lo mundano y lo humano. Si se reconoce a Dios como «creador» del mundo y del hombre, se levanta una barrera: de un lado Dios como creador; del otro, el mundo y el hombre, ambas criaturas, de maneras diferentes. La desdivinización del mundo no es, entonces, solamente obra de la filosofía griega, sino principalmente obra de la revelación monoteísta.³⁹⁵

Atenas y Jerusalén, *polis* y *emuná* no son, contra lo aparente, «positividades» histórico-culturales taxativamente antagónicas o antitéticas: más allá de sus fundamentales diferencias, prevalece esa tendencia hacia lo que —en un sentido que habremos de aclarar cuando exponamos las tesis de Agustín—, puede entenderse como un progresivo aumento de abstracción. Revelación y razón encontrarán, en el Dios judeo-cristiano (quizás sería más acertado denominarlo judeo-greco-cristiano) un punto de confluencia que, dicho sea entre paréntesis, dará lugar a uno de los marcos civilizatorios más exitosos en términos de permanencia histórica.³⁹⁶

Ahora bien, la *singularidad* del esquema civilizatorio del «primer» judeo-cristianismo exige trazar con sumo cuidado las distintas fronteras discursivas que distinguen a lo judío propiamente dicho del cristianismo en tanto tal. No debe olvidarse ni obviarse al respecto que, como se sabe, «el primer teólogo cristiano»³⁹⁷ —tal y como lo denomina Jacob Taubes—, es decir, Pablo de Tarso,³⁹⁸ era un hebreo fariseo que escribe sus epístolas en greco-judío o *judeogreco* (en una lengua fronteriza que es helénica en términos sintácticos y semánticos, pero en la cual tiene lugar *al mismo tiempo*, al interior

³⁹⁵ Jacob Taubes «El mito dogmático de la gnosis», *op. cit.* p. 198.

³⁹⁶ Esto ha sido señalado enfáticamente por Derrida quien sugiere denominar este proceso civilizatorio *global* con el término «mundialatinización». Cfr. Jacques Derrida, «Fe y saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón» en J. Derrida, *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2003.

³⁹⁷ Jacob Taubes, *op. cit.* p. 55.

³⁹⁸ Tal y como lo señala Buber, abordar el origen del cristianismo exige evaluar cuidadosamente el papel que Pablo de Tarso desempeñó en la configuración y consolidación de los contenidos «teológicos» de ese mesianismo cristológico que, desde la perspectiva de la Sinagoga, no podría interpretarse más que como una peligrosa desviación de lo originariamente judío.

de la misma, el hebreo).³⁹⁹ En este sentido, el cristianismo primitivo —previo a su consolidación teológico-filosófica—⁴⁰⁰ puede interpretarse (como lo hacen diversos autores «paganos» en la Antigüedad) como una «secta»⁴⁰¹ judía o, como sugerimos nosotros, como una «anomalía» dentro del propio judaísmo. Una anomalía o disonancia que, contra lo aparente, no puede ni debe interpretarse en términos de una «religión», pues éste es un concepto o categoría cultural identitaria que el cristianismo teologizado construirá como criterio de distinción y de autodefinición.⁴⁰² El «primer» cristianismo, el de las *Cartas de Pablo*, no es pues el resultado o la consecuencia de un discurso religioso «previo» —léase «judío»—, sino que es él mismo la construcción y la emergencia de lo «religioso» y de las formaciones discursivas que le corresponden y competen más allá de autoadscripciones étnicas, lingüísticas o culturales. Desde esta perspectiva, resulta perentorio reconocer que en un primer momento los seguidores del *christós* Jesús se identificaban no como cristianos sino como verdaderamente judíos —«judíos hacia el interior»⁴⁰³, como escribe Pablo— frente a los judíos de la Ley y de la circuncisión que sólo lo eran de manera «externa».

La pregunta es pues, ¿cuál es el elemento o rasgo diferencial de esta «anomalía» judía frente al judaísmo tradicional?, Jacob Taubes ha señalado a este respecto que la

³⁹⁹ En *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Agamben comenta al respecto: «Pablo pertenece a una comunidad judía de la diáspora que piensa y habla en griego (en judeogreco). [...] Es una comunidad que lee y cita la Biblia en la traducción de los Setenta, como hace Pablo cada vez que tiene necesidad». Se trata de una lengua menor que, estrictamente, no se confunde con el griego ni con el hebreo pero, como señala Agamben, esta lengua de frontera es en el fondo una lengua judía pues «Nada hay más puramente judío que habitar una lengua del exilio, trabajarla desde el interior hasta difuminar su identidad y hacer de ella algo distinto a una lengua gramatical: lengua menor o jerigonza (como Kafka denomina al yiddish).» G. Agamben, *El tiempo que resta*, p. 16.

⁴⁰⁰ Heidegger ha insistido en sus lecciones sobre la fenomenología de la vida religiosa que la experiencia fáctica del judaísmo tardío así como de lo que se desprende del *corpus paulinum* no pueden ni deben entenderse en términos «dogmático-religiosos», sino como experiencias existenciales y no como presuntas doctrinas «teóricas». Cfr. Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, FCE/Siruella, Madrid, 2006. p. 141 y ss.

⁴⁰¹ Autores como Plinio el Joven, Tácito, el emperador Trajano y el propio Marco Aurelio ubican a los seguidores de Jesús como una «secta» ínsita al judaísmo. La expresión más clara al respecto puede encontrarse sin embargo en *El discurso verdadero contra los cristianos* de Celso, redactada hacia mediados del siglo II. Cfr. Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*, Alianza, Madrid, 2009.

⁴⁰² En esta misma medida, el judaísmo (prerabínico) tampoco puede ser calificado como una «religión», hacerlo sería incurrir en un claro anacronismo. Daniel Boyarin, en el trabajo que hemos citado antes, ha insistido en que será hasta el siglo I d.C cuando, a través de la apologética llevada a cabo por Justino Mártir, el propio judaísmo se verá obligado —no sin reticencias— a autodefinirse en términos religiosos. Cfr. Daniel Boyarin, *op. cit.*, pp. 67-107.

⁴⁰³ *Rom*, 2:28

diferencia «irreconciliable» entre judaísmo y lo que él denomina como cristianismo primitivo se localiza en el teologúmeno cristológico y su deriva mesiánica y escatológica; es decir, en el dogma de la encarnación y en la *comprensión del tiempo* y de la historia salvífica que tiene lugar a través de él:

La teología cristiana considera que la historia de la humanidad es una alianza progresiva entre Dios y los hombres. La alianza comienza con Adán y se manifiesta en diversas etapas: de Noé a Abraham, de Abraham a Moisés, de Moisés a David, de David al hijo de David “que es Cristo”. En el último sacrificio de Jesús de Nazaret, que es Cristo, se cumple la alianza. El último paso en la alianza entre Dios y los hombres es, según la teología cristiana, *la encarnación de Dios en el hijo del hombre*.⁴⁰⁴

La en-carnación de Dios, es decir, la salida de sí de Dios hacia lo que, en el *Evangelio de Juan*, se denomina como *sarx* [*logos sarx egeneto*], salida que supone e implica la distinción (que no división) de las personas divinas, en resumen, el *logos* hecho carne sería, de acuerdo a lo señalado por Taubes, el rasgo distintivo de lo *cristiano*.⁴⁰⁵ En este sentido, el Dios cristiano, como bien lo sugiere Nancy, es el Dios que «*se aliena*»⁴⁰⁶; o, como se lee en la *Carta a los Filipenses* de Pablo de Tarso, el Dios que se *anonada* (*ekénosen*): «Quien siendo en forma de Dios, no consideró ello como algo a que aferrarse; sino que *anonadándose* [*ἐκένωσεν*] a sí mismo [*ἑαυτόν*], tomó forma [*μορφὴν*] de siervo, siendo hecho en semejanza de hombre [*ὁμοιόματι ἀνθρώπων γενόμενος*]». ⁴⁰⁷ Nótese que, de acuerdo a lo señalado por Pablo en el pasaje citado, el Dios que se *anonada* y se hace carne se vierte sustancialmente en lo corpóreo. No se trata de una «invasión» de lo espiritual en lo carnal, sino lo espiritual o *pneumático* generado o devenido corporeidad. Es

⁴⁰⁴ Jacob Taubes, «La controversia entre judaísmo y cristianismo», en J. Taubes, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Buenos Aires, 2007. p. 88.

⁴⁰⁵ Que éste sea el teologema constitutivo del cristianismo es una tesis que la mayoría de los autores antiguos defienden, ya sea desde la perspectiva pagana tanto como desde la judeo-cristiana. Como la ha señalado Boyarin: «La creencia en el Logos de Dios en tanto que segunda persona de la divinidad es considerada por la mayoría de los autores antiguos y modernos como el índice de la diferencia teológica que separaría al cristianismo del judaísmo». Daniel Boyarin, *op. cit.*, p. 68.

⁴⁰⁶ Jean-Luc Nancy, *op. cit.* p. 141

⁴⁰⁷ *Flp*, 2: 6-7. La versión utilizada para las referencias paulinas es la edición bilingüe de Senén Vidal, *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid, 1996.

decir que no estamos ante una tesis teológica que sostenga que el cuerpo es el envoltorio del alma (a la manera de cierto orfismo), sino que es el «mismo» *logos devenido (egeneto) cuerpo (sarx)*; podríamos decir: lo espiritual y eterno «vaciándose» en lo corpóreo, «haciéndose» carne y, con ello, habitando (en) el tiempo.

El sentido teológico de este *anonadamiento* divino queda expresado de manera enfática en ese primer conjunto de textos «cristianos» que son las *Cartas de Pablo*; allí, al polemizar contra los judíos que lo son sólo hacia el exterior («pues el auténtico judío [Ἰουδαῖος] no es el que así aparece en lo exterior»⁴⁰⁸), así como contra los griegos [Ἕλληνας], Pablo afirma que sólo la fe [πίστεως] en el «mesías [χριστόν] crucificado»⁴⁰⁹ justificará [δικαιώσει] y redimirá el pecado del mundo [κόσμον]; pecado cuya fuente no es otra, como se lee *Rom*, 5:12, sino el propio ser humano [ἀνθρώπου]. A partir de esto se teje una comprensión del mundo y del tiempo que rebasa las fronteras culturales del propio judaísmo. Ya no se trata de la salvación y redención del pueblo de Israel prometida por Dios y anunciada por los profetas, sino de una salvación de talante cósmico donde la creación entera «será liberada de la esclavitud de la corrupción» como se lee en *Romanos*, 8: 21. El «escándalo» de la cruz y la posterior resurrección del mesías se convierten así en acontecimientos cósmicos que dividen radicalmente al tiempo en un antes y un después. Como lo señala Karl Löwith: «Los años de la historia antes de Cristo decrecen permanentemente mientras que los años después de Cristo crecen hasta el fin de los tiempos. Dentro de este esquema lineal pero ambivalente del tiempo, la historia bíblica es comprendida como un acontecer de salvación que progresa desde la promesa hasta la consumación, con Cristo en el centro».⁴¹⁰ Ahora bien, en el esquema teológico paulino, de manera específica, la Providencia divina está orientada hacia la «economía» de la salvación [σωτηρίαν en el original griego], una salvación o redención del mundo y de los hombres (judíos y gentiles, escribe Pablo)⁴¹¹ que ya ha tenido lugar (este es el sentido del teologema de la resurrección); este «haber tenido lugar» es lo que orienta la *praxis* cristiana en función de la *parousía*, entendida ésta como «la reaparición del ya aparecido

⁴⁰⁸ *Rom*, 2: 28

⁴⁰⁹ *Cor*, 1, 1: 23

⁴¹⁰ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, op. cit., p. 224

⁴¹¹ «No existe diferencia entre el judío y el griego [Ἕλληνας], ya que todos tienen al mismo Señor, que da su riqueza a todos los que le invocan» *Rom*, 10:12

Mesías». ⁴¹² Se da aquí pues una estructura del tiempo en el cual éste es interpretado en términos de acortamiento, de contracción [*καιρός συνεσταλμένος*], de abreviación. Esta experiencia del tiempo estrictamente *mesiánico* (no el tiempo de la espera del Mesías, sino el tiempo donde lo mesiánico está teniendo lugar) es lo que distingue la experiencia *fáctica* del cristianismo primitivo tanto de la escatología del judaísmo tardío como de la mera «expectativa». Respecto a esto, Heidegger ha señalado:

La expresión *παρουσία* tiene, por lo pronto, un sentido que aquí no se testimonia en su historia conceptual; en el curso de su historia modifica su estructura conceptual, y no sólo su significado. En este cambio conceptual se hace ostensible la experiencia cristiana de una índole diversa. En griego clásico *παρουσία* significa «venida» («presencia»), en el Antiguo Testamento (es decir, en la Septuaginta): «la venida del Señor en el día del Juicio Final», en el judaísmo tardío: «la venida del Mesías como vicario de Dios». Pero para los cristianos *παρουσία* significa «la reaparición del ya aparecido Mesías», lo cual *no* está incluido en la expresión del vocablo, pero con ello la entera estructura del concepto se ha transformado totalmente a la vez. ⁴¹³

Ho nyn kairós, es decir, el «momento presente» el «tiempo instante» no es sólo una concepción teórica del tiempo sino, como bien señala Heidegger, una experiencia fáctica de la vida que «asume» la «expectativa del cuándo» en términos de un «aún-no» radical orientado hacia lo estrictamente escatológico. Es el tiempo de la espera, el tiempo (de lo) que resta: «El tiempo mesiánico no es el final del tiempo, sino el tiempo del final. Lo que interesa al apóstol [Pablo] no es el último día, no es el instante en el que concluye el tiempo, sino el tiempo que se contrae y comienza a acabarse». ⁴¹⁴ Pese a que, como hemos señalado, estamos ante una versión del cristianismo no plenamente teologizada, ⁴¹⁵ un

⁴¹² M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 126.

⁴¹³ M. Heidegger, *op. cit.* pp. 126-127

⁴¹⁴ Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*, *op. cit.* p. 68

⁴¹⁵ «Los ámbitos cristianos primitivo no disponían de términos tan precisos como el de *homoousis* para expresar este misterio [el misterio de la Trinidad]. Los judeocristianos, especialmente, *ignoraban toda aproximación conceptual o filosófica* a la filiación divina de Jesús. Hablaban de ella de un modo más simbólico, más semítico». Cfr. Daniel Vigne, «La filiación divina de Cristo en el judeocristianismo», en *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo*, Vol. III. Edición de Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez, Trotta/Fundación San Justino, Madrid, 2011. p. 203-204.

cristianismo aún no convertido en dogma, consideramos, siguiendo a Heidegger, que es esta experiencia primigenia, que aparece tematizada en los más antiguos textos cristianos, la que permite comprender el origen específico del dogma teórico-objetual.

Ahora bien, para concluir este apartado consideramos pertinente recuperar un par de nociones esenciales que se derivan de las epístolas paulinas: en primer lugar la *no distinción* entre lo judío y lo griego en tanto que la fe que proclama Pablo excluye todo rasgo de etnicidad o de filiación lingüística; en segundo lugar la comprensión de la «creación» en términos negativos, una «creación» ontológicamente devaluada y demeritada que «gime y sufre con dolores de parto»⁴¹⁶ y que por lo tanto exige y reclama ser redimida; en tercer lugar la comprensión del tiempo como un «interin» que es tiempo de prueba de cara a la salvación prometida: *la experiencia del goce eterno*.

Estos rasgos constitutivos de la «teología» paulina obtendrán, como veremos, una singular cobertura y estructuración conceptual en Agustín a través de la influencia de la filosofía griega, sobre todo por lo que respecta a su deriva platónica y estoica. La noción de providencia (*pronoia*), de *arché* y el papel de la Voluntad divina serán determinantes en la consolidación de la teología y la filosofía cristiana y en la distinción entre una *civitas terrae* y *Civitas Dei* en el pensamiento de Agustín.

3.1.2 El lenguaje de la promesa

Desde el *Génesis* bíblico la palabra—una palabra ilocutiva o performativa en este caso— aparece como condición última del origen (*ἀρχή*, según la *Septuaginta*) del Mundo. Como lo ha señalado J. G. Hamann en una cita recuperada por Benjamin: «Todo lo que el ser humano oyó al principio, cuanto había visto con sus ojos [...] así como cuanto tocó en sus manos era [...] palabra viva; por Dios era la palabra».⁴¹⁷ *Dios era la palabra*, y la palabra era en Dios. La doble vinculación entre Dios y «palabra» sella el sentido de la revelación religiosa y testifica el carácter único de ese Dios único separado por un abismo

⁴¹⁶ *Rom*, 8: 22. En su comentario a su edición del *corpus paulinum*, Senén Vidal refiriéndose a este pasaje afirma: «Los dolores de parto son una imagen ordinaria en el judaísmo para las calamidades de la última época, precursora del nacimiento del mundo nuevo». Cfr. Senén Vidal, op. cit. p. 433.

⁴¹⁷ W. Benjamin, «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre», en *Obras*. Libro II / vol. I, Abada, Madrid, 2007. p. 156

entré él y sus criaturas: «Del Señor yo celebro la palabra / confiando en Dios no temo / ¿qué puede hacerme el hombre?». ⁴¹⁸ Un único Dios, un Dios unívoco: monoteísmo radical y trascendencia absoluta que propicia, como lo señala Taubes, la demolición y censura de toda esa pléthora de divinidades y dioses propias del discurso mitológico: los dioses y divinidades «mitológicas», con su fascinante ductibilidad y su constante intromisión en los asuntos humanos, son desplazados radicalmente por ese Dios único trascendente que, a través de la palabra y siendo Palabra, se revela a los hombres. En el pasaje bíblico que hemos citado, correspondiente a los *Salmos* (o *tehillîm* de acuerdo a la Biblia hebrea), se evidencia de manera claridiana esa vinculación entre Dios y la palabra, entre Dios y *su* palabra: lenguaje revelado, lenguaje que no sólo anuncia sino que en el mismo acto de nombrar crea, real-iza, otorga o da realidad.

Este componente performativo del lenguaje divino, retro-referido a un Dios único, se agudiza claramente en la deriva cristológica del *Nuevo Testamento* donde, como es bien sabido, el *lógos* no sólo es «propiedad» o atributo de Dios, sino que éste mismo *se hace* Palabra: *lógos sarx egeneto*, se lee en el Evangelio de san Juan, y las posibles traducciones («Y la palabra [*lógos*] se hizo carne [*sarx*]) no agotan la complejidad teológica que está encerrada en este pasaje por demás enigmático. ⁴¹⁹

Ahora bien, la Palabra de Dios (en el doble sentido del genitivo), ya como acto ilocutivo o ya como real-ización «corpóreo-carnal» en el plano de la mundanidad, es revelación plena de una Verdad que no está sostenida conceptualmente por ninguna de las epistemologías al uso: es palabra divina, palabra del Origen y Origen de la Palabra, palabra del Orden también, palabra teo-lógica (más aún: palabra meta-lógica, es decir, «más allá» del puro *lógos*). Y lo revelado por la Palabra divina monotética no es otra cosa sino la proclamación de un Dios único trascendente que es origen del Mundo y que promete la salvación eterna: trascendencia, *creatio ex nihilo* y soteriología. Este triple componente,

⁴¹⁸ *Sal*, 56, 5

⁴¹⁹ Respecto a este inicio del Evangelio de san Juan, Agamben ha señalado: ««Y lo mismo sucede también en el Evangelio de Juan: en el principio, ἐν ἀρχῇ, fue la Palabra ó Λόγος. Pero una palabra, un lenguaje que es *en el principio* sólo puede ser una orden, sólo puede ser en forma imperativa, esto es: una ley en el comienzo sólo puede ser una orden». Es decir que también en este caso estaríamos ante un «acto ilocutivo» del lenguaje que iniciaría o comenzaría, dado que se trata de la Palabra divina inicial, el orden total y absoluto de lo real. Cfr. Giorgio Agamben, «¿Qué es una orden?», en G. Agamben, *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, Las cuarenta, Bs. As. 2012. p. 50.

sostenido por la comprensión teológica de un Dios único, elimina de este modo y de manera definitiva cualquier elemento mítico o mitológico.⁴²⁰ Esto ha sido expresamente señalado por Gadamer:

El cristianismo ha sido quien primeramente ha hecho, en la proclamación del Nuevo Testamento, una crítica *radical* del mito. Todo el mundo de los dioses paganos, no sólo el de este o aquel pueblo, es desenmascarado, teniendo presente el Dios del más allá de la religión judeocristiana, como un mundo de demonios, es decir, de falsos dioses y seres diabólicos, y ello porque todos son dioses mundanos, figuras del mundo mismo sentido como potencia superior. A la luz del mensaje cristiano, el mundo se entiende justamente como el falso ser del hombre que necesita la salvación.⁴²¹

Es importante hacer notar que este proceso de desmitologización del que habla Gadamer en este pasaje es correlativo a un progresivo proceso de «desmundanización»: el Mundo o *kosmos* pierde en valía ontológica lo que gana el Ser Supremo Omnipresente en dignidad metafísica. La naturaleza entera, de acuerdo con la teología paulina, «gime y sufre con dolores de parto»,⁴²² y está en espera a ser «redimida» de ese su carácter corrupto y caduco. En este mismo tenor, en la *Epístola a las comunidades de Galacia*, san Pablo afirma, refiriéndose al «escándalo de la cruz» y su fundamental papel dentro de la economía de la salvación, que «Así también nosotros, cuando éramos menores de edad, estábamos esclavizados bajo el dominio de los *poderes cósmicos* [*stoichea tou kosmou*]. Pero, cuando se cumplió el tiempo, Dios envió a su hijo, nacido de una mujer, sometido a la ley, para rescatar a quienes estaban bajo el dominio de la ley a fin de que recibiéramos la dignidad de hijos».⁴²³ Lo que resulta sumamente sugerente de este pasaje para nuestros

⁴²⁰ Francisco Díez de Velasco ha señalado respecto a esto: «La cristianización actuó principalmente en un doble sentido: a la par que se asimilaron y redefinieron algunos modelos míticos grecorromanos (que, además, tenían unas plasmación iconográfica notable y placentera), se produjo una desmitologización de la herencia cultural, que intentaba orientar la búsqueda de las raíces identitarias hacia otros contextos (principalmente bíblicos, pero también locales». Francisco Díez de Velasco, «La globalización del mito: enredos religiocéntricos y espejismos universales», en Francisco Díez de Velasco y Patxi Lanceros (eds), *op. cit.* p. 106.

⁴²¹ Hans-Georg Gadamer, «Mito y razón», en H-G Gadamer, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997. p. 15.

⁴²² *Rom*, 8: 22.

⁴²³ *Gal*, 4: 3. (subrayado nuestro)

propósitos es la mención a los «poderes cósmicos» de los cuales la encarnación, pasión y resurrección de Cristo habrán de salvar a la humanidad. Estos «poderes cósmicos», como señala Senén Vidal en su edición a las *Cartas de Pablo*, no son otros sino los dioses/demonios «paganos» frente a los cuales se alza la fe cristológica,⁴²⁴ ese *πίστεως* que orienta la conversión o *metanoia* hacia el cristianismo. El «tiempo cumplido», como se lee en el pasaje transcrito, es el tiempo donde *acontece* lo *heterogéneo*: la encarnación de Dios que disloca el transcurrir temporal dividiéndolo definitivamente entre un *antes* y un *después*: separación no sólo cuantitativa, sino sobre todo cualitativa: «¡La realidad vieja ya pasó, / ha surgido la realidad nueva!»⁴²⁵, escribe san Pablo en la Tercera carta a la comunidad de Corinto. Un tiempo *nuevo, radicalmente nuevo*, donde los otrora «poderes cósmicos» son vencidos por el *euaggelion* cristológico. En su radicalidad, estas tesis teológicas conllevan a la «destrucción» del *kosmos* clásico y de la mitología que lo acompaña. En una fórmula escueta, Gadamer ha indicado a este respecto: «el tratamiento que tanto el judaísmo como el cristianismo dispensan a las Escrituras Sagradas representa una renuncia a toda mitología».⁴²⁶ Siguiendo a Gadamer y a Taubes, la tesis que defendemos aquí es que el progresivo proceso de «desmitologización» que se llevó a cabo en la Antigüedad tardía no fue exclusivamente obra de la naciente filosofía, sino sobre todo de la importante influencia que las religiones «reveladas», judaísmo y cristianismo, tuvieron al interior de dicho marco cultural.⁴²⁷ En resumen, como lo señala J. L. Nancy en una fórmula lapidaria, con la «irrupción» del cristianismo, «los dioses se va con sus mitos».

3.2 Metanoia y ciudad de Dios

Sí señor, no soy más que un viajero, un peregrino de este mundo. ¿Soís vosotros algo

⁴²⁴ «"Poderes cósmicos": los *stoichea tou kosmou* [...] equivalen a los "tutores y administradores y a los "dioses" paganos; se asume la concepción popular generalizada en el helenismo en el judaísmo sobre un mundo "demonizado", en el que potencias personificadas dominan sobre los 'elementos del mundo'». Senén Vidal, *op. cit.*, p. 100 n.

⁴²⁵ 3 Cor, 5:16

⁴²⁶ Hans-Georg Gadamer, «Mitología y religión revelada», *op. cit.*, p. 29.

⁴²⁷ Otra discusión sería la que indagara por qué los contenidos religiosos judeocristianos tuvieron tal influencia en el contexto de la Antigüedad tardía; con su estilo siempre polémico, Hans Blumenberg sostiene que la escisión entre *theoría* y *eudaimonía* dentro de las escuelas filosóficas de la Antigüedad tardía fueron el factor determinante de esa profunda transformación cultural llevada a cabo por el judeocristianismo. Cfr. Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, *op. cit.* pp. 270-271.

más?

Goethe, *Las desventuras del joven Werther*

Si nos interesaba detenernos en la discusión respecto al desplazamiento y descrédito de lo mítico y de lo mitológico dentro del cristianismo de los primeros siglos es debido a que en *De civitate Dei* san Agustín desarrolla, en una primera instancia, una pormenorizada y minuciosa crítica al paganismo grecorromano y a la comprensión mitológica que lo acompaña. Al menos los 7 primeros libros del *De civitate* son, en efecto, una discusión detallada que denuesta las versiones paganas de lo religioso, versiones que, no debe olvidarse, aún estaban presentes — si bien en franco declive— en esos primeros años del siglo V en el cual san Agustín escribe sus obras.⁴²⁸ En este sentido, es importante tomar en cuenta que la motivación inicial —si bien no la única— que lleva a san Agustín a escribir el *De civitate Dei* está sostenida por una serie de experiencias históricas concretas, de manera particular por la invasión y saqueo de Roma por parte de los visigodos, así como por las diversas críticas que desde distintas esferas sociales se dirigían contra el cristianismo y contra la incapacidad del Dios cristiano para evitar las calamidades ocurridas. A este respecto escribe san Agustín:

Así huyeron muchos que ahora denuestan los *tiempos cristianos* y achacan a Cristo los males que soportó aquella ciudad; en cambio, no atribuyen a nuestro Cristo el don de hallarse sanos y salvos que se les concedió por devoción a Cristo, sino a su fortuna, cuando más bién deberían, si tuvieran algo de buen juicio, atribuir aquellas penosas y duras tribulaciones que sufrieron a manos de los enemigos a la Providencia divina, que suele enmendar y depurar con las guerras las costumbres corrompidas de los humanos, y, al mismo tiempo, poner a prueba con tales aflicciones a los mortales que llevan a una vida justa y digna

⁴²⁸ F. van der Meer ha escrito refiriéndose a la progresiva desaparición de los cultos paganos hacia el final del siglo IV e inicios del siglo V: «También el antiguo culto se estaba acabando. Desde los años 391-392, bajo Valentiniano II y Teodosio, fueron prohibidos con el mayor rigor para todo el imperio los sacrificios públicos y privados (no sólo la consultación de las entrañas de las víctimas y toda magia, sino toda clase de antiguos ritos, hasta la incensación o libación en honor de los penates y la coronación de un ídolo familias). Los templos, que en 382 todavía estaban abiertos para quien quisiera visitarlos por razón de las obras maestras que se veían en ellos, fueron cerrados, por lo menos en cuanto a la letra de la ley. [...] Ya no humeaba un solo altar, ni un solo árbol sagrado llevaba una guirnalda o corona, las estatuas se levantaban solitarias en los foros y en las encrucijadas, los Príapos y Hermes habían sido definitivamente retirados». F. van der Meer, op. cit. p. 71.

de alabanza, y, una vez probados, o bien trasladarlos a otra mejor o bien retenerlos todavía en estas tierras para otros fines.⁴²⁹

La argumentación de san Agustín en este pasaje no deja lugar a ambigüedades: es la Providencia divina la que ordena y gobierna el curso de los acontecimientos, al punto tal de recurrir, en caso necesario, a la guerra con la finalidad expresa de «depurar» las «costumbres corrompidas de los humanos»; la Providencia divina, esa que «organiza el curso de los tiempos»,⁴³⁰ es entonces el dispositivo teológico a través del cual se entiende e interpreta no sólo el devenir temporal, sino sobre todo el transcurrir de la vida humana individual, dependiente en última instancia de la Voluntad divina. Además de esto, en el pasaje citado queda clara la distinción entre dos temporalidades distintas: la que correspondería a los tiempos paganos con la impronta de sus «poderes cósmicos» (para decirlo en terminología paulina) y la que se refiere a los «tiempos cristianos»: esa nueva temporalidad (radicalmente *nueva*) que escinde cualitativamente el tiempo entre un antes pre-cristiano y un después donde ya-ha-sido (y continúa siendo) anunciada la buena nueva o *euaggelion*: la encarnación, pasión y resurrección del Mesías. Que esta radical distinción entre un antes pre-cristiano y un Ahora cristianizado está presente en san Agustín es por demás evidente y muestra, una vez más, su fuerte influencia paulina. No está de más recalcar que para san Agustín el viraje que la irrupción mesiánica supone implica a su vez una progresión temporal que se traduce en un progreso de índole cosmo-ontológico. Así, en un pasaje donde discute y refuta las prácticas de las tradiciones paganas grecorromanas, llega a afirmar que «en efecto, todavía no había sido proclamada a los gentiles la doctrina superior, que, purificando el corazón con la fe, encauzaría el afecto humano para que se ocupase de los asuntos celestes y supracelestes con humilde piedad, y lo liberaría del dominio de los soberbios demonios [*daemonum*]». ⁴³¹

La abierta polémica contra el paganismo, sus mitos y el horizonte de sentido mitológico alcanza sus cuotas más altas en todos estos pasajes. Uno de los argumentos

⁴²⁹ *De civitate Dei*, I, 1. Como es habitual, las citas de *De civitate Dei* se harán señalando libro (en números romanos) y capítulo (en números arábigos) correspondiente. La edición utilizada es la de Biblioteca Clásica Gredos: San Agustín, *La ciudad de Dios*, Tomo 1: Libros I-VII y Tomo 2: Libros VIII-XV, Gredos, Madrid, 2012. (trad. Rosa M^a Marina Sáez).

⁴³⁰ *De civitate Dei*, X, 15

⁴³¹ *De civitate Dei*, I, 31.

esgrimidos recurrentemente por san Agustín para mostrar la nulidad de los «dioses» o «demonios» paganos es que estos son inoperantes en términos de la salvación o de la protección que prometen.⁴³² Es por ello que frente a estos «dioses» antiguos se alza la *novedad* de los «tiempos cristianos», esos (estos) tiempos signados por la promesa de la redención *eterna*:

Así pues toda la devastación, la matanza, el pillaje, el incendio y el daño perpetrados en este recientísimo desastre romano fueron resultado de la costumbre de la guerra; en cambio, aquello que se hizo según una nueva costumbre según la cual, tomando los acontecimientos un cáliz inesperado, la crueldad bárbara se mostró tan moderada que se eligieron y se designaron las basílicas más amplias para que las llenase una población a la que se debía de respetar, donde nadie fuese herido, de donde nadie fuese arrancado, adonde muchos fueran llevados por enemigos compasivos para ser liberados, de donde nadie fuera raptado por crueles enemigos en calidad de prisionero, quien no ve que ello ha de atribuirse al nombre de Cristo, a los *tiempos cristianos*, está ciego, quien lo ve y no lo alaba, es un ingrato, quien combate al que lo alaba, un demente.⁴³³

Nótese que en este pasaje aparece de nueva cuenta la denominación «tiempos cristianos» para referirse a esa *nueva* condición que bien podríamos calificar como cosmo-ontológica, condición que dota de un sentido nuevo a la «creación» entera, resignificándola cristológicamente en la promesa de la redención de toda corrupción y de toda caducidad.⁴³⁴ Pero, además de esto, san Agustín trata de justificar una situación históricamente dada como lo fue la invasión y saqueo de Roma por parte de los visigodos, y su argumentación no deja de resultar sorprendente y sumamente sugerente: fueron las

⁴³² «Como he dicho, la misma Troya, madre del pueblo romano, no pudo proteger a sus ciudadanos, en los lugares consagrados a sus dioses, del fuego y el hierro de los griegos, que rendían culto a esos mismos dioses». *De civitate Dei*, I, 4.

⁴³³ *De civitate Dei*, I, 7. (subrayado nuestro).

⁴³⁴ Este carácter «novedoso» del cristianismo, y de la impotencia de los «dioses» paganos queda plenamente evidenciado también en este pasaje: «[...] rememoren con nosotros las calamidades con que se ha visto abatido el poder romano de forma múltiple y variada antes de que Cristo se encarnase, antes de que su nombre se diera a conocer entre los pueblos con aquella gloria que odian en vano, y defiendan en ellas, si les es posible, a sus dioses, si es que les rinden culto para no sufrir como adorables suyos estos males, de los que si ahora han sufrido algunos, sostienen que deben, sernos imputados a nosotros». *De civitate Dei*, II, 3.

basílicas de la Iglesia cristiana las que protegieron a la población frente a la violencia desencadenada. Si sostenemos que esta argumentación resulta sorprendente y sugerente es debido a que en ella se anuncia lo que san Agustín defenderá más adelante: que la ciudad de Dios o *civitas Dei* no es otra sino la Iglesia [*Ecclesia*], en tanto casa de Dios en la tierra: «En efecto, se edifica en toda la tierra la casa para el Señor, la ciudad de Dios, que es la santa Iglesia [*Aedificatur enim domus Domino civitas Dei, quae est sancta Ecclesia, in omni terra*]». ⁴³⁵ Frente al desasosiego del mundo, frente a la atarabiliaria peregrinación de la humanidad, se erige para san Agustín la Iglesia, la institución eclesiástica investida con sus códigos, sus doctrinas, su liturgia, su ortodoxia. Como lo ha señalado Safranski: «san Agustín tiene una “tienda en la tierra”. Y esta tienda es la Iglesia, la casa adecuada para los itinerantes, para los peregrinos que todavía están en camino hacia Dios». ⁴³⁶ La denominación *peregrinantur*, más allá de la función retórica que desempeña en la cita de Safranski, es efectivamente uno de los *leitmotifs* de la teología agustiniana. En distintos pasajes del *De civitate Dei* (así como en las *Confesiones*) san Agustín caracteriza y define la índole ontológica de lo humano con la expresión *mundo peregrinantur*, es decir, peregrino del mundo; un peregrinaje que supone e implica un «ínterin» de prueba y de tránsito, de extravío y de promesa, de reconciliación y posible redención.

Este «peregrinaje», en el que insiste una y otra vez san Agustín, no es entonces un tema baladí y mucho menos se reduce a una mera caracterización «antropológica» —en el sentido menos filosófico de la expresión—, sino que supone, como ya hemos señalado, un componente estrictamente ontológico: se trata de un modo de «estar-en-el-mundo» —para ocupar la terminología heideggeriana— que incluye tanto el extravío y la extrañeza como el exilio, ⁴³⁷ dentro de los cuales es inevitable el *equivoco* demorarse en las «cosas del mundo», en ese estar «apegado a la tierra» ⁴³⁸ de la que habla san Agustín en *Confesiones*. Ahora bien, es este el talante propiamente ontológico del *peregrinantur* lo que define para

⁴³⁵ *De civitate Dei*, VIII, 24.

⁴³⁶ Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p 88.

⁴³⁷ Escribe J. L. Nancy al respecto: «esta dialéctica del exilio del “yo”, de lo propio en general, en la exterioridad, en la alteridad y la alteración, es, en el fondo, la gran figura cristiana del exilio»; Cfr. J. L. Nancy, *La existencia exiliada*, Cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona, 1996. p. 37.

⁴³⁸ *Confesiones*, VIII, 5. Como es habitual, las referencias a las *Confesiones* se harán indicando libro (en números romanos) y capítulo (en número arábigos). La edición utilizada es san Agustín, *Confesiones*, Alianza, Madrid, 2011. (trad. Pedro Rodríguez de Santidrián)

san Agustín a los seres humanos: éstos son meros peregrinos del mundo, existencias en tránsito dominadas por la caducidad y a la muerte, mudables y mutables como todo aquello que está sometido a la temporalidad: «Por lo mismo, mientras peregrino [*peregrinor*] lejos de ti, estoy más cerca de mí que de ti».⁴³⁹ En este sentido debe quedar claro que sólo si los hombres han experimentado radicalmente la *metanoia* cristiana —o, en una versión distinta, si han recibido por parte de Dios la *gratia* de la conversión— es decir, sólo si han *interiorizado* radicalmente la fe en Cristo, pueden *esperar* y confiar en la recompensa de la gloria eterna, de lo contrario siempre está el riesgo de lo que san Agustín —recuperando una sentencia del *Apocalipsis*— denomina como «segunda muerte»,⁴⁴⁰ misma que no es otra sino el abandono definitivo y absoluto de Dios.

De este modo, la conversión o *metanoia*, con todas las cuitas que supone, es una condición necesaria para esperar legítimamente la *beata vita*: «Incomparablemente más ilustre es la ciudad celeste, donde la victoria es la verdad; la dignidad, santidad; donde la paz, felicidad; donde la vida, eternidad. [*Incomparabiliter superna est civitas clarior, ubi victoria veritas, ubi dignitas sanctitas, ubi pax felicitas, ubi vita aeternitas*]. Por lo tanto, si deseas llegar a la ciudad bienaventurada [*beatam*], evita la sociedad de los demonios».⁴⁴¹ Más allá de la admonición que se desprende de este pasaje, donde se evidencia una vez más el franco denuedo hacia las tradiciones pagano-mitológicas por parte de san Agustín, es de resaltar la referencia a la «ciudad bienaventurada» que, se entiende, no puede ser ninguna de las ciudades topológicamente emplazadas en el Mundo. Lo que se significa en este pasaje es la legítima *esperanza* —«por la fe en Jesucristo [*πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*]»,⁴⁴² para decirlo en terminología paulina— en un «más allá» bienaventurado,⁴⁴³ un «más allá» que debe entenderse en términos estrictamente literales: una «ciudad celeste», como la

⁴³⁹ *Confesiones*, X, 5

⁴⁴⁰ *De civitate Dei*, XIII, 2.

⁴⁴¹ *De civitate Dei*, II, 29.

⁴⁴² *Gal*, 2:16

⁴⁴³ Sobre la categoría religiosa del «más allá» y su «traducción» filosófico-teológica en términos de «trascendencia» resulta sumamente sugerente la discusión desarrollada por Patxi Lanceros en su ensayo «En el principio era el medio. Cuestión de orden», donde el autor español defiende expresamente que la distinción entre un «aquí» y un «allá» tiene un carácter «literalmente *fundamental* [...]». Y agrega «La distinción religiosa parece ser, inicialmente, topológica y topográfica: una distinción entre un *aquí* y un *allá* que inmediatamente se mostrarán plenos de sentido. Aquí y allá. Localizaciones que se precisan según las diversas religiones». Patxi Lanceros, «En el principio era el medio. Cuestión de orden», en *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*, Abada, Madrid, 2014. pp. 31-32.

denomina san Agustín, es decir, un «transmundo», *immune*, como se desprende del pasaje citado, a la caducidad y a la corrupción, a lo transitorio y fugaz.⁴⁴⁴ Al contraponer a los «amantes» o *dilectoribus* de «este mundo» frente a los santos cristianos, san Agustín afirma expresamente:

Pero la recompensa de los santos que soportan también aquí afrentas por la verdad de Dios, odiosa para los amantes [*dilectoribus*] de este mundo, es, con mucho, otra. Aquella ciudad es sempiterna [*civitas sempiterna*]; allí nadie nace porque nadie muere; allí existe la verdadera y plena felicidad, que no es una diosa, sino un don de Dios; de ahí hemos recibido la prenda de la fe, mientras en nuestra peregrinación [*peregrinantes*] suspiramos por su hermosura; allí no sale el sol sobre buenos y malos, sino que el sol de la justicia protege sólo a los buenos.⁴⁴⁵

En este punto es imprescindible recrear con sumo cuidado la argumentación agustiniana: ¿puede identificarse esta «ciudad celeste» con la institución eclesiástica, es decir, con el *corpus* de la Iglesia?. En una primera aproximación, y de acuerdo a lo que se desprende del pasaje citado, la respuesta a esta pregunta tendría que ser necesariamente negativa toda vez que san Agustín parece estar refiriéndose a una «ciudad celeste», literalmente tras-mundana, ajena por definición a la mundanidad y su carácter corrupto y mutable. Sin embargo, tal y como vimos anteriormente, san Agustín *también* afirma que «la ciudad de Dios, [...] es la santa Iglesia [*civitas Dei, quae est sancta Ecclesia*]», es decir que identifica a la ciudad de Dios con la institución eclesiástica. En un pasaje que intenta ser esclarecedor a este respecto, san Agustín escribe: «Lo cierto es que estas dos ciudades [*duae civitates*] se hallan confundidas y mezcladas en este tiempo, hasta que sean separadas por el juicio final [*ultimo iudicio*]».⁴⁴⁶ Confundidas y mezcladas, las dos ciudades, la

⁴⁴⁴ Que estas tesis también deriven de la dogmática paulina es por demás manifiesto; así, en la Tercera carta a la comunidad de Corinto, san Pablo ha anunciado: «Bien sabemos, en efecto, que / al ser destruida esta nuestra tienda terrestre, / Dios nos dará en posesión una vivienda: / una casa no hecha por manos humanas, / sino una eterna, en el ámbito celeste». 3, Cor, 5:1

⁴⁴⁵ *De civitate Dei*, V, 16.

⁴⁴⁶ *De civitate Dei*, I, 35. En otro pasaje, san Agustín afirma: «Llamamos ciudad de Dios [*Civitatem Dei*] a aquella de la cual da testimonio la escritura [*Scriptura*] que sometió todas las categorías de la inteligencia humana no por los movimientos fortuitos del pensamiento, sino por la disposición de la suprema Providencia, aventajando por su autoridad divina a todos los escritos de todas las naciones». *De civitate Dei*, XI, 1.

terrena y la celeste, se hayan superpuestas en un mismo plano temporal y sin embargo es posible distinguir una de la otra. En sentido estricto, san Agustín está adjudicando a la Iglesia o *Ecclesia* un estatuto que podríamos calificar de «político» en tanto supone la «administración» temporal de la expectativa y de la esperanza de la prometida «ciudad celeste» y de la salvación eterna. Como la ha señalado Blumenberg: «A fin de mostrarse ante un mundo opresor, por estar él mismo oprimido, como una institución de interés general, la antigua Iglesia se mundaniza, convirtiéndose en un factor estabilizador».⁴⁴⁷ Aquí es sumamente importante tomar en cuenta la diferencia de la posición agustiniana respecto a la promesa escatológica y soteriológica de la que puede derivarse de la teología paulina; Pablo, como vimos en el capítulo precedente, interpreta el tiempo mesiánico y el *éschaton* en términos de acortamiento o de contracción [*καιρός συνεσταλμένος*]. La *σωτηρίαν* o salvación de la humanidad corrompida implica así una *experiencia* del tiempo en términos propiamente *mesiánicos* y escatológicos, que no se confunde con el tiempo de la «espera» del Mesías, sino que se refiere al tiempo donde lo mesiánico ya ha tenido o está teniendo lugar. Este carácter de abreviación o acortamiento del tiempo dota a la teología paulina de una marcada urgencia por la inminencia del fin; como lo ha señalado Agamben en uno de los pasajes que ya hemos citado previamente: «El tiempo mesiánico no es el final del tiempo, sino el tiempo del final».⁴⁴⁸ En este sentido vale decir que el tiempo, para san Pablo, está contrayéndose, abrevándose, es decir, acabándose. No es el final del tiempo *in actum*, sino el tiempo del fin, el tiempo donde el apremio de la consumación última y con ello, la promesa de redención, está teniendo lugar. Es por esto que san Pablo escribe a la comunidad de Roma: «cuando erais esclavos del pecado, no estabais bajo el señorío de la bondad. Y ¿qué frutos cosechasteis entonces? ¡Aquellos de los que ahora os avergonzáis, ya

⁴⁴⁷ H. Blumenberg, *op. cit.* p. 52

⁴⁴⁸ Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*, *op. cit.* p. 68. En este trabajo del filósofo italiano que hemos citado ya repetidas veces se intenta devolver la experiencia del tiempo que se desprende de la epistolografía paulina a su horizonte propiamente judío. Es decir, Agamben trata de mostrar que la comprensión del tiempo en términos mesiánicos y escatológicos es, en el fondo, un elemento cultural del judaísmo. Al respecto, cabría citar aquí lo que una connotada especialista en filosofía hebraica sostiene respecto a lo que denomina como «el mito del fin» en el judaísmo: «Volverse hacia el futuro es también mirar hacia un límite, un *éschaton*, que no es el fin, es decir, el objetivo, sino sencillamente el *fin* del tiempo. Quizás sea ésta una de las ideas portantes del judaísmo: el tiempo no se prolonga hasta el infinito, sino que acaba. La existencia histórico-temporal del hombre y el mundo se cierra y concluye. Llega a su cumplimiento». Donatella Di Cesare, «El mito del fin. Sobre el mesianismo judío», en Francisco Díez de Velasco y Patxi Lanceros (eds.), *Religión & mito*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2010. p. 45.

que su destino es la muerte! Ahora [νῦν], en cambio, liberados ya del dominio del pecado y hechos esclavos de Dios, el fruto que estáis cosechando es el de una vida dedicada a él, y su destino es la vida eterna [ζωὴν αἰώνιον].⁴⁴⁹ En este pasaje queda claro que el acontecimiento salvífico está teniendo lugar en un «ahora», y de ahí el apremio de san Pablo por hacer llegar a las distintas comunidades el *euaggelion*. En efecto, en distintos momentos de la epistolografía paulina se evidencia con claridad este apremio por la inminencia inexorable del tiempo del fin, signado por la *novitas* cristológica y, podríamos decir, «cristocrática», que está teniendo lugar en el mismo momento en que san Pablo escribe sus cartas; él y sus destinatarios comparten esta inminencia del fin: «a nosotros, a quienes ha alcanzado ya el final de los tiempos».⁴⁵⁰ Ahora bien, la distancia temporal, los cuatro siglos que llevan de san Pablo a san Agustín es lo que explicaría el carácter aparentemente dual que el teólogo de Hipona adjudica a la Ciudad de Dios: ya como comunidad de creyentes en un marco institucionalizado, ya como patria celestial *strictu sensu*.⁴⁵¹ Y sin embargo, pese a esta aparente oscilación, queda claro que hay una distancia entre la Iglesia y la «ciudad celeste»: «Ten misericordia de mí Señor, y oye mi deseo. Porque creo que tu reino no es cosa de la tierra [*non sit de terra*] ni de oro ni de plata, ni de piedras. Tampoco de hermosos vestidos, honores y estados, de deleites carnales y de cosas necesarias al cuerpo y a esta vida de peregrinación [*vitae peregrinationis*]».⁴⁵² El Reino de Dios «no es cosa de la tierra» escribe enfáticamente san Agustín, y sin embargo, de acuerdo al modo en que hemos venido reconstruyendo la argumentación agustiniana a este respecto, queda claro que la «ciudad de Dios», en el plano temporal y mundano, no es otra sino la *Ekklesia* [ἐκκλησία] o congregación de fieles que comparten la fe en Cristo y en el Dios único trascendente; pero en este caso no se trataría entonces sólo de la institución eclesiástica con su cúmulo de oropeles, sino sobre todo de esa «morada» interior que, en una comprensión *sociopolítica*, se exterioriza en términos rituales y litúrgicos: la Iglesia de Dios en la tierra. Desde esta perspectiva tiene pleno sentido la afirmación de Hannah

⁴⁴⁹ *Rom*, 6:21

⁴⁵⁰ *1 Cor*, 10:11

⁴⁵¹ En *Confesiones* podemos leer: «Que entienda, pues, el alma que sea capaz, cuán superior te hace a todos los tiempos tu eternidad. Que vea que tu casa —el cielo del cielo— no peregrina, pero tampoco es coeterna a ti, pues se adhiere a ti de manera incesante e indefinida, libre ya de todas las vicisitudes de los tiempos», *Confesiones*, XII, 11.

⁴⁵² *Confesiones*, XI, 2.

Arendt al considerar el *De civitate Dei* como la «obra política» de san Agustín,⁴⁵³ puesto que frente a las «ciudades mundanas» y los reinos terrenales, se erige la Iglesia cristiana como la «versión» terrenal de la ciudad celeste propiamente dicha: esa «Jerusalén eterna — escribe san Agustín— por la que suspira tu pueblo peregrino desde que nace hasta que vuelve a ti».⁴⁵⁴

Ahora bien, por lo respecta a los intereses que guían este trabajo es menester tomar en cuenta que si bien el *De civitate Dei* puede considerarse como la «obra política» de san Agustín, lo que está en constante tensión en esta «obra política» es la posibilidad de asegurar un mecanismo compensatorio o un sistema retributivo que compense *en otro mundo* las injusticias padecidas o cometidas en este. Al referirse al papel de la Iglesia y de la homilías como parte de la liturgia, san Agustín afirma expresamente y sin lugar a ambigüedades: «Allí escuchan con qué grado de honestidad deben vivir aquí temporalmente, *para que después de esta vida merezcan vivir feliz [vitam beate] y eternamente*. Allí resuena la sagrada escritura y la doctrina de la justicia desde un lugar elevado a la vista de todos, a fin de que quienes la cumplen la oigan para el premio y quienes no para el juicio».⁴⁵⁵ Es importante hacer notar que en toda esta argumentación agustiniana se da por supuesto que el papel de los antiguos «dioses» o «demonios» paganos no era otro sino el de fungir como mediadores para alcanzar la felicidad *post mortem* como recompensa al culto que se les ofrecía. Es este el supuesto fundamental de toda la requisitoria agustiniana y de su intento por mostrar que sólo la «religión verdadera» [*vera religio*] es decir, el cristianismo y, con él, la Iglesia, podrían asegurar la salvación y la vida eterna [*vitam aeternam*].

3.3 *Theoría y soteriología*

Nada de esto se halla en los libros platónicos. Sus páginas no tienen el palpito de esta piedad.
Agustín, *Confesiones*

La conversión o *metanoia* de san Agustín al cristianismo —después de sus etapas

⁴⁵³ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁵⁴ *Confesiones*, IX, 13.

⁴⁵⁵ *De civitate Dei*, II, 28. (subrayado nuestro)

gnóstica, maniquea, escéptica y neoplatónica—,⁴⁵⁶ conversión influenciada sobre todo por la obra de Pablo de Tarso,⁴⁵⁷ no deja de resultar altamente significativa pues es a través de la teología paulina que se muestra con claridad meridiana —aunque no por ello carente de problematicidad— el rasgo profundamente «tanatológico» que hay en el pensamiento del obispo de Hipona. Ahora bien, no es nuestra intención llevar a cabo aquí una pormenorizada genealogía que muestre el origen paulino de las doctrinas agustinianas. Más allá de esto, nuestro interés reside en mostrar, sí, esa línea de continuidad que se da entre san Pablo y san Agustín por lo que respecta a la crítica radical a que es sometida la *theoría* en ambos teólogos así como por la comprensión inédita del tiempo que se deriva de la doctrina cristológica. Consideramos que la profunda distancia entre el horizonte griego y el judeo-cristiano se manifiesta plenamente en este punto decisivo.⁴⁵⁸ Hans Blumenberg ha escrito, al referirse a las distintas etapas intelectuales de san Agustín y a la imposibilidad de desligarlas de su biografía, que «En Agustín hay claras conexiones lógico-estructurales entre las distintas fases de su vida, la gnóstica, la escéptica, la neoplatónica y, finalmente, la paulina».⁴⁵⁹ Que la conversión final de san Agustín hacia el cristianismo abrevado de Pablo de Tarso no deja de ser significativo si se contempla, desde una perspectiva de muy largo alcance, la tradición cristiano-occidental que el obispo de Hipona contribuye decisivamente a fundar.

Como hemos intentado mostrar en el apartado precedente, en el caso concreto del *De civitate Dei* estamos ante un texto que rebasa con mucho su carácter de «obra política»

⁴⁵⁶ Para una caracterización de cada una de estas etapas es sumamente útil recurrir a la «Introducción General» de las *Obras de San Agustín* de la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos que realiza Victorino Capanaga en el tomo I de dicha edición: *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, BAC, Madrid, 1969. pp. 3-286.

⁴⁵⁷ En *Confesiones* podemos leer: «Con grandísima ansia cogí las venerables Escrituras inspiradas por tu Espíritu [*spiritus*], particularmente las de tu apóstol Pablo». *Confesiones*, VII, 21

⁴⁵⁸ No se trata aquí, sin embargo, de mostrar meticulosamente los diferentes enfoques «explicativos» de cada una de estas tradiciones (mundo grecorromano y mundo judeo-cristiano), sino sobre todo de hacer manifiesto y clarificar lo que nos proponemos denominar como la «disposición afectivo-intelectual» que subyace en cada uno de estos universos de sentido. Nos parece que una discusión de este talante, que indague en eso que en terminología heideggeriana podríamos denominar como el *das Wie* existencial-existenciario que opera como substrato de cada una de estas «facticidades» culturales permitiría ir más allá de la mera contraposición entre los enfoques explicativos abiertamente disímiles propios de cada una de estas dos tradiciones. Contraponer la disposición afectiva o *Befindlichkeit* correspondiente, por ejemplo, entre el Platón del *Timeo* y la *De civitate Dei* san Agustín sería por demás sugerente para mostrar la profunda diferencia en el preguntar que se presenta entre estos pensadores y, con ello, identificar los rasgos que distinguen (y diferencian) al cristianismo de la filosofía antigua.

⁴⁵⁹ Hans Blumenberg, *op. cit.* p. 270

para inscribirse en algo que podría ser denominado como una tratado sobre la *economía de la salvación eterna*. Es sumamente sugerente a este respecto que después de la demoledora crítica a que es sometida toda la pléthora de «divinidades» y «demonios» pagano-mitológicos dentro de los 7 primeros libros del *De civitate Dei*, san Agustín desarrolle, a partir del libro VIII, una segunda singladura que dejará de ser una confrontación con todo ese conglomerado de prácticas religioso-culturales pagano-mitológicas,⁴⁶⁰ para emprender una discusión con filósofos y pensadores de filiación platónica o neoplatónica —esos autores que tradicionalmente han sido caracterizados como pertenecientes al «platonismo medio».

Trasladar el escenario de la disputa desde un plano que podríamos llamar «sociocultural», hacia una discusión en términos propiamente filosófico-conceptuales no deja de resultar sumamente sugerente sobre todo si tomamos en cuenta hacia dónde y hacia quiénes se dirige san Agustín en dicha discusión: «Yo he elegido no sin razón a los *filósofos platónicos* para discutir con ellos lo que se trata en esta cuestión de la que recientemente nos ocupamos acerca de la filosofía natural: *si en vistas a la felicidad que ha de venir después de la muerte* conviene rendir culto a un solo Dios o a muchos».⁴⁶¹ Más allá de la ambigüedad con que san Agustín presenta a los que él denomina como «filósofos platónicos», es relevante para nuestros propósitos en este apartado dar cuenta de la estratagema discursiva donde se condensa la apuesta agustiniana: ésta no está atareada en dar una respuesta a problemáticas de índole metafísico-epistemológicas, ni mucho menos en sustentar y fundamentar alguna modalidad de *theoría*. El *quid*, para san Agustín, se localiza en el tema de la *muerte* y en la *felicidad* [*felicitatem*] eterna que se puede legítimamente *esperar* como recompensa *post mortem*.⁴⁶² A este respecto, en su comentario

⁴⁶⁰ Prácticas religioso-culturales que, como ya hemos señalado previamente, estaban en plena decadencia en el momento en que san Agustín concibe el *De civitate Dei*. Cfr. F. van der Meer, *San Agustín. Pastor de almas*, op. cit. pp. 61-81.

⁴⁶¹ *De civitate Dei*, VIII, 12. (subrayado nuestro).

⁴⁶² En *Confesiones* podemos encontrar una fuerte crítica a la *curiositas* y al «vano deseo de saber»: «Para satisfacer esta malsana curiosidad se montan espectáculos prodigiosos en el teatro. De aquí nace también el *desde de querer saber los secretos de la naturaleza*, que están sobre nuestra capacidad y *que de nada sirve conocer*. Pero es precisamente por eso por lo que los hombres se empeñan más en conocer. Esta misma curiosidad es también la causa de que los hombres acudan a las artes mágicas para obtener un conocimiento perverso. Y es la curiosidad, finalmente, la que se introduce en la religión, ya que nos lleva a tentar a Dios, pidiendo señales y prodigios, no para la salvación de los hombres, sino por el gusto de verlos». *Confesiones*, X, 35, (subrayado nuestro).

a la obra de san Agustín, Arendt ha señalado enfáticamente este talante que subyace a la indagatoria agustiniana: «Lo que san Agustín espera de Dios es una respuesta a la cuestión “quién soy yo” —cuestión que toda la filosofía anterior había dado por supuesta, por sabida—. O dicho de otro modo, la búsqueda renovada de su yo fue lo que finalmente le llevó hacia el Dios a quien no le pedía le revelase los misterios de Universo ni le despejase las perplejidades del Ser».⁴⁶³ Más allá de la problemática tesis de Arendt respecto al carácter «consabido» o supuesto de la cuestión que interroga por la cuestión de lo humano en la filosofía antigua, es pertinente dar cuenta de ese «trasfondo» *existencial* que subyace a la indagatoria agustiniana; en efecto, en *Confesiones*, san Agustín ha dejado claro, en un pasaje muchas veces citado, ese sesgo del cual habla Arendt: «He llegado a ser un problema para mí mismo [*quaestio mihi factus sum*]».⁴⁶⁴ La problematicidad del propio «yo», el carácter atribulado de un san Agustín que se cuestiona sobre sí mismo, sostienen, como si de un *basso ostinato* se tratara, la totalidad de la teología agustiniana. Sobre esto, Sloterdijk ha escrito: «Él cree saber [san Agustín] que su revolución, la cristiana, es la verdadera porque va más lejos que la de los filósofos. Su punto de partida mundano no es, como en Platón, la ignorancia, sino la desesperación».⁴⁶⁵ Temperamento atrabiliario y decidida desesperación: son estos los trasfondos afectivos —en términos de *Stimmung*— del discurrir agustiniano. Es desde aquí que cobra un mayor sentido esa insistencia de san Agustín tanto en el carácter de *peregrinaje* que supone la existencia humana como la decidida apuesta por la *esperanza de la vida eterna* en un más allá trascendente donde se «recompense» lo realizado en este «más acá» transitorio. Dicho brevemente: estamos aquí ante el desplazamiento del lugar privilegiado que en la Antigüedad había ocupado la *theoría* para ser reemplazado ahora por la *esperanza en la salvación eterna*:

Si bien Agustín había pasado del escepticismo al neoplatonismo, la teoría, como acceso *natural* a la verdad y, en consecuencia, a la realización de la existencia, ya no pudo volver a recuperar el papel que anteriormente había tenido. Había quedado disuelta aquella relación esencial y condicionante entre la *theoría* y la

⁴⁶³ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 43

⁴⁶⁴ *Confesiones*, Libro X, 16.

⁴⁶⁵ Peter Sloterdijk, «Caída y vuelta. Discurso sobre el pensamiento de Heidegger en el movimiento», en P. Sloterdijk, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Akal, Madrid, 2011, p. 44.

eudaimonía. Recurriendo a Cicerón, Agustín ve resaltado precisamente en el escepticismo, como una reivindicación esencial del hombre, la absoluta primacía —sin la mediación ya de la teoría— de la realización de su felicidad. *La creencia se iba a convertir en una nueva condición para la felicidad, ya no impugnable desde el punto de vista escéptico ni necesitada de ninguna garantía terrestre.*⁴⁶⁶

La *metanoia* cristiana de san Agustín está sostenida, como bien lo apunta Blumenberg en el pasaje citado, por el desplazamiento de la *theoría* en función de la *creencia* —desplazamiento mediado por el escepticismo de corte ciceroniano. Y en este punto —como en muchos otros en los que ya hemos insistido— san Agustín sigue de cerca la teología paulina y su rotunda animadversión contra toda forma de *theoría*:

Pues está escrito: Destruiré la sabiduría [*σοφίαν*] de los sabios [*σοφῶν*], eliminaré la inteligencia de los inteligentes, ¿Dónde está el sabio [*σοφός*]?, ¿dónde, el letrado [*γραμματεὺς*]?, ¿dónde, el investigador de esta época actual? ¿acaso no convirtió Dios en necia la sabiduría del mundo [*κόσμου*]?. En efecto, con toda su pretendida sabiduría sobre Dios, el mundo no reconoció a Dios por medio de esa sabiduría; por eso Dios decidió salvar a los creyentes [*πιστεύοντες*] por medio de la supuesta necedad de la proclamación. Mientras los judíos exigen signos portentosos y los gentiles [*Ἕλληνες*] andan en busca de la sabiduría, nosotros, en cambio, proclamamos a Cristo, que ha sido crucificado: ¡un escándalo para los judíos, una necedad para los gentiles!. Pero para los elegidos por Dios, tanto judíos como gentiles, ese Cristo es potencia salvadora [*Χριστὸν θεοῦ δύναντιν*] y sabiduría de Dios.⁴⁶⁷

Respecto a este texto paulino —el cual san Agustín recupera en *De Civitate Dei*— no hay que olvidar que el horizonte cultural judío dentro del cual san Pablo realiza su labor evangélica —apostólica y epistolar— estaba fuertemente influenciado e impregnado por la cultura helénica y sus diversas escuelas filosóficas.⁴⁶⁸ El judaísmo de la diáspora, al cual

⁴⁶⁶ Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, op. cit. p. 270. (subrayado nuestro)

⁴⁶⁷ 2 Cor, 1:20-24

⁴⁶⁸ Sobre esto ha insistido con un amplio trabajo doxográfico y documental el historiador de las religiones Daniel Boyarin en el ya citado *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*, vid. especialmente las pp. 19-57.

pertenece san Pablo, es un judaísmo que habla, escribe y piensa en *griego*, un griego sin duda idiosincrático pero no por ello menos determinante en la conformación del espectro imaginativo de lo judío. Sólo tomando en cuenta estos factores sociolingüísticos es que resulta del todo claro hacia dónde apunta san Pablo en el pasaje que hemos transcrito. Frente a la *sophía* y el *sophos*, san Pablo habla allí de los «creyentes [πιστεύοντες] como aquellos que participarán de la potencia salvadora [δύναμιν] de Cristo, en tanto hijo co-eterno de Dios. La «sabiduría del mundo [κόσμου]» es declarada necia, inocua, baladí, fútil. Y frente a la sabiduría, inocua, se levanta la fe [πιστεωος] en el Cristo crucificado, sólo por medio de la cual podrá alcanzarse la salvación o sotería [σωτηρίαν] eterna. En esta misma lógica que niega enfáticamente toda *theoría* y todo saber respecto al Mundo para sustituirlos por la esperanza en la salvación eterna, san Agustín afirma en *De civitate* «Nosotros, por nuestra parte, buscamos un espíritu que, confiando en la verdadera religión [vera religione] no adore al mundo como a su dios, sino que alabe al mundo por Dios como obra de Dios, y el mundo que, purificando de la inmundicia mundana, llegue puro hasta Dios, que creó el mundo».⁴⁶⁹

La descalificación y descrédito ontológico del Mundo y del *kosmos* clásico alcanza en estos pasajes una de sus cuotas más altas: el Mundo es obra de Dios, y como tal supone una dependencia ontológica respecto a su creador. Más aún: el Mundo en su totalidad está signado por la caducidad, la corrupción y la muerte. Y si bien san Agustín sostiene que, contemplado en términos genéricos, «todas las naturalezas, puesto que existen, tienen su medida, su apariencia y cierta paz consigo misma, son buenas sin duda»,⁴⁷⁰ también afirma que «llamamos `mundo´ no sólo a la fábrica de cielo y Tierra que Dios hizo [...] sino que también los habitantes del mundo son llamados `el mundo´ [...] En especial todos los amantes del mundo son llamados `el mundo´». En este sentido, la mundanidad no es sólo la *natura* creada por Dios, sino sobre todo el estar-del-hombre decantado —en ese tipo de amor que san Agustín califica como *cupiditas*— hacia lo mundano, hacia lo terrenal, hacia lo que está, por definición, sometido a la caducidad y a la corrupción. En sentido estricto — y aquí reside una de las tesis más complejas y problemáticas de la teología agustiniana— ese carácter corrupto del mundo no es ni puede ser obra de Dios, sino que deriva de la

⁴⁶⁹ *De civitate Dei*, VII, 26

⁴⁷⁰ *De civitate Dei*, XII, 15

propia humanidad, de manera específica, del pecado adánico que no es otro sino el alejamiento y separación del Bien supremo y originario, escisión y fisura sostenidas en última instancia por la soberbia «egótica» o egoísta en un sentido no sólo moral del término, sino también ontológico y cinético. Es por esto que frente a la opción teórica del dualismo gnóstico —opción cultivada por Agustín antes de su conversión— que implica un principio cósmico bueno y otro malo, el obispo de Hipona atribuye decisivamente a la naturaleza humana el origen del mal, es decir, de la muerte y de la corrupción: en breve: de la finitud y su carestía constitutiva. En este punto, como en tantos otros, Agustín sigue de cerca la teología paulina para la cual, como se lee en *Rom*, 5, 12, la muerte (*thánatos*) o corrupción que *apareció en el mundo* es efecto del pecado: «Puesto que por una sola persona [*ἀνθρώπου*] el pecado [*ἀμαρτία*] apareció en el mundo [*κόσμον*], así también apareció, por medio del pecado, la muerte [*θάνατος*]; y, de este modo, la muerte se apoderó de todos los hombres, ya que todos ellos pecaron».

Ahora bien, la diferencia de esta concepción respecto a la propia de la Antigüedad y de manera específica a la platónica —que no exige justificación ontológica alguna— ha sido remarcada lúcidamente por Blumenberg: «La metafísica antigua no es todavía ni siquiera una cosmodicea, no constituye una justificación del mundo, ya que éste ni necesita de justificación alguna ni es susceptible de recibirla. *Kósmos* es todo lo que puede ser, y el mito platónico del Demiurgo asegura que en el mundo se han agotado, al copiar las ideas, todas las *posibilidades* de lo que podía ser y de cómo podía ser». ⁴⁷¹ En san Agustín, por el contrario, el Mundo y lo mundano —signados por el *peccatum originale*— sí reclaman y exigen una justificación toda vez que ambos están condenados a la corrupción y a la muerte. Y esta *justificación* —antropológica y, por extensión, cosmo-ontológica— no puede provenir sino de Dios mismo, quien haciéndose carne (*sarx*) redime a la mundanidad (al mundo y a los hombres) de toda caducidad. El anonadamiento (*ekénosen*) de Dios hecho hombre sobrepasa así toda *theoría* e inaugura la posibilidad de la promesa de lo eterno frente a la certidumbre de la caducidad y de la muerte: «La revolución de Dios hecho hombre va, por su naturaleza, mucho más allá de la teoría; pues con la mera crítica del conocimiento, con la elevación meramente filosófica al principio supremo, con la visión

⁴⁷¹ H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 125.

meramente analítica de lo que hay detrás del aparato de las imágenes y la divinización meramente irónica del conocedor no se puede efectuar un giro salvador». ⁴⁷² De este modo, la «añeja» imbricación y vinculación entre *theoría* y *eudaimonía* dará paso a una lógica de la fisura y del extrañamiento, una lógica que contará con sus propias reglas de ordenación y con su idiosincrática modulación, una lógica teo-lógica donde la distancia entre un Dios trascendente y un mundo corroído por la escisión intentará restañarse por medio de la doctrina cristológica:

Pero si todos los seres humanos, durante el tiempo en que son mortales, son necesariamente también desgraciados, opinión que resulta más creíble y probable, debe buscarse un mediador que no sólo sea hombre, sino también dios, para que con la intervención de su feliz mortalidad conduzca a los seres humanos desde la miseria mortal hacia la *feliz inmortalidad*; era necesario que éste se hiciera mortal pero no permaneciera mortal. ⁴⁷³

En este sentido, se entiende que la *vita beate* o vida feliz es el premio a quienes comulgan con los sacramentos cristológicos de la Iglesia, frente al tormento eterno o «fuego devorador» ⁴⁷⁴ propio de los pecadores, aquellos que en términos morales y cinéticos se alejan del bien originario que no es otro sino Dios en tanto supremo Bien. La re-versión o conversión (*metanoia*) hacia el cristianismo, para Agustín, debe estar pues apuntalada por este último objetivo: la consecución de la vida eterna y verdadera, pues «*la vida verdadera es aquella que es a la vez eterna y feliz*». ⁴⁷⁵ Y la búsqueda de Dios se entiende entonces como el anhelo (*appetitus*) por la bienaventuranza eterna:

¿Cómo, pues, te puedo buscar, Señor? Porque cuando te busco a ti, Dios mío, estoy buscando la vida bienaventurada. Te buscaré, pues, para que mi alma viva, porque si mi cuerpo vive de mi alma vive por ti. [...] La vida feliz [*beata vita*] es, ciertamente, aquella que todos desean sin que haya nadie que no la desee. [...] Es que la felicidad no es griega ni latina y todos la apetecemos: griegos,

⁴⁷² Peter Sloterdijk, *op. cit.* p. 44.

⁴⁷³ *De civitate Dei*, IX, 15. Subrayado nuestro.

⁴⁷⁴ *Is*, 33:14

⁴⁷⁵ *Serm.* 306, 7.

latinos y hombres de cualquier idioma.⁴⁷⁶

De acuerdo a lo señalado por san Agustín en este pasaje, la búsqueda de la felicidad o *beatitudo* no depende de marco idiosincrático alguno, sino que supone eso que podríamos denominar como una constante onto-antropológica que, en cuanto tal, posee un carácter ecuménico. Sin embargo, la dificultad que se desprende de esta búsqueda o *appetitus* por la bienaventuranza es la multiplicidad de objetos que *ex hyphotesis* podrían satisfacer ese anhelo: «¿No es verdad que el corazón del hombre está torturado por diferentes opciones de la voluntad mientras delibera la que ha de elegir?». ⁴⁷⁷ La respuesta de san Agustín a esta interrogante no deja lugar a dudas: si el objeto que se anhela o desea posee un carácter mundano, es decir, irremediabilmente temporal, entonces siempre estará presente el temor o *metu* por la expectativa de la pérdida del objeto deseado. Sólo un «objeto» libre de la temporalidad podrá satisfacer plenamente el *appetitus* o anhelo y de este modo el alma alcanzaría la *beatitudo* o felicidad. Por esto es que san Agustín escribe al referirse a las tribulaciones del alma respecto a sus objetos de deseo: «Esto mismo tiene lugar cuando la parte superior de nuestra alma suspira por la eternidad, mientras que nuestra parte inferior es retenida fuertemente por el deseo de los bienes temporales». ⁴⁷⁸ Se entiende, en esta secuencia de ideas, que cualquier elemento mundano o *stoichea tou kosmou*, en tanto *temporal*, es insuficiente para alcanzar la *beatitudo*: sólo la vida eterna [*vitam aeternam*], radical y literalmente ex-temporánea, puede satisfacer el anhelo de felicidad. ⁴⁷⁹

Pero hablar de bienaventuranza y *vida eterna* supone, como si de un negativo fotográfico se tratara, la ineludible y agobiante presencia de la muerte. Por esto dice san Agustín en *De trinitate*: «Pues todos los hombres quieren ser felices, quieren también ser inmortales, si es que saben lo que quieren, pues de otro modo no podrían ser felices». Y en las *Confesiones*, al hacer el recuento del camino que lo llevó a convertirse al cristianismo, declara enfáticamente: «Yo era cada vez más miserable y tú te acercabas cada vez más a mí. Yo no lo sabía, pero tu mano poderosa estaba presta para sacarme del lodo y lavarme. Nada

⁴⁷⁶ *Confesiones*, X, 20.

⁴⁷⁷ *Confesiones*, VIII, 10

⁴⁷⁸ *Confesiones*, VIII, 11.

⁴⁷⁹ Como lo ha señalado Arendt: «De modo que la vida feliz (*beata vita*) es de hecho la vida misma. De lo que se sigue también que una vida en constante peligro de muerte no es verdadera vida, pues está amenazada de continuo por la pérdida de lo que ella es, e incluso está cierta de que la pérdida se producirá algún día. [...] La vida feliz es la vida que no podemos perder». Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 27

me estimulaba más a salir del abismo de los deleites carnales como *el miedo de la muerte y de tu juicio futuro [metus mortis et futuri iudicii tui]*». ⁴⁸⁰ El miedo a la muerte, y la expectativa del juicio futuro *post mortem* aparecen, de acuerdo con este pasaje, como el substrato «existenciario» que propició la conversión hacia el cristianismo por parte de san Agustín. Quizás sea Hannah Arendt la autora que más ha insistido en esto al señalar que «No cabe duda de que la muerte, no sólo el temor a la muerte, fue la experiencia más decisiva en toda la vida de san Agustín». ⁴⁸¹ La muerte, el «ya-no», ese «resto pendiente», la única expectativa que habrá de cumplirse indefectiblemente, la posibilidad que cancela toda otra posibilidad, o dicho en lo que aparenta ser un mero juego de palabras, la infinita posibilidad que abre el ámbito de lo imposible se presenta así como el subsuelo o *bajo fondo* de la apuesta agustiniana por el cristianismo.

Este componente atrabiliario del pensamiento de san Agustín ha sido señalado también por Sloterdijk al contraponerlo a la valencia ontológica de la *theoría* platónica: «Este giro agustiniano —del que es imposible decidir si posee el carácter de un descubrimiento (de un conocimiento, por tanto) o de una invención (de una proyección, por tanto)— conduce a la catástrofe cristiana de la filosofía. Inaugura un milenio en mayor o menor medida manifiestamente melancólico en el que la razón humana ya no podrá recuperarse del trauma de su separación unilateral del Bien supremo». ⁴⁸² La profunda melancolía cristiana no es entonces un mero añadido externo respecto a la propia doctrina cristológica: tanto en san Pablo como en san Agustín está presente desde un inicio este sesgo mórbido. Es por esto que si se sigue con cuidado la secuencia argumentativa de las tesis teológicas agustinianas—no siempre explícitas⁴⁸³— se deja ver cuál es el supuesto último que articula esa lógica teo-lógica de la salvación eterna por la que apuesta el obispo de Hipona. Como ya hemos insistido, la «disposición afectiva» que subyace a estas tesis no es otro que el temor a la muerte —un temor que trasmina toda la teología paulino-

⁴⁸⁰ *Confesiones*, VI, 16.

⁴⁸¹ Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁸² Peter Sloterdijk, *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, Siruela, Barcelona, 2010. p. 39

⁴⁸³ «De acuerdo con la peculiaridad de la obra de san Agustín, las dificultades que se plantean a una interpretación comprensiva pueden reunirse en tres cuestiones de principio que determinan y delimitan toda presentación que se haga de ella. En primer lugar, cursos diversos de pensamiento aparecen en ella yuxtapuestos. En segundo lugar, la vinculación y sometimiento al dogma no dejó de crecer en san Agustín con el paso de los años. Y en tercer lugar, hay una evolución biográficamente acreditable que entraña un cambio muy marcado en el horizonte de pensamiento agustiniano». Hannah Arendt, *op. cit.*, p. 15.

agustiniana. Haciendo aquí un libre uso del título de uno de los libros más recientes de Peter Sloterdijk, podríamos afirmar que entre san Pablo y san Agustín se da una profunda semejanza respecto a sus respectivos «temperamentos filosóficos»: tanto uno como otro muestran un rasgo marcadamente atrabiliario (*atra bilis* o *bilis negra*) signado por la pérdida, la extinción y la caducidad del Mundo, así como por la profunda experiencia de la muerte. Este sesgo atrabiliario del pensamiento agustiniano y de la teología paulina dotará a la tradición cristiana occidental de ese carácter manifiestamente melancólico del que habla Sloterdijk, extraño *ab origine* a la antigua *theoría* grecorromana y su vinculación con la *eudaimonía*.⁴⁸⁴

Ahora bien, de acuerdo al modo en que hemos intentado exponer la argumentación agustiniana, consideramos que es esta experiencia fundamental, i. e., la experiencia de la muerte y del temor a la misma, la que sostiene *conceptual* y *fácticamente* el problema de la comprensión del tiempo en términos escatológicos y soteriológicos. Sólo por la experiencia de la muerte, de la finitud inexorable de lo humano, es que tiene sentido toda promesa salvífica y toda comprensión del tiempo en términos escatológicos. Es desde la desesperación y el temor a la muerte que se sustenta la cristología y su promesa de salvación eterna. Un tema que, como ya hemos insistido más de una vez, estaba presente ya desde las Epístolas paulinas. Un claro ejemplo de esto puede encontrarse en la denominada Primera Carta a la comunidad de Corinto, donde san Pablo afirma, refiriéndose al Reino que se instaurará al final de los tiempos: «El último “enemigo” que va a ser destruido es la muerte [*θάνατος*];»⁴⁸⁵ y, en la famosa carta a la Comunidad de Roma, al hablar de la «reconciliación con el Mundo [*κόσμου*]» propia de los que rechazan la doctrina cristiana, san Pablo contrapone y promete, para los conversos, «la vida plena liberada de la muerte [*νεκρῶν*].»⁴⁸⁶ La liberación de la muerte, entendida esta «liberación» como *vida eterna*, posee de este modo un papel teológico fundamental para la doctrina cristiana. Más allá de las diferencias entre san Pablo y san Agustín por lo que respecta a la inminencia del fin de los tiempos, en ambos prevalece esta exigente tensión conceptual en torno a la redención

⁴⁸⁴ Algo similar ha sido señalado por Blumenberg: «Se necesitaba de la infelicidad del mundo —pero precisamente de un *mundo* en el pleno sentido de la palabra— para evidenciar una esperanza en la salvación de todo aquello que *no debe ser de este mundo*». Hans Blumenberg, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁸⁵ 1 *Cor*, 15:26

⁴⁸⁶ *Rom*, 11:15

final: «Mi fe creía también en Cristo, —escribe san Agustín— tu Hijo y Señor nuestro, y en las Sagradas Escrituras confirmadas por la autoridad de tu Iglesia católica, como camino para la salvación de los hombres hacia la vida después de la muerte». ⁴⁸⁷ La vida después de la muerte, la promesa de la salvación en un horizonte trasmundano y extemporáneo, implica, como ya lo hemos sugerido, una comprensión del tiempo que disloca la imagen clásica del mismo. En esto reside el sentido último del tiempo escatológico, un tiempo extraño por definición a la comprensión circular propia de la Antigüedad grecorromana. Más allá de la comprensión «interiorista»⁴⁸⁸ del tiempo que puede encontrarse en *Confesiones*, en *De civitate Dei* el tiempo es entendido por san Agustín como una línea que conduce irrevocablemente a la instauración del Reino de Dios y a la redención del Mundo. Como lo ha señalado Agamben: «en contraste con el tiempo sin dirección del mundo clásico, este tiempo tiene una dirección y un sentido: se desarrolla irreversiblemente desde la creación hacia el fin y tiene un punto de referencia central en la encarnación de Cristo, que caracteriza su desarrollo como una progresión desde la caída inicial a la redención final». ⁴⁸⁹ El carácter *progresivo* del tiempo, la certeza dogmática en la *novedad* cristológica —que escinde a la «creación» entera entre un antes y un después decidida y estrictamente cualitativo— son, como hemos intentado mostrar, una constante en la teología agustiniana. Un pasaje de *De civitate Dei*, donde san Agustín discute la legitimidad de las profecía en las Sagradas Escrituras, deja claro esta comprensión mesiánica y escatológica del tiempo:

Pero había otros hechos verdaderamente importantes y divinos que, en cuanto les era dado, conocida la voluntad de Dios, anunciaban que iban a suceder. La venida de Cristo en carne y tantas maravillas que fueron realizadas en él y cumplidas en su nombre, la penitencia de los hombres y la conversión de las

⁴⁸⁷ *Confesiones*, VII, 7

⁴⁸⁸ Como es bien sabido, el libro XI de *Confesiones* admite leerse como un tratado en torno al tiempo y sus tres modos. Si bien san Agustín discute distintas posibilidades teóricas de concebir el discurrir temporal, llega a la conclusión (una conclusión que puede sonar extrañamente moderna) de que la *medición* del tiempo se da al interior del alma, y no depende de su imbricación o sostenimiento en entidades externas al alma misma: «En ti, alma mía, mido yo el tiempo. No me vengas ahora con que el tiempo es otra cosa. Ni te perturbes por la multitud de tus sensaciones. En ti misma, repito, es donde mido yo el tiempo». *Confesiones*, XI, 27. Y en el párrafo 28 podemos leer: ¿Pero cómo se disminuye o se absorbe el futuro que todavía no existe? O ¿cómo aumenta el pasado que ya no existe? No por otra razón, sino porque el alma —que regula este proceso— realiza estas tres funciones: espera, atiende y recuerda». *Ibid.*

⁴⁸⁹ Giorgio Agamben, «Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo», en G. Agamben, *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo, Bs. As. 2011. p. 134

voluntades a Dios, el perdón de los pecados, la gracia de la justicia, la fe de los piadosos y la multitud de los que creen en la verdadera divinidad por todo el orbe, la destrucción del culto a los ídolos y los demonios, la prueba de las tentaciones, la purificación de los que hacen progresos, y su liberación de todo mal, el día del juicio, la resurrección de los muertos, la condena eterna de la sociedad de los impíos, y el reino eterno de la gloriosísima ciudad de Dios que goza eternamente con su presencia, todo ello fue predicho y prometido en las escrituras de este camino.

«El reino eterno de la gloriosísima ciudad de Dios» es el punto final en la escatología cristiana que san Agustín defiende, una escatología en donde el Mesías —en tanto heterogenidad absoluta— ha re-significado el mundo al vencer a ese «último enemigo» del que habla san Pablo, es decir, la muerte.

Lo que nos interesa destacar con esto último es que frente a la vinculación clásica entre *theoría* y *eudaimonía*, el judeo-cristianismo inaugura una nueva relación conceptual que está afincada en los contenidos doctrinales y dogmáticos de la resurrección y de la salvación eterna. Una inédita relación donde el tiempo y la temporalidad dejarán de ser un mero añadido accidental y se convertirán en el punto de convergencia decisivo de esta «nueva» comprensión de lo humano y de la historia que ha signado al pensamiento occidental.

4. La eternidad de Spinoza

El amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el ánimo con una alegría totalmente pura y libre de tristeza.

B. Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione*

Se ha repetido más de una vez: Spinoza es la excepción. La disonancia. El reducto conceptual donde se agolpan tradiciones diversas, dispositivos discursivos de varia invención. El arsenal conceptual del filósofo holandés traza un arco que va desde la tradición antigua grecorromana hasta la metafísica cartesiana, pasando por una singular interpretación —y asimilación— de la cábala judía. De ahí la perplejidad, de ahí la dificultad, de ahí la exigencia de la demora. Toda traducción en este registro —no de una lengua a otra, no de un código a otro, sino de un lenguaje a otro— adolece del riesgo de la simplificación vulgarizadora. Pero la opción contraria no es menos halagadora: en ella el riesgo se localiza en incurrir en la mera paráfrasis —en el mejor de los casos— cuando no en compendiar una retahíla de citas que pretenden trazar la figura de un pensamiento. Como bien ha visto Henri Meschonnic, el caso de Spinoza es, también a este respecto, excepcional.⁴⁹⁰ Insistimos: no se trata de meros pruritos filológicos, sino de la radicalidad de un pensamiento que exige prestar atención en todo momento a los matices discursivos que lo conforman. Un pensamiento fraguado —esta es la convicción interpretativa que nos orienta— en la experiencia de lo eterno que vemos despuntar ya en un texto temprano como lo es el *Tractatus de Intellectus Emendatione* y que alcanza sus cuotas más altas en la pars quinta de la *Ética* donde Spinoza, una vez reconocido el carácter temporal o temporario de lo corpóreo —y, con ello, su carácter finito—, llega a afirmar, en un pasaje por demás inquietante, «Más no por ello dejamos de sentir y experimentar que somos eternos».⁴⁹¹ Y, como veremos a detalle, es este estatuto eterno de la *mens* el que a su vez

⁴⁹⁰ Cfr. Henri Meschonnic, *Spinoza poema del pensamiento*, Cactus/Tinta Limón, Buenos Aires, 2015. p. 90.

⁴⁹¹ EVPXXIIDem. (Subrayado nuestro). Las referencias a las obras de Spinoza se harán a partir de las siguientes nomenclaturas: TIE: *Tractatus de Intellectus Emendatione* (indicando el número de párrafo de acuerdo a la edición canónica de Gebhardt); KV: *Korte Verhandelng* (indicando parte, capítulo y párrafo); PPC: *Renati Des Cartes Principiorum Philosophie pars I et II more geometrico demonstrante*; CM: *Cogitata Metaphysica* (indicando parte y capítulo); TTP: *Tractatus Theologico-Politicus* (indicando solamente número de capítulo); TP: *Tractatus Politicus* (remitiendo exclusivamente al capítulo correspondiente) Ep: *Epistolae*;

conduce al denominado *tercer género de conocimiento* del cual puede decir Spinoza —en la misma *pars quinta* de la *Ética*—: «el tercer género de conocimiento depende de la mente como de su causa formal, en cuanto que la mente misma es eterna».⁴⁹² En este punto es necesario ya prevenir equívocos futuros: la *mens* humana no es una entidad autónoma o independiente que se «enfrente» a un mundo externo —y, en el límite, a Dios— a la manera de cierto cartesianismo o a alguna de sus derivas «mentalistas».⁴⁹³ El radical inmanentismo spinoziano, así como el «panenteísmo» que lo acompaña, hacen problemática —cuando no abiertamente aporética— toda interpretación de tintes «intelectualistas» respecto al lugar que ocupa la *mens* humana dentro de la ontología spinoziana; como veremos, más allá de esto, la experiencia de lo eterno que acontece en la *mens* humana no es, *en el fondo*, sino la misma experiencia de la eternidad (si bien individualizada y, por ello, diferenciada) de eso que Spinoza denominará como sustancia infinita.

Tomando esto como punto de partida, nuestra estrategia hermenéutica avanzará, en primera instancia, hacia un análisis en torno al *Tractatus de Intellectus Emendatione* —un trabajo cuya impronta cartesiana es por demás manifiesta— para hacer patente cómo en esta obra «primeriza», Spinoza muestra claramente tanto las motivaciones de su indagatoria filosófica así como el «método» —ciertamente reformulado en la *Ética*— desde el cual el filósofo holandés considera factible la consecución de sus propósitos teóricos y existenciales. Dicho de una manera sucinta: si nos interesa demorarnos en el *Tractatus de Intellectus Emendatione* es debido a que más allá de la innegable presencia del

E. *Ethica*. Para la *Ethica*, como es habitual dentro de la literatura especializada, se hará uso de las siguientes abreviaturas: 1, 2, 3, 4, 5: Parte I, II, etc.; Praef: Prefacio; PI, PII, PIII, etc.: Proposición I, II, III, etc.; A: Apéndice; L1, L2, L3: Lema I, II, III.; Ad1, Ad2, Ad3: Definiciones de los afectos I, II, III, etc.; DemI, DemII, DemIII: Demostración I, Demostración II, Demostración III, etc.; CorI, CorII, etc.: Corolario I, II, etc.; EscI, EscII, EscIII: Escolio I, Escolio II, Escolio III, etc.; Ax1, Ax2, etc.: Axioma I, Axioma II, etc.; DefI, DefII, DefIII, etc.: Definición I, Definición II, Definición III, etc.; PostI, PostII, PostIII, etc.: Postulado I, Postulado II, etc.; ExI, ExII, etc.: Explicación I, Explicación II, etc. Exceptuando la *Ethica* y la *Correspondencia*, las ediciones castellanas utilizadas en este trabajo remiten a las traducciones de Atilano Domínguez publicadas por Alianza. Para la *Ethica* nos remitimos a la edición y traducción de Vidal Peña editada por Tecnos (la cual incluye un extenso aparato crítico a cargo de Gabriel Albiac). Para la *Correspondencia* haremos uso de la edición de Hiperión traducida por Juan Domingo Sánchez Estop. Las referencias exactas de todas las traducciones de Spinoza utilizadas se encontrarán en la bibliografía final.

⁴⁹² EVPXXXI

⁴⁹³ Como veremos, la *certitudo* subjetiva cartesiana será —con toda su carga epistemológica— radicalizada en la taxativa afirmación spinoziana de una sola sustancia eterna e infinita que (se) expresa en distintas (e infinitas) modalidades. En sentido bien podría hablarse de una reconducción desde la primacía de lo epistemológico hacia lo ontológico.

cartesianismo en esta obra, en ella se alumbra con suma nitidez eso que será definitorio en la *Ética*: el carácter activo del *intellectus* frente a la dimensión pasiva de la imaginación. Y, a su vez, será este rasgo activo del *intellectus* el que permita alcanzar la genuina experiencia de lo eterno por la que Spinoza aboga. El camino que va del *Tractatus* hacia la *Ética* no carece, sin embargo, de escollos; se trata, efectivamente, de un camino sinuoso, paradójicamente complejo en la medida en que en él se manifiesta ese grafo material que intenta inscribir —en el registro de la duración ínsito a la escritura— la experiencia de la eternidad.

4.1 El conocimiento reflexivo

Una primera aproximación al *Tractatus de Intellectus Emendatione* muestra sin menoscabos y sin ambigüedad alguna ese rasgo de *medicina mentis* que acompaña a la entera ontología spinoziana. En efecto, ya desde la primera página podemos leer que la interrogante que guía al pensador holandés —en primera persona del singular— no es otra sino aquella que indaga en torno a la existencia de «algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema [*continua ac summa in aeternum fruerer laetitia*]». ⁴⁹⁴ La *laetitia aeternum* se presenta así, *prima facie*, como el *telos* que orienta las tareas de la intelección y de la inteligencia. De este modo, y antes ya de toda consideración teórica, epistémica y ontológica, Spinoza está presentando sin ambages la *Grundstimmung* —permítasenos el anacronismo— que fundamenta su travesía discursiva, la cual no tiene otro objetivo sino esclarecer o «enmendar» el *intellectus* para que éste no permanezca en esa errancia y equivocidad en la que *originariamente* se encuentra. Escribe Spinoza: «Todos estos males [la enfermedad, las dolencias, la muerte] tenían su origen en haber puesto toda la dicha o desdicha en la calidad del *objeto* [*obiecti*] al que nos adherimos por el amor [*amore*]. Pues aquello que no se ama no provoca nunca luchas, ni tristeza, ni pereza, ni envidia, si otro lo posee, ni temor ni odio ni, en una palabra, ninguna conmoción interior [*nullac commotiones animi*]; pero todo eso tiene lugar cuando se aman cosas que pueden perecer». ⁴⁹⁵ Lo señalado en este pasaje es por demás evidente: aquello que *no se ama* no suscita amor ni odio, ni temor ni esperanza, ni celos ni envidia; y todos estos

⁴⁹⁴ TIE [1]

⁴⁹⁵ TIE [9] (Subrayado nuestro).

afectos pasivos —a los que el filósofo holandés dedicará gran parte de la *pars tertia* de la *Ética*— dependen, en última instancia, del carácter precedero del *obiecti* al que «nos adherimos por el amor». La inferencia se impone: sólo un «objeto» que «escape» a la caducidad, es decir, que esté más allá —en un «más allá», paradójicamente, no trascendente— de la duración y de la temporalidad podrá satisfacer plenamente el anhelo filosófico: «El amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el ánimo con una alegría totalmente pura y libre de tristeza [*Sed amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers*]». ⁴⁹⁶ La taxativa admonición spinoziana no puede pasarse por alto: sólo una *cosa eterna e infinita* puede otorgar esa calma anímica gracias a la cual el *intellectus* abandona su carácter errante, errático y equívoco. Y es precisamente desde aquí que tiene sentido el sintagma *intellectus emendatione* como parte del título de la obra que estamos comentando. Más aún: es desde aquí que adquiere pleno significado el trazado de un «método» que permita depurar o enmendar al *intellectus* para llevarlo a la contemplación amorosa de lo eterno. Que este «trazado» no resulte satisfactorio para el propio *Spinoza* —y, sospechamos, el carácter inacabado del *Tractatus* podría ser una buena muestra de ello— no impide sin embargo encontrar en él sugestivas indicaciones respecto al papel del *intellectus* humano dentro de la ontología spinoziana.

En un trabajo dedicado a reconstruir y discutir la lectura que Hegel hace de Spinoza tanto en la *Ciencia de la lógica* como en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*, el filósofo francés Pierre Macherey sostiene que, frente a la crítica hegeliana respecto al carácter arbitrario y formalmente exterior del «método» spinoziano, ⁴⁹⁷ una lectura atenta del mismo habría de mostrar la profunda significación *ontológica* del proceder que sólo *ut vulgo dicitur* cabría denominar como «metodología spinoziana». Tal y como Macherey arguye, en el *Tractatus de Intellectus Emendatione* el filósofo holandés elabora en efecto lo que podría denominarse como su «discurso del método» en tanto conocimiento *reflexivo* o

⁴⁹⁶ *TIE* [10]

⁴⁹⁷ Macherey afirma al respecto: «Al utilizar procedimientos de demostración y un modelo de organización del discurso racional de los matemáticos, Spinoza se ubica, según Hegel, en la continuación de Descartes: subordina en efecto la verdad filosófica a una garantía de evidencia formal, a una regla exterior y abstracta». El empeño de Macherey se dirige a mostrar el equívoco subyacente a la lectura hegeliana, mostrando la vinculación entre «método» y ontología dentro del discurso spinoziano. Cfr. Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006. p. 55.

«idea de la idea».⁴⁹⁸ En la famosa carta XXXVII de Spinoza a Bouwmeester podemos leer al respecto: «A partir de lo dicho podemos ver con claridad cuál debe ser el verdadero Método, y en qué consiste fundamentalmente, a saber, en el sólo conocimiento del entendimiento puro, de su naturaleza y de sus leyes».⁴⁹⁹ El carácter reflexivo del método le imprime a éste su singularidad, la cual reside en última instancia en el conocimiento del propio *intellectus* y de su ínsita *potentia*; en este sentido, el «método» no es exterior a *la cosa misma*, sino explicitación de la misma en su vertiente *objetiva* —frente a su aspecto *formal*.⁵⁰⁰ Es por esto que Spinoza puede afirmar que «dado, pues, que la verdad no necesita de ningún signo, sino que basta con tener las esencias objetivas de las cosas o, lo que es lo mismo, las ideas, para que desaparezca toda duda, se sigue que el verdadero método no consiste en buscar el signo de la verdad después de haber adquirido las ideas, sino *en el camino por el que se buscan*, en el debido orden, la verdad misma o las esencias objetivas de las cosas o las ideas (pues todo esto viene a ser lo mismo)».⁵⁰¹ La yuxtaposición —fundada en el sentido originario del término *método*— entre el proceder metódico y el «camino» o *via* por el que se buscan las *esencias objetivas* de las cosas ostenta en su propio ejercicio la potencia de pensar como rasgo constitutivo del entendimiento o *intellectus*. Mejor aún: ***el método no antecede al pensar, sino que es ese mismo pensar en su actividad plena***.⁵⁰² Es en este sentido que Spinoza puede afirmar que no hay exterioridad ni «signo»⁵⁰³ alguno que otorgue garantía a los contenidos de verdad de las ideas: «la forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y

⁴⁹⁸ TIE, [38].

⁴⁹⁹ *Ep.* XXXVII

⁵⁰⁰ Al respecto, Zourabichvili señala: «La afirmación de la identidad del método y de la filosofía significa que la reflexión sobre la forma de la idea, o de la idea de la idea, se inscribe ella misma en el ser». Cfr. Francois Zourabichvili, *Spinoza. Una física del pensamiento*, Cactus, Buenos Aires, 2014. p. 151.

⁵⁰¹ TIE [36] Subrayado nuestro.

⁵⁰² Como escribe Macherey: «No hay introducción al saber, no hay un buen método para conocer, porque es solamente en la práctica efectiva donde el pensamiento puede ser reflejado como actividad real de un espíritu que pone en ejercicio, y a prueba, su propia fuerza (*vis sua nativa*), la que él forma al ejercerla». P. Macherey, *op. cit.*, p. 74.

⁵⁰³ Escribe Spinoza: «Para la certeza de la verdad no se requiere ningún otro signo, fuera de la posesión de la idea verdadera», TIE [35]. Es importante hacer mención ya aquí que la «idea verdadera» puede ser considerada en dos sentidos distintos: o como ser-formal o como ser-objetivo. Spinoza identifica la idea verdadera con la esencia objetiva de lo ideado, pero lo ideado mismo (no ideal, sino formal) no es a su vez —como resulta obvio— «esencia objetiva» de nada. Sólo en la idea verdadera confluyen, en dos perspectivas distintas, la esencia objetiva (de lo ideado) y la esencia formal (la idea considerada en sí misma, como algo real e inteligible por sí).

no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo poder y naturaleza del entendimiento [*sola intellectus potentia et natura*].⁵⁰⁴ Es indudable que la ascendencia cartesiana de esta tesis no deja de resultar problemática, pues a partir de ésta parecería que el *intellectus* opera de manera autónoma e in-dependiente, lo cual suscita la objeción respecto al carácter «intelectualista» de dicha tesis. Por nuestra parte consideramos que es efectivamente este estatuto «autónomo» del *intellectus* el que será abandonado en la *Ética*, donde, por el contrario, se enfatizará que el *intellectus* humano no es sino expresión modal y singularizada del *intellectus* absolutamente infinito. Pero en el preciso contexto del *Tractatus de Intellectus Emendatione*, lo «verdadero» —que no lo adecuado— es una denominación o característica intrínseca a las ideas o esencias objetivas, misma que depende en primera instancia de la legalidad e inteligibilidad producida e instituida por la *potentia* del propio *intellectus* en su dinámica interna.⁵⁰⁵ El fundamento ontológico de esto —tal y como se mostrará en la *Ética*— es que los atributos expresan una misma esencia, ya en el plano de lo objetivo, ya en el plano de lo formal. Desde aquí se entiende la indiferencia de lo verdadero o de la forma de lo verdadero respecto a la existencia de su objeto o del ente formal. Lo que interesa a Spinoza en este contexto es mostrar el rasgo *activo* y *actuante* del *intellectus* por oposición al carácter *pasivo* de la imaginación: «por imaginación [*imaginationem*] entiéndase aquí lo que se quiera, con tal que sea algo distinto del entendimiento [*intellectu*] y en virtud de lo cual reviste el alma [*anima*] un carácter pasivo [*patientis*]». ⁵⁰⁶ Esta contraposición —sobre la que insistiremos más adelante— es crucial para entender en su justa medida la profunda vindicación ontológica del *intellectus* por la que propugna Spinoza, no sólo en el contexto del *Tractatus de Intellectus Emendatione* sino también, y sobre todo, en la *Ética*. La actividad del *intellectus* —frente a la pasividad de la imaginación— adquiere así (ya en el *Tractatus*) un estatuto definitorio para esclarecer el sentido de lo que Spinoza entiende por «pensamiento verdadero». ⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ *TIE* [71].

⁵⁰⁵ Escribe Zourabichvili: «El Método no es el estudio de vaya uno a saber qué aspecto no representativo de la idea, sino el estudio de la representación considerada en sus caracteres internos o denominaciones intrínsecas. Lo cual significa que no se ocupa de la correspondencia entre la representación de una cosa y la cosa misma, o entre la existencia objetiva y la existencia formal de la cosa». Cfr. Francois Zourabichvili, *op. cit.*, p. 144.

⁵⁰⁶ *TIE* [84]

⁵⁰⁷ Quizás sea en el *Tratado Teológico-Político* donde esta distinción muestre su efectividad en un plano conceptual que, siguiendo a Diego Tatián, podemos denominar como «filosofía terrena». En efecto, en el capítulo II del *Tratado Teológico-Político*, dedicado a reconstruir genealógicamente el registro discursivo-

Al respecto es menester hacer un par de matizaciones: la *forma de la verdad* es expresión de nuestra *potentia* de conocer y de entender, expresión enfática y eminente que manifiesta nuestra propia actividad intelectual o noética; en tal sentido, como escribe Spinoza, «el método debe hablar necesariamente del *raciocinio* o de la intelección. Es decir, el método no es el mismo razonar para entender las causas de las cosas y, mucho menos, el entender esas causas».⁵⁰⁸ Pero, si bien esto es cierto, en un segundo momento Spinoza señala sin ambages que la idea verdadera «*manifiesta cómo y por qué algo se hace o fue hecho*»:⁵⁰⁹ estamos aquí pues ante un deslizamiento discursivo que va desde la reflexividad pura hacia lo que podríamos denominar como una teoría de la causación referida a los «contenidos de verdad» —el componente «material» de lo verdadero— que exige que nuestra *potentia* intelectual (re) cree, en términos objetivos o ideales, el acaecer de las cosas singulares: «Para que la definición sea perfecta, deberá explicar la esencia íntima de la cosa [*intimam essentiam rei explicare*]»⁵¹⁰ y «la definición deberá, como hemos dicho, *comprender su causa próxima*».⁵¹¹ Si conocer es conocer *por la causa*, el conocimiento verdadero será aquel donde comprendemos la causa o *ratio* que explica y explicita *genéticamente* el efecto correspondiente. Respecto a esto último es sintomático que en la enumeración de las «propiedades del entendimiento» que Spinoza considera haber esclarecido en los distintos pasajes del inacabado *Tractatus de Intellectus Emendatione* señale que el *intellectus* «implica la certeza, esto es, que sabe que las cosas son formalmente tal como están objetivamente contenidas en él».⁵¹² En este sentido, el conocimiento adecuado (verdadero) se aleja así de la *adequatio* escolástica en la medida en que conocer genéticamente involucra el carácter activo y afirmativo del *intellectus*, mismo

profético del Antiguo Testamento, Spinoza sostiene: «Los profetas no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa»; los profetas, en este sentido, poseen una imaginación fuerte y un entendimiento o *intellectus* débil, y si son exitosos en sus proclamas es debido a que el vulgo se mueve preferentemente en el plano de lo imaginativo. El texto de Diego Tatián al que nos referimos es D. Tatián, *Spinoza. Filosofía terrena*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2014.

⁵⁰⁸ *TIE* [37]. En su imprescindible exégesis en torno al pensamiento de Spinoza, Deleuze ha escrito al respecto: «La meta de la filosofía o de la primera parte del método no consiste en hacernos conocer algo, sino en hacernos conocer nuestra potencia de comprender. No en hacernos comprender la Naturaleza, sino en hacernos concebir y adquirir una naturaleza humana superior». Cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975. p. 123.

⁵⁰⁹ *TIE* [85]

⁵¹⁰ *TIE* [95]

⁵¹¹ *TIE* [96]

⁵¹² *TIE* [108]

que re-construye la causa que engendra el efecto.⁵¹³ Ahora bien, es importante tomar en cuenta que esta «terminología» a la cual Spinoza recurre en el *Tractatus de Intellectus Emendatione* sufrirá una profunda resignificación en el contexto de la *Ética*. Si en el *Tractatus* el filósofo holandés puede sostener que «pertenece a la naturaleza del ser pensante formar pensamientos verdaderos o adecuados»,⁵¹⁴ sin establecer, como es notorio, distinción alguna entre «verdad» y «adecuación», en la *Ética* Spinoza se cuidará de distinguir expresamente entre «ideas verdaderas» e «ideas adecuadas». *Grosso modo*, por «ideas verdaderas» habría que entender aquellas donde se da total y absoluta con-formidad entre la idea o ser-objetivo y lo ideado o ser-formal; por su parte, las «ideas adecuadas» son para Spinoza aquellas que, *independientemente* de su relación con lo ideado, «poseen todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera».⁵¹⁵ Esto no debe prestarse a confusiones: la gestación del pensamiento spinoziano desde esa obra temprana como lo es el *Tractatus de Intellectus Emendatione* hasta la madurez conceptual que podemos encontrar en la *Ética* muestra efectivamente una concreción discursiva que encuentra, en la distinción entre lo «verdadero» y lo «adecuado», un punto de inflexión que no puede soslayarse. Si en el *Tractatus* el acento se localizaba en la distinción entre «esencias objetivas» y «esencias formales», siendo la esencia objetiva identificada con la idea verdadera la cual, a su vez, en tanto *formal*, esto es, considerada como «algo real e inteligible»⁵¹⁶ podía convertirse por su parte en la esencia objetiva de otra idea, en el contexto de la *Ética* Spinoza enfatiza y pone de relieve el estatuto o naturaleza intrínseca de cualesquiera idea verdadera con la finalidad expresa de mostrar ese su carácter inteligible en tanto ente formal dependiente del atributo Pensamiento. Dicho en otros términos: toda *cosa* supone un estatuto formal y un estatuto objetivo; si tal «cosa» es una *idea* —un ser objetivo— se entiende entonces que tal «idea» puede dejar de ser considerada en su estatuto objetivo para ser considerada en su ser-formal. Esto es lo que Spinoza explicitará en la proposición V de la segunda parte de la *Ética*: «El ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto Éste es cosa pensante».

⁵¹³ Cfr. EIIPV. Más adelante abordaremos las implicaciones ontológicas de esta comprensión del ser-formal de las ideas.

⁵¹⁴ *TIE* [73]

⁵¹⁵ EIIDefIV

⁵¹⁶ *TIE* [33]

Ahora bien, recuperando lo señalado por Spinoza en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*, queda claro que para el filósofo holandés la *definición genética* es prioritaria tanto epistemológica como ontológicamente ya que permite la intelección plena de lo definido en tanto reproduce el movimiento mismo por el que la *cosa* se produce. En esta tarea la potencia de pensar —la inteligencia misma— *manifiesta* su actividad y su especificidad.⁵¹⁷ En un importante pasaje de la carta XXXVII a Bouwmeester, Spinoza hace explícito este poder o potencia del entendimiento en tanto condición de todo conocimiento verdadero: «Todos los conceptos claros y distintos que *formamos*, no pueden nacer sino de otros conceptos claros y distintos que se encuentran en nosotros y no reconocen ninguna otra causa fuera de nosotros. De donde se sigue que los conceptos claros y distintos dependen sólo de nuestra naturaleza [...] y del entendimiento puro, de su naturaleza y de sus leyes».⁵¹⁸ Lo que nos interesa destacar de este pasaje —más allá del recurso retórico a terminología cartesiana— es que en él Spinoza enfatiza que aquello que posteriormente en la *Ética* será denominado como «idea adecuada» encuentra su fundamento en el *intellectus* mismo y en su *poder formativo* referido al orden de los conceptos. *Actividad, afirmación y potentia* forman así una tríada conceptual que, en última instancia —como veremos— *sólo obtienen sentido en virtud de ser expresiones de la naturaleza divina*. Es a tenor de esto último que aquello que el propio filósofo holandés denomina como «método» supone ya una serie de consideraciones conceptuales de orden ontológico. Expresado en términos aún más precisos: el «método» spinoziano es siempre ya despliegue discursivo de naturaleza ontológica. En breve: el conocimiento adecuado/verdadero expresa y hace explícita la causa o *ratio* —en tanto *razón suficiente*— que opera como condición de efectividad o de *positividad* de un efecto dado. Es por ello que toda *definición genética* es para Spinoza necesariamente exhaustiva; debe notarse sin embargo que tal modelo de definición no se agota en un mero «ascender» de lo condicionado (efecto) a la condición (causa), sino que implica una genuina génesis que dé razón de lo generado. Y lo que sostiene este modelo epistemológico no es entonces otra cosa sino la *actividad* del entendimiento (frente a la pasividad de la imaginación). Estas

⁵¹⁷ Respecto a la *potentia* del *intellectus* escribe Macherey con suma precisión: «En Spinoza, el poder del entendimiento es, en todo su ejercicio, íntegramente positivo, afirmación de sí que excluye los retrocesos y las derrotas, que no comporta ningún tipo de negatividad». P. Macherey, *op. cit.*, p. 77.

⁵¹⁸ Ep. XXXVII

consideraciones en torno a la comprensión spinoziana de toda verdadera definición, es decir, de toda verdadera génesis revisten una importancia capital: todo conocimiento o idea adecuada hace *patente* no sólo el conocimiento de la causa en su exhaustividad, sino también —y sobre todo— la propia actividad de la potencia de pensar. Es por esto que bien vale decir que el «método» es *ya* ontología, discurso *interno* —¿podría ser de otro modo?— al orden del ser o *ratio essendi*, cancelando así toda *heteronomía*, toda «artificialidad» que viniese a imponer por la fuerza los diques desde los cuales encauzar el discurso. Como escribe Matheron: «El resultado [del método] no es *otra cosa* que la propia actividad: es simplemente la estructura que ella se da al desplegarse; en este sentido está *en ella* como es *concebido por ella*»⁵¹⁹ El famoso ejemplo que Spinoza propone para mostrar este rasgo activo del *intellectus* es el del *concepto de esfera*:

Pongamos, pues, ante nuestros ojos alguna idea verdadera, cuyo objeto sabemos con toda seguridad que depende de nuestro poder de pensar y que no tiene ningún objeto en la Naturaleza. [...] Por ejemplo, para formar el *concepto de esfera*, finjo arbitrariamente su causa, a saber, que un semicírculo gira en torno a su centro y que de esta rotación surge, por así decirlo, la esfera.⁵²⁰

Fingo ad libitum causam, escribe Spinoza, para enfatizar la *potentia* constitutiva del *intellectus* humano que *recrea*, independientemente de la *cosa misma*, el movimiento o proceso por el cual ésta se produjo. Sin embargo, dos notas habría que resaltar en torno al ejemplo que el filósofo holandés propone: por un lado, el rango de «verdad eterna» que el concepto de esfera supone; por el otro, el hecho de que se trate de un objeto geométrico cuya «producción», como el mismo Spinoza reconoce, no depende de un proceso causal meramente «natural»: «[sabemos que] nunca ha surgido así una esfera en la Naturaleza».⁵²¹ Estas dos notas —sobre todo la segunda de ellas— muestran la *singularidad* del ejemplo ofrecido por el filósofo holandés a tal punto que bien cabría preguntarse por su alcance conceptual y teórico. Dicho en otros términos: si en un primer momento el método spinoziano se ocupa de hacer hincapié en la naturaleza de la actividad legaliforme del

⁵¹⁹ A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, París, 1988. p. 12.

⁵²⁰ TIE [72]

⁵²¹ TIE [72]

intellectus (componente *reflexivo* del método) y sólo en un segundo momento se aboca a mostrar que «la idea, en cuanto objetiva, se comporta exactamente igual que su objeto (*ideatum*) en cuanto real»,⁵²² cabe preguntarse por la *garantía* —más ontológica que epistemológica— respecto a la cual puede legitimarse la relación *idea-ideatum* cuando esta última no se refiere a entes geométricos o entes de razón.

Para responder a esto habría que tomar en cuenta que entre las ideas no sólo hay mera distinción epistemológica (ideas ficticias, ideas falsas, ideas verdaderas, ideas adecuadas), sino también —y sobre todo— una diferencia de rango ontológico en tanto que hay ideas que suponen un mayor grado de *inteligibilidad* y de *perfección*. Las ideas — como cualquier otra *cosa*— poseen una realidad formal que implica mayor o menor *onticidad* —permítasenos la expresión— es decir, mayor o menor grado de perfección, de realidad y de inteligibilidad. Sobre la base de este supuesto hermenéutico es que Spinoza puede salir del «círculo» de las ideas forjadas *ad libitum*: si la idea o concepto de esfera es verdadera (se trata, como ya señalábamos, de una verdad eterna) lo que garantiza su legítima «re-producción» por parte del entendimiento o *intellectus* no es otra cosa sino la *inteligibilidad* ínsita a la relación entre los propios conceptos de esfera, semicírculo y movimiento. El ejemplo de la esfera es sumamente relevante para el modo en que hemos venido reconstruyendo las tesis spinozianas en torno a la actividad del *intellectus* en el *Tractatus*: el intelecto finito puede derivar *legítimamente* una serie de propiedades geométricas tales como la tangente, diámetro, radio, etc., y todas estas propiedades a su vez son resultado de un proceso sintético y productivo, mismo que asegura que tal idea no sea ficticia.

Pero si esto es así —y por eso hablamos de un «supuesto hermenéutico»— las esencias objetivas o ideas verdaderas de los entes naturales exige que éstos comporten —en tanto seres formales— un grado de perfección, realidad e inteligibilidad correlativa a sus respectivas esencias objetivas. La perfección, realidad e inteligibilidad de las esencias objetivas varían pues *correlativamente* a la perfección, realidad e inteligibilidad de sus ideados. Sin embargo, Spinoza reconoce que debe darse un principio que posea realidad, perfección e inteligibilidad absoluta, de modo tal que su *idea* sea fuente y origen del resto

⁵²² TIE [41]

de las ideas verdaderas o esencias objetivas. Entiéndase: la inteligibilidad inscrita en toda esencia objetiva o idea verdadera exige —dada la comprensión spinoziana de las definiciones genéticas— un soporte último que sea el origen absoluto de todo lo inteligible: «Ahora bien, en cuanto al *orden*, y para que todas nuestras percepciones se ordenen y conjunten, se requiere que investiguemos, *tan pronto como podamos y la razón lo exija*, si existe un ser y, al mismo tiempo, cuál es, que sea la causa de todas las cosas, de suerte que su esencia objetiva sea también la causa de todas nuestras ideas».⁵²³ Se entiende que la idea o esencia objetiva *primigenia* y *primordial* deberá poseer una perfección suma y un grado de realidad absoluto, de modo tal que desde y a partir de ella se garantice la legibilidad e inteligibilidad de toda idea verdadera (incluidas, por supuesto, las ideas de objetos meramente «geométricos», como es el caso de la esfera)⁵²⁴. La comprensión y caracterización del proceso metódico en el *Tractatus de Intellectus Emendatione* encuentra aquí uno de sus momentos definitorios: desde la reflexión que se decanta por mostrar la naturaleza y legalidad del *intellectus*, Spinoza avanza hacia «el conocimiento reflexivo que versa sobre la *idea* del ser perfectísimo»,⁵²⁵ por lo que una vez asegurado éste se podrá garantizar la inteligibilidad y legitimidad de toda esencia objetiva o idea verdadera. Ahora bien, en el entendido de que una idea verdadera supone la con-formidad entre dicha *idea* y su *ideatum*⁵²⁶ —y sabiendo que dicha con-formidad no se fundamenta en la dependencia del *intellectus* respecto al ser-formal correspondiente, es decir: no hay relación causal entre el objeto y su idea—, la garantía de inteligibilidad ofrecida por la *idea* del ser perfectísimo permitirá a su vez «escapar» del registro de la *ficción* y asegurar así que lo *ideatum* posea efectivamente *realidad formal*. En este sentido, la «verdad» no es una propiedad, atributo o afección del ser; la *verdad* se predica de las ideas, de lo que podríamos denominar como sus *contenidos representacionales* y la relación de éstos con la cosa a la que se refieren. Una

⁵²³ TIE [99]

⁵²⁴ Sobre la definitiva significación del método que opera a partir de la idea de Dios ha escrito Zourabichvili: «Así, el método que opera a partir de la idea de Dios es el más perfecto, no porque Dios es el ser más perfecto, sino porque la idea de Dios es formalmente la más perfecta de las ideas». Cfr. F. Zourabichvili, *op. cit.* p. 144.

⁵²⁵ TIE [38]

⁵²⁶ Escribe Spinoza de manera enfática: «Hemos mostrado que la idea verdadera es simple o compuesta de ideas simples y manifiesta cómo y por qué algo se hace o fue hecho, y que sus efectos objetivos en el alma (*anima*) proceden conforme a la razón de la formalidad del mismo objeto». Cfr. TIE [85]. (Subrayado nuestro).

narración mental, dice Spinoza.⁵²⁷ Vale decir que la *verdad* está afincada fenomenológicamente en la *illatio* que supone la idea. De este modo, frente al escepticismo de corte cartesiano, Spinoza vindicará i) la *potentia* del *intellectus* en tanto actividad capaz de *formar* conceptos o ideas que «rehacen», en términos objetivos, lo que acaece formalmente y ii) localizará la fuente u origen del *carácter inteligible* ínsito en la formación de ideas y, con ello, se otorgará legitimidad a la relación *ideal/ideatum*. El origen de la Naturaleza —tanto en el plano formal como en el objetivo— será remitido así al ser «único e infinito, es decir, todo el ser, fuera del cual no hay ser alguno».⁵²⁸ Este *ser único e infinito*, el cual, ya desde el denominado *Tratado breve* —obra relativamente contemporánea al *Tractatus de Intellectus Emendatione*—, será nombrado con el término tradicional de Dios,⁵²⁹ será así condición de toda idea verdadera y de toda inteligibilidad. De ahí que el *ordo Philosophandi* del que se habla en el segundo escolio a la proposición X de la segunda parte de la *Ética* exija iniciar, *tan pronto como podamos y la razón lo exija*, por la idea de Dios. Hay así en Spinoza una aguda convicción —amén de profunda— respecto al *orden del filosofar* que debe —en términos metódicos— alcanzar *lo más rápidamente posible* el conocimiento de Dios para derivar de ahí lo que en el *Tratado Teológico-Político* es denominado como «historia de la naturaleza».⁵³⁰ Como escribe Deleuze: «A partir de la idea de Dios, la producción de las ideas es en ella misma una reproducción de cosas de la naturaleza; la concatenación de ideas no tiene necesidad de copiar la concatenación de las cosas, reproduce automáticamente esa concatenación, en la medida en que las ideas son producidas, ellas mismas y por su cuenta, a partir de la idea de Dios».⁵³¹

⁵²⁷ *CM*, I, VI: «Las ideas no son, en efecto, más que narraciones o historias mentales de la naturaleza».

⁵²⁸ *TIE* [76]

⁵²⁹ En el *Tratado breve*, en efecto, Spinoza sostendrá que Dios es «un ser del cual es afirmado todo, a saber, *infinitos atributos*, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género». Cfr. *KV*, I, II, 1. Es importante hacer notar que en el contexto del *Tratado breve* la noción de Dios es identificada plenamente con el concepto de Naturaleza, razón por la cual se ha podido hablar de un «naturalismo» spinoziano frente al «sustancialismo» propio de la *Ética*. Como señala Deleuze: «El motivo fundamental del *Breve tratado* es que todas las sustancias pertenecen a una sola e igual Naturaleza, mientras que el de la *Ética* es que todas las naturalezas pertenecen a una sola y misma substancia». Cfr. G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2009. p. 135. Antes de Deleuze, Dilthey había señalado que el naturalismo renacentista encuentra su «conclusión» y su última expresión discursiva en la filosofía de Spinoza. Cfr. Wilhem Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México, 2013. pp. 402-403.

⁵³⁰ *TTP*, VII

⁵³¹ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, *op. cit.*, p. 133.

El *Tractatus de Intellectus Emendatione* ha mostrado las vías a seguir para «excogitar el modo de *curar el entendimiento*» —y aquí reside el sentido «terapéutico»⁵³² de la *emendatione*— así como para alcanzar el máximo «grado de perfección»⁵³³ al que el *intellectus* puede llegar, el cual no es otro sino el conocimiento del ser perfectísimo, es decir, el conocimiento de Dios.⁵³⁴ Debe notarse sin embargo que esta última tarea está tan sólo *propuesta* en el contexto del *Tractatus*, sin llegar a ser desarrollada; la famosa declaratoria spinoziana no puede obviarse ni minimizarse: «lo primero que habremos de procurar es llegar *lo más rápidamente posible* al conocimiento de ese ser».⁵³⁵ Así, contra lo aparente, y frente a toda lectura precipitada, es pertinente dar cuenta que la filosofía de Spinoza no se instala inmediatamente en Dios (quizás esto sólo valga para el *Tratado breve*) sino en lo que podríamos denominar como el *factum* de nuestro *intellectus*, es decir, en «nuestro poder de entender [*nostram intelligendi potentiam*]»,⁵³⁶ en esa *vis nativa* que no antecede al método, sino que lo *expresa*. Pero esto, como hemos visto, no es suficiente. Es menester «alcanzar» la idea del *ser perfectísimo* pues a partir de ella podrá legitimarse su *existencia* y, con ello, la legibilidad e inteligibilidad de la totalidad de lo ente.

⁵³² En las lecciones compiladas bajo el título genérico *La hermenéutica del sujeto* Foucault ha identificado que uno de los rasgos definitorios de la Modernidad —frente a la tradición antigua— reside en la separación o escisión la *emendatione* espiritual del sujeto y el acceso de este último a la verdad: «Si se define la espiritualidad como la forma de prácticas que postulan que, tal como es, el sujeto no es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, es capaz de transfigurarlo y salvarlo, diremos que la edad moderna entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo». Si bien Foucault vindica esta tesis sugiere también que, por ejemplo, en el caso del *Tractatus de Intellectus Emendatione* la misma admite serias matizaciones: «Tomemos, por ejemplo, una muy interesante noción característica de fines del siglo XVI y comienzos del XVII: la noción de “reforma del entendimiento”. Tomemos, más precisamente, los nueve primeros párrafos de la *Reforma del entendimiento* de Spinoza. Y en ellos verán de una manera muy clara [...] que en Spinoza el problema del acceso a la verdad estaba ligado, en su misma formulación, a una serie de exigencias que concernían al propio ser del sujeto: ¿en qué y cómo debo transformar mi ser mismo de sujeto? ¿Qué condiciones debo imponerle para tener acceso a la verdad, y en qué medida ese acceso me dará lo que busco, esto es, el bien soberano, el soberano bien? Se trata de una cuestión realmente espiritual, y creo que el tema de la reforma del entendimiento en el siglo XVII es muy característico de los lazos aún muy estrictos, muy estrechos, muy ceñidos entre, digamos, una filosofía del conocimiento y una espiritualidad de la transformación del ser del sujeto por sí mismo». Cfr. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, FCE, Buenos Aires, 2008. pp. 38-41.

⁵³³ TIE [39]

⁵³⁴ Como escribe Antonio Negri «"Emendatio" es un término médico, indica una técnica, una finalidad operativa: la reforma del entendimiento en su curación: para permitir que el entendimiento vuelva a ocupar su lugar en el ser y pueda alcanzar así la virtud». Cfr. Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993. p. 64.

⁵³⁵ TIE [49]. Subrayado nuestro.

⁵³⁶ TIE [37]

4.2 Eternidad e inteligibilidad

Las estrategias discursivas que Spinoza emplea en el *Tratado breve* y en la *Ética* para demostrar la existencia de Dios —estrategias que recurren a argumentos tanto de naturaleza *a priori* como *a posteriori*— parten, en todo caso, de una puesta en acto de nuestra *potentia* intelectual y alcanzan su plena concreción en la tesis que sostiene que aquello cuya esencia implica la existencia no puede pensarse como *no siendo* sin incurrir en contradicción.⁵³⁷ En una nota a pie de página del *Tratado breve* Spinoza escribe: «Además de éstas [las ideas geométricas y matemáticas], existe todavía una *tercera idea*; pero ella es una idea única y lleva consigo una existencia necesaria y no, como las precedentes, sólo la posibilidad de existir. Porque la esencia de aquellas era sin duda necesaria, mas no su existencia; en cambio en ésta la existencia y la esencia son ambas necesarias, y sin ella nada existe».⁵³⁸ El envite ontológico es evidente: sólo en la *idea* de Dios o del ser perfectísimo se anudan *esencia* y *existencia* de manera necesaria, por lo que es perentorio (de)mostrar que no es ésta una idea «vacía», sino la *idea* que, en tanto tal, posee formalmente la máxima perfección/realidad. El procedimiento seguido por Spinoza en la *Ética* para alcanzar esto último toma como punto de partida, como es ampliamente sabido, la definición de *causa sui* en tanto ésta anuncia «aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente».⁵³⁹ Es sumamente importante hacer notar el registro discursivo en el cual se instala esta primera definición de la *Ética*. Al respecto habría que recordar que si Spinoza ha denostado el procedimiento escolástico de la definición por género próximo y diferencia específica — dado que, desde la perspectiva del filósofo holandés, tal proceder está asentado en una operación meramente imaginativa— es debido al carácter puramente *nominal* que tal procedimiento comporta.⁵⁴⁰ Si ya Descartes —permítasenos la digresión— había

⁵³⁷ Sin demorarnos en un análisis detallado de las diferencias entre el *Tratado breve* y la *Ética* cabe asegurar que en ambas obras se defiende la autopoiesis y autoactividad fundante de eso que Spinoza denomina como Dios o *natura naturans*. Sin embargo, el *naturalismo* de raigambre neoplatónica del *Tratado breve* va siendo desplazado en favor de una comprensión ontológica radicalmente inmanente de la Substancia. Para una discusión en clave «materialista» de las diferencias entre el *Tratado breve* y la *Ética* es por demás sugerente el trabajo de Antonio Negri ya citado: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*.

⁵³⁸ KV, I, I, 8. Nota a pie de página.

⁵³⁹ EIDefI.

⁵⁴⁰ Ya desde *Cogitata metaphysica* Spinoza ha puesto en entredicho la validez del modelo escolástico como criterio de verdad. En esta obra que, aparentemente, es sólo una *addenda* a los *Principios de filosofía de Descartes* —pero cuya significación y relevancia teórica rebasa con mucho su mero carácter de «apéndice»—

arremetido contra las «máquinas de guerra» de los silogismos probables de la escolástica en las *Reglas para la dirección del espíritu*,⁵⁴¹ Spinoza por su parte muestra la ausencia de genuinos resultados epistémicos y ontológicos que la modalidad de definición escolástica comporta. En el *Tratado breve*, el filósofo holandés ha afirmado expresamente que «las leyes de la verdadera definición»⁵⁴² no pueden sostenerse sobre el procedimiento tradicional del género próximo y la diferencia específica puesto que desde tal proceder «no se puede saber nada».⁵⁴³ El argumento que Spinoza desarrolla para llegar a esta conclusión puede ser reconstruido en los siguientes términos: si, de acuerdo a los peripatéticos,⁵⁴⁴ conocer una cosa *perfectamente* es integrarla o subsumirla bajo el género próximo que le corresponde para después localizar la diferencia específica que la define, entonces el «género supremo» no puede —dada su propia naturaleza— ser integrado en un género más alto y por lo tanto no puede ser conocido; por lo que, *stricto sensu*, ninguna cosa pueda ser *perfectamente* conocida. ¿Cuál es entonces la comprensión de la *definición* que Spinoza propone desde sus propios presupuestos hermenéuticos?. Tal y como lo hemos visto en el contexto del *Tractatus de Intellectus Emendatione*, una verdadera definición *explica* y

, el filósofo holandés sostiene en efecto que todas las «clases» de las que se habla en la filosofía escolástica no son sino *entes de razón* a los cuales caracteriza como *modi cogitandi* que sirven «para *retener*, *explicar* e *imaginar* más fácilmente las cosas entendidas»: «Los filósofos redujeron todas las cosas naturales a ciertas clases a las que acuden, cuando se les presenta algo nuevo, y que llaman género, especie, etc.». En este sentido, los géneros y especies no son «entidades positivas» —puesto que estrictamente carecen de *ideatum*—, y por lo tanto «no se pueden llamar ideas ni se puede decir que sean verdaderos o falsos». Cfr. *CM*, I, I. Debe notarse que en la crítica que Spinoza lleva a cabo en contra del procedimiento peripatético de la definición está incluido a su vez el cuestionamiento hacia los denominados «trascendentales», así como hacia los «universales» de la tradición escolástica; el núcleo de la crítica spinoziana —que se mantendrá en la *Ética*— puede hallarse en la «facilidad» con que formamos «naciones» tales como «ser», «algo», «cosa» u «hombre». Para el filósofo holandés todos estos términos no son sino representaciones confusas o ideas inadecuadas que surgen al identificar sensiblemente y a través de la imaginación —afecciones corporales fortuitas— una serie de rasgos similares entre los objetos que incluimos bajo el universal abstracto correspondiente. En resumen: ante el conocimiento adecuado que procede re-produciendo objetivamente la causa próxima de la cosa y que expresa en sí mismo nuestra *potentia* de entender, los «universales» abstractos no hacen sino manifestar nuestra impotencia intelectual.

⁵⁴¹ Cfr. René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Regla II. AT, X, 363, 23-24; en R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu / Investigación de la verdad por la luz natural / Discurso del método / Las pasiones del alma / Tratado del hombre*, Gredos, Madrid, 2014.

⁵⁴² *KV*, I, VII, 1.

⁵⁴³ *KV*, I, VII, 9.

⁵⁴⁴ Spinoza utiliza la expresión en el contexto de la famosa carta XII a Meyer donde se discute la naturaleza del infinito. El pasaje al que nos referimos es el siguiente: «Quisiera aquí, no obstante, hacer notar que los Peripatéticos, más recientes, a mi juicio, han comprendido mal la demostración de los Antiguos, por la que éstos pretendían probar la existencia de Dios». La crítica que Spinoza hace a los peripatéticos —lo veremos a detalle más adelante— se basa en lo que él considera una equívoca interpretación del denominado «argumento cosmológico» para demostrar la existencia de Dios.

expresa la «causa próxima» que, en su dinamismo, *genera* —formalmente— la cosa que se pretende definir. Es precisamente por esto que la primera definición de la *Ética* es la de la *causa sui*. La singularidad de esta definición genética que se presenta como pórtico a la *Ética* reside en la perfecta continuidad —ontológica y discursiva— entre la causa y lo causado. Dicho en términos negativos: no hay exterioridad alguna desde la cual, aquello cuya esencia implica la existencia, pueda fundarse. En este sentido, y ya antes del despliegue argumentativo que dará lugar a la caracterización de la substancia, Spinoza ha asegurado, con la definición de *causa sui*, el horizonte de la *inmanencia* desde la cual lo *substancial* obtendrá plena significación. Pese a que en la literatura especializada se ha insistido más de una vez respecto a este tópico, no deja de resultar revelador que en el punto de partida de la *Ética* el filósofo holandés nos ofrezca una *definición genética* donde se concentra gran parte del espesor ontológico del pensamiento spinoziano. Si en el *Tractatus de Intellectus Emendatione* se había insistido en el carácter genético que toda definición *stricto sensu* debe comportar, la famosa *causa sui* de la *pars prima* de la *Ética* no sólo responde a tal exigencia, sino que también instauro —sin pró-logo alguno— la dimensión *productiva* del Ser.

Ahora bien, un rasgo significativo que habrá que tomar en cuenta, ya ahora, es la insistencia por parte de Spinoza en la utilización del verbo *intelligo* en toda esta primera parte de la *Ética*. Este recurso verbal va más allá de la mera retórica: abre el campo discursivo de lo *inteligible* y de lo que será su condición de posibilidad. Paolo Cristofolini ha observado respecto a esto:

La mayoría de las definiciones y todas las principales (causa de sí, substancia, atributo, modo, Dios y la eternidad identificados a la existencia) están regidas por el verbo latín *intelligo* y no por *est*; este último verbo rige, por su parte, las definiciones de los afectos que [...] son de otra naturaleza, puesto que son culminaciones, el descubrimiento de realidades, y no premisas.⁵⁴⁵

Las premisas —tal es el caso de las definiciones a las que nos referiremos— están pues regidas por el verbo *intelligo*, lo cual es sintomático respecto al proceder

⁵⁴⁵ Paolo Cristofolini, *Spinoza, Chemins dans l'Étique*, p. 14. (Citado por Henri Meschonnic, *Spinoza poema del pensamiento*, Cactus/Tinta Limón, Buenos Aires, 2015. p. 88).

argumentativo de Spinoza en esta primera parte de la *Ética*. Y es que aunque éste —como ha sido observado en distintos contextos— no sigue, contra lo aparente, una secuencia lineal y meramente deductiva,⁵⁴⁶ en el caso de las definiciones primeras o primigenias (Dios, sustancia, causa de sí, atributos, modos), todas ellas están sostenidas por el fórmula verbal *intelligo* y es a partir de ésta que se estructura la cadena de demostraciones correspondientes. Esto implica que el *more geometrico* no es un recurso exterior a la *cosa misma*, sino un proceder interno y *generativo*, en tanto *sintético*. De aquí la dificultad exegética de las primeras proposiciones de esta *pars prima* de la *Ética* que culmina en la famosa proposición XIV: «No puede darse ni concebirse sustancia alguna excepto Dios».⁵⁴⁷ Como es ampliamente sabido, el camino seguido por Spinoza para llegar a esta tesis parte, además de la definición de *causa sui*, de la caracterización de la *substancia* como aquello «que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa».⁵⁴⁸ *Ser y pensar*, lo que es en sí y lo que se concibe por sí, establecen, en la definición que Spinoza da de la sustancia, independencia absoluta respecto a toda otra condición que los fundamentara. Se trata, una vez más, de la negación de toda exterioridad que condicionase o sirviese como fundamento formal y explicativo: la *substancia* es en sí y se concibe por sí, es decir que, no *depende*, para su comprensión y su realidad formal, de ninguna otra instancia externa o exterior. Es este el

⁵⁴⁶ La articulación conceptual que Spinoza propone *more geometrico* en la *Ética* parecería, en una primera instancia, inmune a cualquier intento *interpretativo* que no fuese una recreación —cuando no una mera calca— del supuesto orden «deductivo» que va de definiciones y axiomas hacia proposiciones, demostraciones, corolarios y escolios. La fórmula *more geometrico* que acompaña al título de la *Ética* puede dar lugar, en este sentido, a equívocos: sin embargo, no todo es deducción, no es todo es una cadena argumentativa plenamente estructurada a la manera de una maquinaria compuesta algorítmicamente. En los trazos de escritura de Spinoza hay desvíos, tensiones, flujos discursivos cuya intensidad fractura la fácil complacencia que el rótulo «racionalista» supone. Como lo ha señalado P. Macherey: «Si bien la *Ética* es *ordine geometrico demonstrata*, como lo indica el subtítulo, “orden” designa aquí algo completamente diferente de la relación de precedencia entre proposiciones». Cfr. P. Macherey, *op. cit.*, p. 69. Quizás sea Gilles Deleuze quien ha puesto de manifiesto este carácter de la discursividad spinoziana: «Hay pues, como dos *Éticas* coexistentes, una constituida por la línea o el raudal continuos de las proposiciones, demostraciones y corolarios, la otra, discontinua, constituida por la línea quebrada o la cadena volcánica de los escolios. Una, con un rigor implacable, representa una especie de terrorismo de la cabeza, y progresa de una proposición a la otra sin preocuparse de las consecuencias prácticas, elabora sus *reglas* sin preocuparse de identificar el *caso*. La otra recoge las indignaciones y las dichas del corazón, manifiesta la dicha práctica y la lucha práctica contra la tristeza, y se expresa diciendo “es el caso”. En este sentido la *Ética* es un libro doble». Cfr. G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 341.

⁵⁴⁷ EIPXIV

⁵⁴⁸ EIDefIII

punto de partida que señalábamos para alcanzar la identificación Substancia/Dios.⁵⁴⁹ Pero esto es sólo el punto de partida. Las definiciones que siguen a la de *substancia* en esta primera parte de la *Ética* son de igual relevancia en tanto ponen en acto eso que el filósofo español Luciano Espinosa denomina como el «discurso macrológico», el cual otorga «las herramientas y materiales básicos que sirven para construir los cimientos del sistema».⁵⁵⁰ En efecto, una vez definida la substancia en los términos que ya hemos señalado, Spinoza avanza hacia la noción de *atributo*, por el cual entiende «aquello que el *intellectus* percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma».⁵⁵¹ No está de más señalar que, respecto a esta definición, diversos especialistas han visto en ella un verdadero escollo para toda adecuada interpretación del pensamiento spinoziano: ¿los atributos son efecto de una mera «construcción» subjetiva?⁵⁵² ¿Poseen los atributos un valor objetivo e independiente de su ser-percibido? Una respuesta afirmativa a esta última pregunta nos parece la única opción viable y plenamente coherente con la comprensión spinoziana de las relaciones de fundamentación conceptual entre substancia, atributos y modos: los atributos son tributarios de lo substancial —nótese que en este nivel argumentativo Spinoza no ha demostrado que sólo existe una única *substancia*— y a la vez son correlativos a un *intellectus* que los «perciba»; en este sentido vale decir que los atributos no son «construcciones» externas a lo substancial, sino expresiones de esto substancial que reclaman un entendimiento capaz de inteligirlos. La dubitación terminológica de Spinoza a este respecto es por demás sintomática: piénsese en el caso de la proposición XV de esta parte primera de la *Ética* donde el filósofo holandés llega a afirmar que «la *substancia* extensa es uno de los infinitos *atributos* de Dios».⁵⁵³ No nos parece que haya aquí contradicción alguna —la terminología empleada podría dar lugar a sospechas—, sino la expresión de una tensión discursiva que sin duda impide hacer de Spinoza un «idealista» *avant la lettre*. En la carta II a Oldeburg podemos leer: «por atributo *entiendo* todo aquello

⁵⁴⁹ A la que se agregará, ya en la parte cuarta de la *Ética*, la famosa ecuación *Deus sive natura*. Cfr. EIVPref.

⁵⁵⁰ Cfr. Luciano Espinosa Rubio, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995. p. 51.

⁵⁵¹ EIDefIV

⁵⁵² Quizás la defensa más acusada del «subjetivismo» de los atributos —y la que más influencia ha tenido dentro de la literatura spinoziana—, puede hallarse en Harry A. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, Harvard, University Press, Cambridge, 1934.

⁵⁵³ EIPXVEsc.

que se concibe por sí y en sí, de manera que su concepto no implique el concepto de otra cosa»;⁵⁵⁴ y en la carta IX a Simon de Vries: «Por substancia *entiendo* aquello que es en sí y se concibe por sí; esto es, aquello cuyo concepto no implica otra cosa. *Lo mismo entiendo por atributo*, con la siguiente salvedad, a saber, que el atributo se dice *desde el punto de vista del entendimiento* que atribuye a la substancia una determinada naturaleza».⁵⁵⁵ De acuerdo a esto, si en el caso de la substancia el énfasis está puesto en su carácter ontológico, en el caso del atributo se trata de su *intelección*, de su referencia al *intellectus*. El atributo remite directamente al entendimiento, está vinculado inexorablemente a este último y, en esa medida, es principio de cognoscibilidad de la substancia. Es *desde el punto de vista del entendimiento* que podemos alcanzar —así sea de manera limitada— el conocimiento de la esencia de la substancia, en tanto los atributos son expresiones de ésta última. Más adelante veremos las consecuencias ontológicas de estas tesis, baste por lo pronto tomar en cuenta que una vez establecida la distinción entre *substancia* y *atributo*, Spinoza procede a definir los *modos* en los siguientes términos: «Por *modo* entiendo [*intelligo*] las afecciones de una substancia. O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido».⁵⁵⁶ Nótese que lo que interesa en primer término en esta secuencia de definiciones es el orden de fundamentación de las mismas: substancia, atributos y modos expresan distintos niveles conceptuales en función de su independencia o dependencia ontológica. Es por esto que la clave de estas distinciones reside en el Axioma I: «Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa [*Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt*]».⁵⁵⁷ Hasta el momento, con las tres definiciones referidas —substancia, atributos, modos— queda claro que sólo la substancia posee absoluta independencia ontológica, mientras que los atributos y modos dependen de *otra cosa* —tanto conceptual como ontológicamente. Esto no implica —insistiremos sobre esto más adelante— escisión alguna dentro del orden de *lo que es*: el modelo causal ontológico que Spinoza defiende no admite *exterioridad* alguna ni Afuera determinativo y fundacional. Como ha observado Michel Henry:

Una de las afirmaciones fundamentales del spinozismo es la negación de toda

⁵⁵⁴ Ep. II.

⁵⁵⁵ Ep. IX. Subrayado nuestro.

⁵⁵⁶ EIDefV

⁵⁵⁷ EIAxI

exterioridad en relación al Ser, lo que no significa solamente que los efectos de la substancia no se producen fuera de ella y que la natura naturada está completamente contenida en la natura naturante, que la Naturaleza no está separada de Dios (*Deus sive Natura*), sino incluso que la causa de la substancia tampoco puede buscarse fuera de ella misma en un principio que le sería trascendente. El fondo del ser es el ser.⁵⁵⁸

Si la substancia infinita cancela la posibilidad de todo Afuera esto implica que dicha substancia no es en ningún momento deficitaria. Es, por el contrario, afirmación pura y radical. Esta es, nos parece, una constante del pensamiento del filósofo holandés —pese a su innegable evolución y maduración. Valga como ejemplo lo señalado ya en el *Tratado breve*: «Dios es una causa inmanente, y no transitiva, ya que lo produce todo en ella misma y no fuera, puesto que fuera de ella no hay nada».⁵⁵⁹ Como veremos a detalle más adelante, no hay causa transitiva —ni trascendente— en la substancia infinita —esto supondría un «afuera»—, sino sólo causa inmanente, la cual «no produce en absoluto algo fuera de ella».⁵⁶⁰ Es precisamente esta *negación de toda exterioridad* lo que está en juego en las primeras definiciones y proposiciones de la *pars prima* de la *Ética*, hasta un punto tal que podríamos considerarla como el eje rector que conducirá a la demostración de la existencia de Dios. En efecto, una vez establecido que todo lo que es, o es en sí o en otra cosa, Spinoza pasa a demostrar —por reducción al absurdo⁵⁶¹— la imposibilidad de que en el orden natural puedan darse dos o más substancias de la misma naturaleza o con el mismo atributo;⁵⁶² de este modo, y aún antes de introducir la tesis que sostiene el carácter infinito de la substancia, Spinoza excluye la posibilidad de toda distinción numérica que fuese al mismo tiempo una distinción substancial. Escribe el filósofo holandés: «Considerándola en verdad, [la substancia] no podrá ser pensada como *distinta* de otra»,⁵⁶³ es decir, no hay

⁵⁵⁸ Michel Henry, *La felicidad de Spinoza*, La Cebra, Buenos Aires, 2008. p. 57.

⁵⁵⁹ KV, I, III, 2.

⁵⁶⁰ KV, I, Diálogo 1.

⁵⁶¹ En la carta LXIV a Schuller, Spinoza afirma explícitamente que las demostraciones por «reducción al absurdo» son más convenientes cuando de proposiciones negativas se trata: «Podría, por otra parte, demostrarse con más facilidad dicha Proposición por una reducción al absurdo; género de demostración que prefiero a cualquier otro cuando la proposición es negativa, pues conviene más en este caso a la naturaleza de las cosas». Cfr. Ep. LXIV.

⁵⁶² EIPV

⁵⁶³ EIPV Dem. Subrayado nuestro.

distinción real que pueda aplicarse a la substancia. Y esto es así porque toda *distinción* supone (de)limitación, diferencia, negatividad, otredad, exterioridad.⁵⁶⁴ Que no puede haber dos o más substancias «de la misma naturaleza» significa en el fondo que no hay multiplicidad substancial, pues dicha multiplicidad o pluralidad va en contra de la propia definición de *substancia*. Lo cual supone que la distinción numérica no es aplicable a la substancia. El argumento fundamental para rechazar la distinción numérica en el plano substancial se encuentra en el escolio II de la proposición VIII de la *pars prima* de la *Ética* y procede tomando en consideración los caracteres que condicionan tal distinción. En un primer momento, Spinoza señala que de la definición de una cosa no se sigue más «que la naturaleza de la cosa definida», sino referencia alguna a la unidad o multiplicidad que tal «naturaleza» supondría. En sentido estricto, sólo podría haber multiplicidad —y con ello distinción numérica— en tanto a) los entes distinguidos supusiesen un mismo concepto o definición y b) hubiese una *causa externa* que diese razón de la existencia de su diversidad numérica. Ahora bien, si la substancia supusiese una causa externa entonces ella no podría ser concebida por sí misma —su conocimiento dependería de su causa, por lo que no sería una substancia. De este modo, ya antes de establecer la *unicidad monogramática* de la substancia infinita, la proposición que estamos comentando demuestra que desde la perspectiva de la substancia no hay *negatividad* alguna.

La rigurosa argumentación spinoziana, en su impecable proceso deductivo, va haciendo *aparecer* los rasgos definitorios de su comprensión ontológica de la substancia única y unívoca. La conclusión no admite equívocos: si se diesen dos o más substancias en el orden natural que poseyesen el *mismo* atributo su distinción ontológica sería imposible; dicho escuetamente: se trataría de una misma substancia con el mismo atributo. De otro modo: dos substancias infinitas iguales o de la misma naturaleza serían o estarían necesariamente *limitadas* —no habría di-versidad, sino oposición—, es decir: una *no sería* la otra, pero *si la una no es la otra* entonces (ambas) dejarían de ser infinitas. Esta conclusión no excluye la necesidad de atributos infinitos, ilimitados y diversos, constitutivos de la esencia de la substancia única. Pero en tal caso no habría —como veremos— oposición, sino propiamente (di)versidad. Y en efecto, esta última es una de las

⁵⁶⁴ En el *Tratado breve* podemos leer sin ambigüedades: «Fuera de Dios no existe absolutamente nada». Cfr. *KV, I, II, 23*.

conclusiones (provisionales) a la que llega Spinoza en la misma demostración de la proposición V de esta parte de la *Ética*: «tendrá que concederse que no hay sino una [substancia] con el mismo atributo».⁵⁶⁵ La recusación de la multiplicidad substancial es reforzada en la proposición inmediatamente posterior a la que estamos comentando: «una substancia no puede ser producida por otra substancia»;⁵⁶⁶ la nota relevante en esta proposición reside en el recurso al verbo *produci* pues se entiende que, en tanto «producida», una substancia no sería tal ya que, en tanto causada por otra substancia o por otra cosa —«ninguna substancia puede ser producida o creada por otra cosa»⁵⁶⁷—, no podría ser *en sí* ni *concebirse por sí*. Dicho brevemente: todo aquello que es causado *por otra cosa* no admite ser conceptualizado en términos substanciales. Siendo esto así, se entiende que en la proposición VIII de esta *pars prima* de la *Ética* se afirme taxativamente: «Toda substancia es necesariamente infinita»;⁵⁶⁸ esta *infinitud* de la substancia es un rasgo constitutivo de la misma, es su genuino estatuto ontológico, el cual excluye, desde la perspectiva de lo absoluto que aquí se asume, toda negatividad y exterioridad. Ya en el *Tratado breve* Spinoza había enfatizado este estatuto ontológico de la substancia calificándola no sólo de *infinita*, sino también de *ilimitada*. El matiz no es baladí. Si la infinitud de la substancia implica la afirmación absoluta de la existencia, su carácter ilimitado cancela toda causa externa que la determinase. Esto último es absurdo, toda vez que se estaría suponiendo una presumible «exterioridad» actuante; más aún, se supondría la *nada* como causante de la (de)limitación de la substancia: «Que no puede existir ninguna substancia limitada, resulta claro también porque entonces ella tendría necesariamente algo que le viene de la nada, lo cual es imposible».⁵⁶⁹ La infinitud substancial es así afirmación plena, *positividad* absoluta que no deja lugar alguno para el no-ser.⁵⁷⁰ Dios, dirá Spinoza en

⁵⁶⁵ EIPVDem.

⁵⁶⁶ EIPVI

⁵⁶⁷ EIPXVesc.

⁵⁶⁸ EIPVIII

⁵⁶⁹ KV, I, II, 2.

⁵⁷⁰ Como veremos, en Spinoza hay un intento constante por cancelar todo espacio discursivo que otorgue «positividad» a lo *negativo*: ya en su concepción del «pecado» (plano religioso-moral), ya en su tematización de la falsedad (plano epistemológico), ya en su comprensión de lo físico y, en última instancia, en el núcleo de su ontología (exclusión del no-ser absoluto). De aquí también su crítica a las nociones de «contingencia» y «posibilidad». Frente a esto, el pensamiento de Spinoza es el de la afirmación absoluta y radical.

la *Ética*, «no implica negación alguna».⁵⁷¹ Es también por esto último que no hay *génesis* ni *generación* —en el plano de la duración— de la substancia: «es imposible que *una substancia que no existe* comience a existir»⁵⁷² y «una substancia no puede ser producida por otra substancia».⁵⁷³ La substancia es lo im-procedente: no procede de ningún *locus*, de ningún *topos*, de ningún lugar *fuera de ella misma*.

Líneas arriba señalábamos la relevancia de la definición de *causa sui* como pórtico de la *Ética*; ahora, a partir de la definición y caracterización de la substancia, resulta del todo coherente el procedimiento argumentativo seguido por Spinoza: si una substancia no puede ser producida por otra cosa, entonces será causa de sí, es decir, que su esencia implica la existencia. Tal es en efecto lo que la demostración de la proposición VII enuncia: «Una substancia no puede ser producida por otra cosa; será, por tanto, causa de sí, es decir, que su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, que a su naturaleza pertenece el existir».⁵⁷⁴ Las consecuencias ontológicas de esta tesis son palmarias: siendo *causa sui*, la substancia es *necesariamente* infinita y única —lo hemos visto: la *hipotética* «multiplicidad» de substancias conduce a conclusiones absurdas, específicamente a la «destrucción» conceptual de lo substancial—; pero siendo *infinita* y causa de sí, la substancia no puede pensarse ni concebirse sino como existente. Afirmar lo contrario sería mera retórica. A partir de aquí la tarea reside en mostrar que no sólo hay una substancia con el mismo atributo, sino que la substancia única e infinita consta de infinitos atributos. En el entendido de que —como escribe Ramos-Alarcón— «cada atributo tiene autonomía epistemológica, pero no ontológica».⁵⁷⁵ Es importante notar que la distinción formal entre atributos no fragmenta la univocidad de la substancia infinita. Esto significa que si bien los atributos son distintos, tal distinción no implica escisión substancial alguna. Dicho brevemente: la distinción formal entre atributos no conduce a la destrucción de la univocidad substancial. Es por esto que más que de «unidad» —con toda la carga matematizante que la expresión conlleva— habría que hablar antes bien de *univocidad*

⁵⁷¹ EIDefVI

⁵⁷² KV, I, II, 17.

⁵⁷³ EIPVI

⁵⁷⁴ EIPVIIDem

⁵⁷⁵ Luis Ramos-Alarcón Marcín, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008. pp. 14-15. (Tesis doctoral inédita).

cuando de la substancia spinoziana se trata.

A este respecto, Deleuze ha señalado que las primeras proposiciones de la *Ética* poseen un fuerte componente *genealógico* el cual, en tanto movimiento del pensamiento, confluye en la tesis de una substancia infinita y absolutamente perfecta que consta de infinitos atributos: «Hay una substancia por atributo desde el punto de vista de la calidad, pero sin embargo una sola substancia para todos los atributos desde el punto de vista de la cantidad».⁵⁷⁶ El paso de lo infinitamente perfecto —propio de cada atributo— a lo absolutamente infinito es el espacio lógico donde se juega la demostración spinoziana de la existencia de Dios. En efecto, es ésta la conclusión a la que habrá de llegar Spinoza, para lo cual introduce la premisa referida a la «cantidad» de realidad o de ser que tienen las cosas; «cantidad» —no numerable— que es directamente proporcional al «número» de atributos que le competen. En la carta IX a Simon de Vries podemos leer: «nada hay para nosotros más evidente que el que todo ente es concebido por nosotros bajo algún atributo y cuanto más realidad o ser tiene un ente, tanto más son los atributos que hay que atribuirle».⁵⁷⁷ Y la proposición X de la primera parte de la *Ética* vuelve sobre este argumento con mayor claridad, citamos *in extenso*:

Según lo dicho, es manifiesto que, aunque dos atributos se conciban como realmente distintos —esto es, uno sin intervención del otro—, no podemos, sin embargo, concluir de ello que constituyan dos entes o dos substancias diversas, ya que es propia de la naturaleza de una substancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, supuesto que todos los atributos que tiene han existido siempre a la vez en ella, y ninguno ha podido ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o ser de la substancia. Por tanto, dista mucho de ser absurdo el atribuir varios atributos a una misma substancia, pues nada hay más claro en la naturaleza que el hecho de que cada ente deba concebirse bajo algún atributo, y cuanto más realidad o ser tenga, tantos más atributos tendrá que *expresen necesidad, o sea, eternidad e infinitud*; y, por tanto, nada más claro tampoco que el hecho que un ente absolutamente infinito haya de ser necesariamente definido como el ente que consta de infinitos

⁵⁷⁶ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 33.

⁵⁷⁷ Ep. IV.

atributos, *cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita*.⁵⁷⁸

En una primera aproximación exegética para discutir lo señalado en este escolio habría que recordar que, ya desde el *Tratado breve*, Spinoza había insistido no sólo en la imposibilidad de que, en el orden natural, pudiesen darse dos o más sustancias de igual naturaleza, sino también en la necesidad de la distinción formal entre atributos, cada uno perfecto en su género.⁵⁷⁹ Distinción que, como se señala en el escolio que estamos comentando, no supone una diferencia de naturaleza ontológica *stricto sensu* puesto que cada atributo es expresión o manifestación de la sustancia única e infinita. La distinción formal entre atributos no es una mera distinción de razón. Y de manera estricta tampoco es una distinción numérica —ésta sólo tendrá cabida en el ámbito de los modos singulares finitos— puesto que no cumple con los requisitos que Spinoza establece para aplicarle tal distinción. En este sentido, los atributos admiten ser entendidos como los infinitos *despliegues* de la sustancia única, cada uno de ellos remitiendo —desde su propia especificidad— a la esencia de dicha sustancia y siendo —pese a que sólo dos son accesibles para nosotros— *positividades inteligibles*. En resumen:

a) los infinitos atributos son cualidades positivas, expresiones definitorias del Ser absolutamente infinito.

b) todo atributo expresa una esencia eterna e infinita, es por esto que cada atributo es perfecto en su género.

c) los atributos no se definen por oposición, sino en virtud de la expresión positiva que cada uno de ellos supone. Frente a la oposición entre dos o más entes, Spinoza privilegia la (di)versidad como criterio para *inteligir* el estatuto ontológico de los atributos.

d) Los atributos son correlativos a un *intellectus* que sea capaz de afirmar su «diferencialidad», misma que no supone escisión alguna en el plano inmanente del Ser absolutamente infinito.

e) Los atributos son irreductibles y sin embargo remiten a la sustancia infinita

⁵⁷⁸ EIPXEsc.

⁵⁷⁹ Escribe Spinoza: «De todo esto se sigue, pues, que de la naturaleza se afirma absolutamente todo y que, por tanto, la naturaleza consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es perfecto en su género». Cfr. *KV*, I, II, 12.

como el Ser que los implica en sí y por sí.

f) No hay carencia ni pobreza estatuaría en términos ontológicos así como tampoco déficit alguno al interior de cada atributo. Una vez más: cada uno es perfecto en su género.

De los infinitos atributos que pertenecen y constituyen a la substancia infinita tan sólo Extensión y Pensamiento no son conocidos, y sin embargo, pese a que *respecto al resto de ellos no podemos afirmar qué son, sí sabemos que son*.⁵⁸⁰ Es decir que si bien no alcanzamos el *quid est* de los infinitos atributos que no son ni Extensión ni Pensamiento, sí podemos tener la certeza del *quod est*. Y este «ser» de los atributos que no son Extensión ni Pensamiento comporta inteligibilidad en tanto éstos «caen bajo un entendimiento infinito [*quae sub intellectum infinitum cadere possunt*]». ⁵⁸¹ En este sentido es que consideramos que la substancia spinoziana puede ser interpretada como una *estructura inmanente de inteligibilidad*. No es que el atributo sea «principio de inteligibilidad»⁵⁸² de la substancia, la relación verdadera es la inversa: la substancia es principio de inteligibilidad de todo lo Real. *Más aún: la substancia infinita es la inteligibilidad misma, núcleo de sentido absoluto que orienta toda otra significación: «nosotros existimos, o en nosotros o en otra cosa que existe necesariamente»*⁵⁸³ y «afirmo que Dios es, como se dice, causa inmanente y no transitiva de todas las cosas. Con Pablo digo que todas las cosas son en Dios y en Dios se mueven, y en ello quizá coincida también con todos los Filósofos antiguos aunque expresándome de un modo distinto». ⁵⁸⁴ Esta profunda afirmación de la inmanencia encuentra en la *Ética* una formulación por demás elocuente: «Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse». ⁵⁸⁵ La inmanencia radical por la que propugna Spinoza no admite ambigüedades: todas las cosas son *en* Dios —incluidos los modos singulares finitos que somos—, y éste no es otra cosa sino el fondo último de *inteligibilidad*

⁵⁸⁰ En el *Tratado breve* podemos leer: «¿Y de dónde proviene esa idea de perfección? Ese *algo* no puede proceder de aquellos dos atributos [Extensión y Pensamiento], porque dos no da más que dos y no una infinitud. ¿De dónde, pues? De mí nunca jamás, a menos que deba dar lo que nunca podría dar. ¿De dónde, entonces, sino de los mismos atributos infinitos, que nos dicen que existen, sin decimos, en cambio, al menos hasta ahora, qué son?. Cfr. KV, I, I, 8.

⁵⁸¹ EIPXVI

⁵⁸² Cfr. Luciano Espinosa Rubio, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, op. cit., p. 56.

⁵⁸³ EIPXIDem.

⁵⁸⁴ Ep. LXXIII

⁵⁸⁵ EIPXV

que estructura la totalidad de lo ente y de lo Real.⁵⁸⁶

Ahora bien, uno de los múltiples problemas que surgen en la comprensión que Spinoza propone de la infinitud de atributos es el de la diferencia o diversidad de los mismos. Cada atributo es único y remite a la substancia como constitutivo de su esencia originaria. Y sin embargo los infinitos atributos no se distinguen entre sí por oposición mutua, sino por su di-versidad. *Non opposita, sed diversa*. Dicho en una terminología no spinoziana: cada atributo expresa una *versión* —afirmativa y positiva— de la substancia infinita, siendo distintos estructuralmente pero remitiendo al mismo Ser absolutamente infinito. Como ha observado Zourabichvili:

Recordemos que, por expresiva y no numérica, la distinción de los atributos no deja de estar fundada en el ser. Los atributos son las formas objetivas (en el sentido moderno) bajo los cuales se expresa la sustancia única, y no las formas subjetivas del conocimiento que tenemos de ella. Es por esto que son a la vez para el entendimiento (lo único que percibe la diferencia expresiva), y de la sustancia (en tanto que la expresión depende de aquí en más de la ontología).⁵⁸⁷

Los atributos constituyen la esencia de la substancia divina, es por esto que son infinitos y, a su vez, son constitutivos de los modos que los implican, es decir, en las cosas singulares. La dubitación terminológica respecto a los términos *substancia* y *atributos* encuentra aquí su plena justificación: al hablar del atributo Extensión Spinoza llega a afirmar que «ninguna substancia y, consiguientemente, ninguna *substancia corpórea*, en cuanto substancia, es divisible».⁵⁸⁸ Toda substancia es necesariamente indivisa puesto que si (*ex hyphotesis*) se dividiese eso daría lugar a «partes» que, en tanto tales, serían «substancias finitas», lo cual es contradictorio.⁵⁸⁹ Expuesto en términos aún más precisos: ni la substancia ni los atributos son divisibles; si lo fueran, entonces —dada la infinitud que los constituye— cada «parte» conservaría su naturaleza infinita o no. Si la conservasen,

⁵⁸⁶ Como escribe Luciano Espinosa: «Así se enuncia el tema nuclear del spinozismo: llegar a saber —y expresarlo, encarnarlo vitalmente— que somos parte de la Naturaleza o Dios, de manera superlativa y radical». Cfr. Luciano Espinosa, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁸⁷ F. Zourabichvili, *op. cit.*, p. 108.

⁵⁸⁸ EIPXIIICor. Subrayado nuestro.

⁵⁸⁹ En el *Tratado breve* Spinoza escribe de manera taxativa: «No existe ninguna substancia limitada». Cfr. *KV*, I, II, 2.

entonces había dos infinitos, lo cual es absurdo: la infinitud excluye la distinción numérica, es decir, la alteridad. Pero si no conservasen su estatuto infinito dejarían *ipso facto* de ser atributos o substancia (serían finitos, es decir, negaciones parciales). En otros términos: el Ser absolutamente infinito no está com-puesto de «partes», pero sí hay en Él constitución múltiple. Lo Mismo di-versificado. Una vez más: lo substancial (y, por extensión, los atributos) excluyen toda negación y negatividad ontológica o real. En el caso de la «substancia corpórea» —como llega a denominar Spinoza al atributo Extensión— esto es por demás evidente en función de la comprensión de lo infinito o lo infinitamente perfecto: lo infinito, como ya hemos señalado, no puede com-ponerse de «partes» toda vez que dicha com-posición sería en realidad una des-composición en tanto introduciría la *diferencia* en el plexo de lo necesario y eterno. Es decir: habría no-ser. De aquí la exigencia de Spinoza: «en la naturaleza no hay vacío».⁵⁹⁰ Si bien se entiende —en función del contexto— que aquí el filósofo holandés se está refiriendo a la naturaleza corpórea, es indudable que tal tesis está sostenida por el principio ontológico señalado líneas arriba: la substancia no admite no-ser, lo cual sería el caso si se otorgase consistencia ontológica al «vacío» dentro del orden natural.⁵⁹¹ Como veremos, la substancia —por mediación de los atributos— *complica* o co-

⁵⁹⁰ EIPXVEsc.

⁵⁹¹ Hay en Spinoza un *continuo* material —que no sin vacilaciones habría que denominar «corpuscularista»— que deriva de su profundo rechazo a toda forma de «negatividad positiva». La vindicación de la materia o de lo material fue sin duda uno de los rasgos de la doctrina del filósofo holandés más controvertidos para sus contemporáneos. Al respecto habría que recordar que tradicionalmente la metafísica había visto en la *materia* o *hyle* ese «resto» —piénsese en la expresión «materia bruta»— condenado a la caducidad y, por tanto, refractario u opaco a una plena inteligibilidad dada su ínsita nihilidad. El envite spinoziano a este respecto consiste en mostrar que excluir a la materia/extensión de la naturaleza divina implicaría un demérito de esta última en tanto padecería una carencia. Ante esta opción, el filósofo holandés defiende el estatuto ontológico de la Extensión al concebirla como un atributo divino. Es por esto que habría que entender que la *natura naturans* no se reduce a materia o espíritu, aunque los comprenda. La *natura naturans* es la condición de apertura donde acontece lo ente determinado, esto es, los modos (finitos e infinitos) que en su vinculación dan lugar a la *natura naturata*. En este sentido la Extensión no es *hyle*, no es un resto opaco refractario al concepto; es, por el contrario, inteligibilidad plena. Nos parece que es a partir de este gesto típicamente spinoziano que derivan las interpretaciones contemporáneas que etiqueten —y reducen— el pensamiento de Spinoza en términos de «materialismo». El equívoco de estas interpretaciones reside —a nuestro parecer— en que confunden el orden de fundamentación ontológico y conceptual que el filósofo holandés establece: no es que lo ontológico se «materialice», es que la Extensión adquiere un estatuto ontológico/substancial. El matiz es decisivo. Las «propiedades» o los «propios» de lo substancial son co-extensivos a lo Extenso —y, por supuesto, a todos los demás atributos—, de modo tal que la «materia» deja de ser un «resto» (in)conceptual para obtener ahora un rango tal que supone plena inteligibilidad. Necesario, eterno, infinito, inmutable e indivisible: propiedades del Ser absolutamente infinito transferidas al atributo Extensión. «Ontologización» de la materia y no, *privativamente*, materialización del *óntos*. Un ejemplo dentro de la literatura contemporánea del equívoco que a nuestro juicio supone el supuesto «materialismo» de Spinoza puede hallarse en el trabajo de Warren Montag, *Cuerpos, Masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*. En esta

implica la infinidad de modos singulares finitos, mismos que a su vez —y a la par— expresan o explican a la substancia. En éstos —los modos singulares finitos— sí habrá lugar para el no-ser pero sólo en términos relativos, parciales. Por el momento baste con señalar que los atributos *signan* las distintas modulaciones de lo ente en su finitud. Y si bien no suponen una distinción real *stricto sensu*, sí comportan una diferenciación cualitativa o distinción formal. Esto supone que, en términos *cualitativos*, los atributos pueden homologarse e interpretarse como si de substancias se tratara, sin olvidar, empero, que su eternidad e infinidad *depende* de la eternidad e infinidad de la substancia única.⁵⁹² En la carta XII a Meyer a la que ya nos hemos referido, Spinoza sostiene en efecto que habría que distinguir «entre aquello que resulta ser infinito por su naturaleza en virtud de su definición, y aquello que carece de límites, no ya en virtud de su esencia, sino en virtud de su causa».⁵⁹³ Lo primero correspondería a la substancia, mientras que lo segundo a los atributos —y, por extensión, a los modos infinitos, mediatos e inmediatos. Alcanzado este punto de su argumentación, Spinoza puede vincular las definiciones y proposiciones precedentes hacia la comprensión de Dios como «una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una *esencia eterna e infinita* [y que] existe necesariamente».⁵⁹⁴ Ahora bien, más allá de que cada uno de los atributos exprese una *determinada esencia* de la substancia, lo que nos interesa destacar aquí, en una primera instancia, es que cada uno de los atributos manifiesta la esencia/existencia *eterna e infinita*

compilación de ensayos, el pensador norteamericano, siguiendo la estela de Althusser y de Antonio Negri, llega a afirmar, a partir del escolio a la proposición II de la *pars tertia* de la *Ética*, que es el cuerpo el factor determinante y condicionante respecto a la *mens* humana. Sin duda el escolio referido está signado por responder a la interpretación «dualista» —e «intelectualista» o «espiritualista»— en la relación mente-cuerpo. Pero esto no implica —como sostiene el autor norteamericano— una primacía de la mente sobre el cuerpo. Spinoza no dice que lo corpóreo determine lo mental, lo que señala es que la mente y el cuerpo son simultáneos o paralelos en tanto expresiones de los Mismo bajo dos modalidades o modulaciones distintas: «Las decisiones de la mente no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo» [E3PIIEsc]. «Decisión» y «determinación» son en el fondo una sola y misma cosa, ya considerada bajo el atributo Pensamiento, ya bajo el atributo Extensión. Cfr. Warren Montag, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2005.

⁵⁹² Es por esto también que Spinoza puede afirmar que la substancia infinita y los infinitos atributos que la constituyen pertenecen a la *naturaleza naturante* y no a la *naturaleza naturada*. Lo que en el *Tratado breve* (y en la propia *Ética*) se dice respecto al carácter in-creado de la(s) substancia(s) se dice ahora, en perfecta coherencia, de los atributos: éstos expresan «una determinada esencia eterna e infinita» [EIPX], por lo que cabe afirmar que todos los atributos que posee la substancia «han existido siempre a la vez en ella, y ninguno ha podido ser producido por otro» [EIPXIDem].

⁵⁹³ Ep. XII

⁵⁹⁴ EIPXI. Subrayado nuestro.

de Dios. Nótese que en este nivel argumentativo la *eternidad* no sólo se predica de la substancia en tanto tal, sino también de los atributos toda vez que éstos han existido *siempre* en la substancia en tanto «constitutivos» de la misma; es por esto que Spinoza puede sostener que Dios es el *ente* que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita. Lo que aparecía como una búsqueda teórica y existencial en el contexto del *Tractatus de Intellectus Emendatione* alcanza así una primera respuesta satisfactoria: la eternidad de la substancia infinita implica que ésta escapa al registro de la *duración*, es decir, del «llegar a ser» y del «dejar de ser».⁵⁹⁵ Como escribe Spinoza ya en *Cogitata metaphysica*: «En la eternidad no se da *cuándo*, ni *antes*, ni *después*, ni afección alguna de tiempo».⁵⁹⁶ Una fórmula similar podemos encontrar en la *Ética*: «en el eternidad no hay *cuándo*, *antes*, ni *después*, se sigue de aquí —a saber: de la sola perfección de Dios— que Dios nunca puede ni nunca ha podido decretar otra cosa; o sea, que Dios no ha existido antes de sus decretos, ni puede existir sin ellos».⁵⁹⁷ Sin entrar a discutir ahora todas las implicaciones —ontológicas y prácticas— que supone la tesis respecto a los «decretos» divinos, cabe reconocer en los dos pasajes que hemos transcrito una aguda comprensión de lo *eterno* en términos de cancelación de toda duración, de todo tiempo, de todo transcurrir.

La eternidad no es por esto «medible» desde los marcos de la duración —ni desde ningún otro marco—, sino expresamente negación de esta última, negación del tiempo: «Por *eternidad* entiendo la existencia misma [*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam*], en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna».⁵⁹⁸ La aparente circularidad de esta definición no debe prestarse a equívocos: la eternidad es la existencia misma de una *cosa* «extraña» a toda temporalidad; la explicación correspondiente deja claro el sentido intencional de esta conceptualización de lo eterno: como exclusión de la temporalidad y de la duración. Lo eterno es no-tiempo. *Inmutabilidad absoluta*: «Éste [Dios] es perfecto e *inmutable*, pues es bien sabido que ninguna cosa busca,

⁵⁹⁵ De modo tal que, como se lee en el *Tratado breve*, «si debemos, como debemos, detenernos y descansar necesariamente en alguna parte, es necesario que que descansemos en esta substancia única». *KV*, I, II, 10.

⁵⁹⁶ *CM*, I, III.

⁵⁹⁷ *EIPXXXIII*EscII.

⁵⁹⁸ *EIDefVIII*.

por sí misma, su propia aniquilación».⁵⁹⁹ Preludiando la caracterización del *conatus* que aparecerá en la *Ética*, este pasaje del *Tratado breve* muestra de manera palmaria que para Spinoza la eternidad se predica en una primera instancia de Dios o de la substancia infinita. Sólo en momentos posteriores podrá ser referida a los atributos, a los modos infinitos — mediatos e inmediatos— y, ya en la parte quinta de la *Ética*, a la *mens* humana. Por el momento baste tomar en cuenta que por *eternidad* Spinoza entiende aquello que está radicalmente fuera de todo marco temporal. En la carta XXXV a Hudde, al establecer las propiedades constitutivas que debe poseer un Ser cuya existencia es necesaria, el filósofo holandés sostiene que éstas no son otras sino la eternidad, la simplicidad, la infinitud y la indivisibilidad. Por lo que respecta a la eternidad, Spinoza argumenta que si al «ser necesario» se le atribuyese una «duración determinada», entonces habría que concebirlo como «no existente» fuera de la misma.⁶⁰⁰ En otros términos: si el Ser absoluto, autosuficiente y necesario, poseyese una duración determinada, entonces estaría afectado de *nihilidad* en tanto habría un momento en que *no sería*, lo cual es manifiestamente contradictorio. La mudanza referida a Dios, o sea, al Ser absolutamente infinito, da lugar a absurdos: «lo que es» no *siendo* y el «no-ser» *siendo* —esto en el plano ontológico. Y en el plano epistemológico: lo verdadero deviniendo falso y lo falso deviniendo verdadero.⁶⁰¹ El Ser absolutamente infinito no puede admitir mudanza alguna toda vez que esto implicaría —literalmente— *dejar de Ser*.

En la misma carta que estamos comentando, Spinoza afirma que el Ser necesario «no puede concebirse como determinado, sino sólo como infinito. Pues si la naturaleza de este Ente fuese determinada y así se concibiera, habría de concebirse tal naturaleza como no existente fuera de los límites que la determinan, lo cual contradice su definición».⁶⁰² Desde esta perspectiva es claro que *eternidad* e *infinitud* son términos concomitantes —si bien no estrictamente sinónimos—, los cuales califican ontológicamente a la substancia y la dotan de ese carácter *absoluto* que relativiza todo no-ser: «Como el ser finito es realmente una negación parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier

⁵⁹⁹ KV, I, I, 9.

⁶⁰⁰ Ep. XXXV

⁶⁰¹ Escribe Spinoza: «Si alguien afirma que una substancia es creada, afirma a la vez que una idea falsa se ha hecho verdadera». Cfr. E1PVIII EscII.

⁶⁰² Ep. XXXV

naturaleza, se sigue, pues, que toda substancia debe ser infinita».⁶⁰³ Si el ser finito, al que Spinoza denominará técnicamente como *modo singular finito*, es una negación parcial, lo es en términos de su carácter determinado. No se trata en ningún caso de una *negatividad absoluta* —ni mucho menos de una negatividad «positiva»— sino de una negatividad que habría que denominar *relacional* o modal, puesto que depende de determinaciones externas.⁶⁰⁴ De ahí la denominación «finitud parcial» a la que Spinoza recurre. En la carta L a Jelles, Spinoza ha dejado en claro esta relación entre *determinación* y *negación*: «esta determinación no pertenece a la cosa en cuanto a su ser, sino que, contrariamente, es su no-ser».⁶⁰⁵ Por contraste, lo infinito substancial —al no admitir exterioridad alguna— no es sino in-de-terminación. Lo contrario sería «finitizar» al ser absolutamente infinito. Debe notarse sin embargo que respecto a lo finito su carácter «negativo» siempre proviene de lo exterior a la cosa: desde su propia interioridad o desde sí misma, ésta es afirmación, *positio* —si bien no absoluta, sino relativa a su esencia particular.⁶⁰⁶ Por su parte, lo infinito o la infinitud es siempre ya *afirmación absoluta*: autoconstitutiva, autocondicionante, autofundante, autogenerativa. Una vez más se reafirma la profunda convicción spinoziana: no puede haber exterioridad alguna ni Afuera determinativo respecto a la substancia.⁶⁰⁷ Como se lee en la carta LVIII a Schuller: «Yo llamo libre a aquella cosa que existe y actúa por la sola necesidad de su naturaleza y llamo forzada a la que está determinada por otra

⁶⁰³ EIPVIII EscI.

⁶⁰⁴ «Por tanto, la división o pasión siempre tiene lugar en el modo, Y así, cuando decimos que el hombre perece o es destruido, esto sólo se entiende del hombre en cuanto es un compuesto y un modo de la substancia, y no de la substancia, de la que él depende». Cfr. KV, I, II, 22.

⁶⁰⁵ Ep. L Tal y como señala Spinoza en esta carta, la «negatividad» de lo finito no es otra cosa sino su determinación externa; es desde su exterioridad —y no desde su «esencia íntima»— que las cosas singulares están de-limitadas y, por tanto, parcialmente negadas. La bellísima fórmula del *Tratado breve* no deja lugar a ambigüedades: «Toda ruina proviene de fuera».

⁶⁰⁶ Como escribe Ramos-Alarcón: «Cada uno de los modos es un grado irreductible de la potencia divina, una unidad sistémica, dinámica e individual». Cfr. Luis Ramos-Alarcón Marcín, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁰⁷ «Así, pues, que sólo Dios es la única causa libre, resulta claro, no sólo por lo que ahora se ha dicho, sino también porque fuera de él no existe ninguna causa externa, que lo coaccione o fuerce». KV, I, IV, 5. Recuérdese a la definición de libertad que podemos encontrar en la *Ética*: «Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar». [EIDef.VII]. A partir de esto es lícito observar que Dios es libre en un sentido ab-soluto, es decir, ab-suelto: no hay causa externa alguna que lo determine y, bajo esta precisa conceptualización, Dios o la Naturaleza no existe compelida ni coaccionada por nada externo. Dios es, en efecto, «causa libre», pero no «libre voluntad» Las voliciones singulares —«querencias» podría ser una no desafortunada traducción— obedecen, del mismo modo que cualquier cosa singular, a un principio causativo. Dicho de otro modo: una volición sin causa sería para Spinoza una contradicción en los términos. De ahí que el filósofo holandés defienda no la voluntad libre de Dios, sino su condición —incondicionada— de causa libre, es decir, «autodeterminativa».

cosa a existir y obrar de una manera concreta y determinada». ⁶⁰⁸ En este sentido, desde la perspectiva de la substancia infinita, el Afuera es una imposibilidad lógica y ontológica.

Ahora bien, una consecuencia necesaria que se sigue de la defensa del *pleno entitativo* dentro de la ontología de Spinoza es que la pregnante pregunta metafísica *¿por qué el ser y no más bien la nada?* es denostada y dislocada en tanto «ser» y «nada» dejan de estar en un mismo nivel de inteligibilidad. Dicho de otra manera: para Spinoza sólo «*lo que es*» admite inteligibilidad, y sólo lo que admite inteligibilidad «*es*». No es causalidad a este respecto que la pregunta referida aparezca palmariamente en un contexto que da lugar a lo «posible» como lo es el correspondiente al planteamiento filosófico leibniziano; por contraste, en un horizonte ontológico que privilegia la plenitud entitativa —como es el caso del pensamiento de Spinoza— esta pregunta no puede obtener significación alguna —ni siquiera virtual. La condición de lo real-inteligible es así la no-contradicción interna. En el fondo esto es subsidiario a la profunda desteologización judeocristiana operada en la filosofía spinoziana. En buena lógica —modal—, pensar en los posibles es abrir un hiato en el pleno plexo articulado causalmente del Ser absolutamente infinito. Y sin embargo, cabe preguntarse por qué en virtud de la ausencia de una razón para la no existencia puede derivarse de manera inmediata una razón *para* la existencia. La respuesta de Spinoza reafirma lo señalado por nosotros líneas arriba: *sensu stricto* hay mayor dificultad —ontológica y conceptual— para el no-ser que para el ser. La ligereza del Ser —que no su liviandad— no admite excusas ni postergaciones, mucho menos «oposición» alguna. El Ser no se «opone» a la nada puesto que estrictamente no hay nada a lo que «oponerse». La ontología de Spinoza es una ontología de la afirmación pura, ontología de la plenitud existencial, ontología productividad autoconstitutiva y radicalmente immanente. Se trata, dicho brevemente, de la radical positividad de «lo que es». No hay espacio alguno para lo contingente —en el preciso sentido que Spinoza da a este término— dentro de la ontología que el filósofo holandés vindica. Por el contrario, todo obedece a una causa/razón determinada. La propia *libertad* es entendida en términos de necesidad: como autodeterminación que niega toda indiferencia y aleatoriedad. En resumen: todo lo que es se halla determinado. Más allá de la vertiente ética de esta tesis, habría que enfatizar su

⁶⁰⁸ Ep. LVIII

carga ontológica y las implicaciones que la misma tiene en el panenteísmo que Spinoza defiende: en la totalidad de lo Real no cabe «aleatoriedad» alguna, todo tiene una causa/razón que lo explique (aun cuando desde nuestro entendimiento finito no podamos acceder a ella). Nos parece que no atender con precisión a este rasgo definitorio de la filosofía spinoziana no sólo conduce a hacer ininteligibles una parte importante de las tesis del filósofo holandés, sino sobre todo desvirtúa el sentido *afirmativo* que Spinoza ofrece de su conceptualización de Dios. Si la substancia infinita es *afirmación absoluta* esto implica que no puede pensarse ni concebirse sino como existente. Tal y como escribe Michel Henry: «Lo infinito a los ojos de Spinoza no es otra cosa que la existencia por sí considerada al mismo tiempo como indeterminada en sí misma (infinito negativo) y como principio inmediato de toda determinación (infinito positivo)». ⁶⁰⁹ Sin duda asistimos aquí a una reformulación del famoso argumento anselmiano a favor de la existencia de Dios o, como podemos leer en el *Proslogion* del monje benedictino, a favor de la existencia «de algo mayor que lo cual nada puede ser pensado». ⁶¹⁰ Recuérdese que este argumento defiende que eso «mayor» que lo cual nada es posible pensar no puede tener sólo existencia «en el entendimiento, [pues] si existiese sólo en el entendimiento, se podría pensar que existiese también en la realidad, lo cual es mayor». ⁶¹¹ La resignificación que Spinoza le imprime a este argumento pasa —como veremos— por una profunda e inédita caracterización de la *potentia*, la cual perderá su carácter subsidiario respecto a la «actualidad» y obtendrá un estatuto ontológico en términos «productivos» —actuantes y operantes.

4.3 Ontología de la potencia

Ya desde *Cogitata metaphysica* Spinoza ha desligado su propia caracterización de la *potentia* frente a lo meramente «posible» —entendido este último concepto tanto en su aspecto lógico-modal como en su rasgo ontológico. La *potentia* spinoziana no se confunde con la semántica de la *dynamis* aristotélica: no es ni «potencia» contrapuesta al «acto» o *enêrgeia*, ni tampoco posibilidad —modalidad (onto)lógica que se ubica entre lo necesario

⁶⁰⁹ Michel Henry, *op. cit.*, p. 52.

⁶¹⁰ San Anselmo, *Proslogion*, Madrid, Tecnos, 1998. Cap. II, [101].

⁶¹¹ San Anselmo, *op. cit.*, Cap. II, [101-102].

y lo contradictorio.⁶¹² Ni posibilidad ni privación —lo que aristotélicamente habría que denominar *stéresis*—la *potentia* spinoziana es caracterizada en todo momento en términos afirmativos, *radicalmente afirmativos*. Como hemos visto en el apartado anterior, no habrá que esperar hasta la parte tercera de la *Ética* —donde se fundamenta ontológicamente la doctrina del *conatus*— para reconocer este componente esencial del planteamiento spinoziano; ya en el *Tratado breve* podemos leer que si Dios es infinito e inmutable —vale decir: incorruptible— es debido a que «ninguna cosa, y menos ésta, quiere su propia ruina; toda ruina proviene de fuera».⁶¹³ En este pasaje extraordinario, Spinoza imprime una distancia definitiva respecto a la *dynamis* aristotélica; la *potentia* no es mera «capacidad de», sino afirmación explícita de la existencia. En la proposición XI de la *pars prima* de la *Ética*, dentro de las demostraciones *a posteriori* de la existencia de Dios, Spinoza establece, bajo esta misma secuencia discursiva, una vinculación conceptual —y ontológica— entre «poder» y *potentia* en términos tales que anticipa el carácter omnipotente de la divinidad: «Poder no existir es impotencia, y, por contra, poder existir es potencia. De este modo, si lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, entonces hay entes finitos más potentes que el Ser absolutamente infinito, pero esto (*como es por sí notorio*) es absurdo; luego, o nada existe, o existe también necesariamente un Ser absolutamente infinito».⁶¹⁴ La argumentación de Spinoza —radicalización extrema del denominado argumento ontológico— conduce inexorablemente al dilema conceptual: o nada existe o existe un Ser absolutamente infinito. Debe notarse que la premisa mayor de este argumento —como ya hemos insistido— se basa en la comprensión de la *potentia* entendida ésta no como mera «posibilidad» —en la ontología spinoziana no hay «posibles»— sino directamente como una «fuerza» que conduce y sostiene en la existencia. Un Ser absolutamente infinito existe necesariamente no sólo porque *existir* sea parte constitutiva de su naturaleza, sino también —y aquí reside la demostración *a posteriori*— porque existen entes finitos que dependen ontológicamente del Ser absoluto para esa su existencia-potencia (de)limitada: «siendo potencia el poder existir, se sigue que cuanta más realidad compete a la naturaleza de una

⁶¹² Para un análisis de esta doble significación de la *δυνάμεις* aristotélica véase Giorgio Agamben, «La potencia del pensamiento» en G. Agamben, *La potencia del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 2008. pp. 285-299.

⁶¹³ KV, I, I, 9. nota al pie.

⁶¹⁴ EIPXIDem.

cosa, tantas más fuerzas tiene para existir por sí; y, por tanto, un Ser absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe absolutamente». ⁶¹⁵ Un rasgo importante a tomar en cuenta respecto a esto es que Spinoza establece una relación directamente proporcional entre *potentia* y realidad: a mayor *potentia* mayor *entidad*, a mayor realidad mayor fuerza para perseverar en el ser. Piénsese que la expresión límite de esta tesis se localiza en la comprensión del Ser absolutamente infinito: *Éste no puede no existir*.

De este modo, y frente al *próteron enérgeia dynámeos estin* ⁶¹⁶ aristotélico —esa «proposición liminar de toda la filosofía occidental», tal y como la llama Félix Duque—, Spinoza descompone tal relación metafísica en favor de un privilegio ontológico de la *potentia* ya no entendida en términos de «posibilidad» —que, en tanto tal, puede o no «actualizarse», es decir, alcanzar su *entélecheia*— sino en términos de actividad. En este medida es que nos parece que Spinoza imprime una caracterización de la *potentia* dentro de su comprensión ontológica que se estructura en primera instancia como potencia de existir, es decir, como *potencia de ser*. La radicalización de esta tesis lleva al filósofo holandés a sostener, ya hacia el final de la *pars prima* de la *Ética* que «La potencia de Dios es su esencia misma». ⁶¹⁷ Es por esto que sugerimos interpretar la *potentia* spinoziana no como un mero «poder-ser», sino ante todo como un «ser-poder», no «posibilidad» sino *factualidad* y positividad. La identificación entre esencia y potencia —primero en Dios, luego en los modos singulares finitos— no admite por ello ser interpretada desde el esquema tradicional *dynamis-enérgeia*. La subversión de este modelo al interior de la filosofía de Spinoza debe enfatizarse so pena de multiplicar los equívocos y los desaliños hermenéuticos. Decir, como lo hace Deleuze, que «la potencia es siempre acto» ⁶¹⁸ puede resultar un mero juego de

⁶¹⁵ EIPXIEsc.

⁶¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1049 b5. Dentro de los distintos sentidos de *δυνάμεις* que Aristóteles propone, en el libro Δ de *Metafísica* podemos hallar una formulación que se acerca, *mutatis mutandis*, a la propuesta por Spinoza: «Se llaman, además, potencias [*δυνάμεις*] todas aquellas cualidades poseídas por las cosas en cuya virtud éstas son totalmente impasibles e inmutables, o no se dejan cambiar fácilmente para peor». *Met.*, 1019 a 25-30. Ante la hegemónica comprensión tradicional de la *δυνάμεις* aristotélica a lo largo del pensamiento occidental, el pasaje que hemos transcrito aquí de la *Metafísica* muestra que la *potentia* no sólo tiene el sentido de «poder ser» —frente al «ser en acto»—, sino también el de *afirmación cualitativa*. Esta última significación no posee, sin embargo, en la historiografía filosófica mayor relevancia, siendo relegada en función de la preeminencia de una ontología fundada en la relación *dynamis-enérgeia*.

⁶¹⁷ EIPXXXIV

⁶¹⁸ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 86.

palabras —sin duda provocador — que deja sin clarificar qué es esa *potentia* de la que Spinoza afirma ser constitutiva de todo lo entitativo. Lo hemos visto ya: la *potentia* no es otra cosa sino *agendi potentia sive existendi vis*. Fuerza o esfuerzo, afirmación y actividad.

Toda ruina proviene de fuera: esta bellísima fórmula no sólo anticipa la comprensión del *conatus*, sino enfatiza precisamente que la *vis* que mantiene a lo ente en la existencia sólo puede ser contrarrestada por una fuerza externa mayor. El caso de la substancia infinita es sin embargo singular pues, no habiendo exterioridad alguna a la misma, no hay tampoco cabida para su aniquilación. La *ruindad* sólo podrá tener lugar en los modos singulares finitos. *Sub revelatio contrario*: «Lo que es finito y tiene una existencia determinada no ha podido ser producido por la naturaleza, considerada en absoluto, de algún atributo de Dios, pues todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en absoluto, de algún atributo de Dios, es infinito y eterno».⁶¹⁹

La genuina —y fructífera en términos ontológicos— demostración *a posteriori* de la existencia de Dios tiene lugar precisamente en este contexto: paso de la *cantidad* de ser o realidad de los entes a la comprensión del Ser —el plano ontológico: *natura naturans*— en términos de *potentia productiva* articulada en dos registros: *potencia de pensar* y *potencia de existir y de obrar*. Tal y como se lee en la carta XL a Jelles: «La potencia de pensar que posee el pensamiento no es mayor que la potencia de existir y de obrar que posee la naturaleza. Este sí es un axioma claro y verdadero, por el cual se puede concluir con toda evidencia y efectividad la existencia de Dios a partir de su idea».⁶²⁰ Esta enfática declaración —a la que Spinoza no duda en elevar al rango de «axioma»— exige una serie de consideraciones para una correcta interpretación. En primera instancia habría que tomar en cuenta que si bien el *more geometrico* en la *Ética* se presenta como un proceso deductivo donde se privilegia la aprioricidad, en el caso de los atributos correspondientes al Pensamiento y la Extensión, éstos —más allá de su carácter eterno e infinito— no son estrictamente «deducidos» del concepto de substancia. Antes bien, parecería que sólo a través de un proceso argumentativo de naturaleza *a posteriori* es posible demostrar la existencia de los mismos. Y esto porque el modo singular finito que somos *participa* tanto de la Extensión como del Pensamiento: «Los pensamientos singulares, o sea, este o aquel

⁶¹⁹ EIPXXVIII Dem.

⁶²⁰ Ep. XL

pensamiento, son *modos* que expresan la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera. Por consiguiente, compete a Dios un atributo cuyo concepto *implican* todos los pensamientos singulares»;⁶²¹ y «La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa [*res extensa*]».⁶²² Dios (o la substancia infinita) es, de acuerdo con esto, tanto *res cogitans* como *res extensa*, Pensamiento y Extensión (aunque, por supuesto, la esencia de Dios no se agote en estos dos atributos). Y los modos singulares correspondientes (tal o cual pensamiento, tal o cual cuerpo) no son sino expresiones que implican o engloban a dichos atributos. Esta última tesis no es, a su vez, sino una versión concreta de lo señalado en la proposición XXXVI de la *pars prima* de la *Ética*: «Todo cuanto existe expresa la naturaleza, o sea, la esencia de Dios, de una cierta y determinada manera».⁶²³ Recuérdese a este respecto que el orden de fundamentación conceptual que Spinoza propone se articula en función de la distinción entre *natura naturans* y *natura naturata*; esta distinción, pese a sus dificultades exegéticas, es fundamental para comprender que si bien «substancia» denota en una primera instancia fijeza y permanencia, *natura* —en el latín de que abrevia Spinoza— está más cerca de la acción de «hacer crecer» o de «nacer»: «por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de una substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios».⁶²⁴ Pese a las dificultades y complejidades que implica, queda claro sin embargo que entre *natura naturans* y *natura naturata* hay un *orden de fundamentación* que no es recíproco sino unilateral: Dios y sus infinitos atributos (*natura naturans*), por una parte, modos infinitos y modos finitos (*natura naturata*), por la otra, constituyen los diversos momentos del (auto)despliegue inmanente de la substancia infinita. Estos órdenes de fundamentación no suponen necesariamente dualismo cualitativos y metafísicos: la *natura naturans* y la *natura naturata* se comportan una respecto a la otra como lo «generador» frente a lo «generado», el *ser* frente a lo ente, la *physis* frente a lo surgido desde y por ella. Escribe Luciano Espinosa: «La naturaleza naturante, entendida

⁶²¹ EIIPIDem. Subrayado nuestro.

⁶²² EIIPII

⁶²³ EIPXXXVI

⁶²⁴ EIPXXIXEsc.

como *essentia actuosa*, es la potencia en acto indeterminadamente infinita, mientras que la naturada es la actualidad de esa potencia exhaustivamente determinada, es decir, realizada en la multitud de modos concretos». ⁶²⁵ Si líneas arriba hemos visto la relación entre substancia/atributos, en el caso de los modos Spinoza afirma: «los modos no son otra cosa que afecciones de los atributos de Dios». ⁶²⁶ Si el atributo privilegia el carácter epistemológico de nuestra comprensión de la esencia divina, los modos —en tanto afecciones— señalan de manera decisiva hacia el *gozne* ontológico *natura naturans/natura naturata*. A partir de aquí se entiende que todo *modo* depende del atributo correspondiente, ya sea que se trate de un modo infinito —mediato o inmediato—, o de un modo singular finito. De esta manera, en Spinoza encontramos un orden de fundamentación sumamente riguroso que, pese a las dificultades exegéticas, se mantiene en todo momento en el plano de la inmanencia. La causalidad inmanente —como es sabido— supone que lo causado *comprende*, en su «patencia ontológica», a la causa que lo causó. En lenguaje spinoziano: la substancia —la *natura naturans*— es inmanente a los modos. Tal y como señala Balibar: «La “substancia” nunca es *otra cosa* que los individuos; especialmente, no “trasciende” o “subyace” a su multiplicidad, como un *paradigma* platónico o la *cosa en sí* (Ding an sich) kantiana, sino que es el nombre mismo con el que designamos la unidad causal de esta infinita multiplicidad de “modos”». ⁶²⁷ Es por esto que el término «panteísmo» —ausente en Spinoza— puede llegar a resultar equívoco: no todo es Dios, aunque todo «participa» de o remite estructuralmente hacia ese principio ontológico fundante de lo Real. ⁶²⁸

En la famosa carta XLIV a Schuller podemos leer que, por lo que respecta al atributo Extensión, el modo infinito inmediato es el «movimiento y reposo», siendo el modo infinito mediato la *facies totius universi* —se entiende, dado el contexto de la carta, que los modos singulares finitos correspondientes a la Extensión son los cuerpos singulares. Por lo que respecta al Pensamiento, el modo infinito inmediato es el *intellectus absolute infinitus* (Spinoza deja sin precisar el lugar que correspondería al modo infinito mediato)

⁶²⁵ Luciano Espinosa Rubio, *op. cit.*, p. 87.

⁶²⁶ EIPXXVIII Dem.

⁶²⁷ Etienne Balibar, *De la individualidad a la transindividualidad*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009. p. 16.

⁶²⁸ «Este término, “panteísmo”, es un neologismo del siglo XVIII, acuñado por John Tolland, precisamente para designar el sistema de Spinoza». Cfr. Diego Tatián, «Spinoza y el judaísmo», en R. Forster y D. Tatián, *Mesianismo, nihilismo y redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*, Altamira, Buenos Aires, 2005. p. 244.

siendo los modos finitos las ideas singulares. Este complejo esquema supone niveles de dependencia graduales que van desde la substancia infinita hasta los modos singulares finitos. Lo que nos interesa destacar al respecto es que la substancia infinita es causa activa de todas sus afecciones, es decir, de todos los modos que «modifican» a sus atributos. Sin padecer, Dios es afectado activamente dando lugar a la *natura naturata*.⁶²⁹

Es por esto que al enunciar la identidad entre esencia y potencia en Dios, Spinoza no puede más que caracterizar al Ser absolutamente infinito como aquel que *produce* una infinidad de cosas en una infinidad de modos: «De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinidad de modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)». ⁶³⁰ Aquí adquiere todo su sentido la vinculación entre afirmación de la existencia y actividad a la que ya nos hemos referido: la substancia infinita es omnipotente en el sentido en el que de su suma perfección derivan o dimanan una infinidad de cosas en infinidad de modos —imbricados en un riguroso plexo causal— que constituyen la *natura naturata*. Si bien en la enunciación de la proposición recién citada se habla de *sequi* y no de «producción» *stricto sensu*, nos parece que esto es debido al nivel argumentativo en el cual dicha proposición se ubica; como ya lo hemos señalado, será hacia el final de la *pars prima* de la *Ética* donde la identificación entre esencia y potencia divina alcanzará su plena justificación.⁶³¹ Lo Infinito produce infinitas cosas de infinitos modos; y esta *producción* —sostiene Spinoza— debe pensarse (al menos en una primera instancia) en términos de una «dimanación» o derivación lógica de esa infinidad de propiedades que se siguen de la substancia infinita. En efecto, esta «dimanación» es presentada por Spinoza como una consecuencia necesaria de la misma naturaleza divina, en dos sentidos distintos y complementarios: en primer lugar, referido al registro en que se inscribe la *natura naturata*, el filósofo holandés argumenta que del mismo modo que Dios es *causa sui* es también causa de todas las cosas «que pueden caer bajo un entendimiento infinito». ⁶³² Esta taxativa

⁶²⁹ «Afección» no es, al menos en una primera instancia, sinónimo de padecimiento, pasión o patología —en el sentido etimológico de la expresión. Las afecciones son, *prima facie*, los modos o modulaciones del Ser absolutamente infinito. En sentido negativo: si *padecer* supone ser afectado por causas exteriores, y dado que fuera del Ser absolutamente infinito no hay exterioridad alguna, Dios no puede *padecer*.

⁶³⁰ EIPXVI

⁶³¹ En la parte segunda de la *Ética* podemos leer: «Nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe». EIIPIII^{Esc}.

⁶³² EIPXVICorI.

afirmación es definitoria: todo aquello que posea *realidad formal* es intrínsecamente inteligible. Ahora bien, en un segundo lugar, se establece la compleja relación entre «intelección» y «producción» divinas: si se acepta la tesis que sostiene que en Dios se da un entendimiento de sí mismo —hay una *idea* de su esencia— en esa misma medida Dios actúa produciendo una infinidad de cosas en una infinidad de modos: «[Si] Dios se entiende a sí mismo, con la misma necesidad se sigue también que Dios obra infinitas cosas de infinitos modos».⁶³³ Esta «producción» divina bien puede explicarse en términos de una *ontogénesis*: todo modo —finito o infinito— es consecuencia necesaria de la comprensión objetiva que pertenece a la idea de Dios. La clave de este argumento reside —y es aquí donde volvemos a encontrar lo señalado por Spinoza en la carta XL a Jelles citada líneas arriba— en la fórmula: «Dios *puede formar* [*formare potest*] una *idea* de su esencia y de todo lo que se sigue necesariamente de ella».⁶³⁴ ¿Qué supone esta tesis? Hemos visto que la *potentia* divina se articula bajo dos registros: *potentia* de pensar y *potentia* de existir y obrar. Hemos visto, asimismo, que, dentro del atributo Pensamiento, el modo infinito inmediato no es otro sino el *intellectus absolute infinitus*. Ahora, en el contexto del *De Natura et origine mentis*, se introduce la noción de idea de Dios o «idea infinita de Dios [*infinita idea Dei*]»⁶³⁵ como preámbulo a lo que será denominado más tarde —si bien ciertamente no por Spinoza— como «paralelismo».

Una primera aproximación a esta problemática debe tomar en consideración la profunda desantropomorfización operada en la conceptualización spinoziana del Ser absolutamente infinito. En el escolio a la proposición XV de la *pars prima* de la *Ética* podemos leer: «Los hay que se representan a Dios como un hombre: compuesto de cuerpo y alma y sometido a pasiones; pero ya consta, por las anteriores demostraciones, cuán lejos vagan éstos de un verdadero conocimiento de Dios».⁶³⁶ Si bien los argumentos que Spinoza esgrime para desmontar el «lenguaje antropomórfico»⁶³⁷ referido a Dios poseen distintos niveles semánticos y operan bajo diversas estrategias, nos parece que es la crítica al «voluntarismo» lo que estructura en última instancia cada uno de los distintos registros

⁶³³ EIPIIIEsc.

⁶³⁴ EIPIIIDem. Subrayado nuestro.

⁶³⁵ E2PVIII

⁶³⁶ E1PXVEsc.

⁶³⁷ Ep. XIX

semánticos referidos. Esto es sobre todo evidente en el denominado «Apéndice» a la parte primera de la *Ética*, donde Spinoza, al resumir los resultados teóricos a los que ha llegado, afirma: «Con lo dicho, he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único, que es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, de qué modo lo es; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no pueden ser ni concebirse; y, por último, que todas han sido predeterminadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente».⁶³⁸ Expuesto en términos sumamente concisos, Spinoza sostiene que el origen de los prejuicios que impiden a los modos humanos dar aquiescencia a esta comprensión de Dios reside en el supuesto de que la naturaleza actúa, al igual que ellos mismos, «por razón de un fin».⁶³⁹ Siendo los seres humanos *conscientes* del *appetitum* que los lleva a buscar lo que les es útil, *imaginan* por esta razón que son *libres* e ignoran las causas que los determinan a apetecer.⁶⁴⁰ Recuérdese que —como ya hemos tenido ocasión de ver— por *libre* Spinoza entiende aquello que actúa y obra sin estar compelido o coaccionado por ninguna causa exterior; y siendo todo modo singular finito *determinado* externamente, éste no puede ser en ningún caso libre.⁶⁴¹ La libertad, *stricto sensu*, sólo compete al Ser absolutamente infinito, puesto que éste es *causa sui*. Dicho en otros términos: Dios es causa absoluta de todas las cosas y es precisamente por esto que es «causa libre»: no hay nada externo que lo determine. Entiéndase bien: causa absoluta pero no «voluntad absoluta». No está de más recordar aquí lo que ha sido dicho ya desde la primera recepción de la filosofía de Spinoza en el siglo XVII: es éste un pensamiento que *corroe* los presupuestos básicos de esa comprensión del mundo, del ser humano y de lo divino que había prevalecido como una constante durante al menos un milenio en la

⁶³⁸ E1Ap.

⁶³⁹ E1Ap.

⁶⁴⁰ En la *pars quarta* de la *Ética*, Spinoza sostiene: «Es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada». E4PIV.

⁶⁴¹ Escribe Diego Tatián: «En todo aquello que no actúa por naturaleza propia —en todo aquello que no es substancia— la libertad siempre estará limitada, en mayor o menor medida, por la coacción de causas exteriores. Por consiguiente, el hombre no concibe adecuadamente, lleva una existencia dominada por la imaginación y es apasionado en virtud de su estatuto originario: su destino es el ser en otro; no de ser dueño de sí ni explicarse nunca totalmente desde sí». Cfr. Diego Tatián, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2001. p. 22.

tradicón occidental;⁶⁴² esa «comunidad de creencias»⁶⁴³ —el *Corpus Christianorum*— que, pese a sus diferencias, había logrado impregnar todos los órdenes de la experiencia humana a través de una concepción de la divinidad decididamente voluntarista. Las famosas disputas medievales entre la *potentia Dei absoluta* y la *potentia Dei ordinata* — que, contra lo aparente, se extienden hasta la metafísica cartesiana ya en el siglo XVII— no podrían entenderse sin ese *fondo común* que es el voluntarismo divino. Valga como ejemplo la caracterización de la «voluntad» que propone Duns Escoto: «Una *potentia* [activa] o está determinada por sí a obrar, de manera que por su parte no puede no obrar cuando no se ve impedida por algo extrínseco o no está determinada por sí, sino que puede obrar este acto o el acto opuesto, [y] también [puede] obrar o no obrar. La primera *potentia* se llama comúnmente “naturaleza”, la segunda se denomina “voluntad”». ⁶⁴⁴ Las distancias con la comprensión spinoziana de *potentia* divina son por demás evidentes. Para Spinoza no hay en Dios espacio alguno para «elección» entre *possibles* —lo hemos visto: esto introduciría el no-ser en el plano de la *natura naturans*—: el Ser absolutamente infinito «produce» todo aquello que se sigue necesariamente de su naturaleza, sin que haya lugar para lo aleatorio en tal producción. En el contexto del escolio de la proposición III de la *pars secunda* de la *Ética* Spinoza se cuida de precisar —y distinguir— la *potentia* divina de la *humana regum potentia*, así como de negar que en Dios haya algo así como una *liberam voluntatem*. Nos parece que, más allá de que la propia *humana regum potentia* será a su vez considerada como una «parte» de la *potentia* de la naturaleza —el modo humano no es un «imperio dentro de otro imperio»—⁶⁴⁵, lo que Spinoza intenta destacar en el escolio que estamos comentando es precisamente que no hay en Dios una *liberam voluntatem* que pudiese llevar a otorgarle el estatuto de un «legislador» o «regente» del mundo. En el *Tratado Teológico-Político* se ilustra en puridad la diferencia de perspectiva —legítima— que habría de

⁶⁴² Como señala Pedro Lomba: «Tal es la amenaza explícita y peligrosa que el spinozismo profiere a su tiempo: la de un potente y maléfico corrosivo capaz de desencadenar la crisis definitiva de aquello que ha formado durante siglos el horizonte intelectual europeo: la moral, la religión, la metafísica y la organización política vinculadas al cristianismo, al monoteísmo judeo-cristiano». Cfr. Pedro Lomba, «Introducción» a Pierre Bayle, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 10-11.

⁶⁴³ Cfr. Mark Greengrass, *La destrucción de la cristiandad. Europa 1517-1648*, Pasado y Presente, Barcelona, 2015, p. 18.

⁶⁴⁴ J. Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, 12 § 22. (Citado por Enrique Santiago Mayocchi, «*Potentia Dei* y su concurso en el mundo natural según Juan Duns Escoto», en *Diánoia*, volumen LXIII, UNAM, México, 2018, p. 6.).

⁶⁴⁵ E3Pref.

adoptar respecto a Dios y sus decretos eternos, ya sea en virtud de atender al entendimiento divino, ya sea en función de su «voluntad». Tomando como ejemplo «la naturaleza del triángulo» —ese *exemplar* tan caro a las argumentaciones de Spinoza—, el filósofo holandés sostiene que, en tanto dicha naturaleza supone una «verdad eterna», consideramos que Dios «tiene» la *idea* del triángulo; en tal caso nos ubicamos en el punto de vista del infinito entendimiento divino; frente a esto, la perspectiva que podríamos denominar «voluntarista» —y aquí las comillas son más que un recurso retórico— enfatiza no la «naturaleza del triángulo» (es decir, su carácter inteligible y objetivo), sino la *naturaleza divina* —en tanto condición última de inteligibilidad de la verdad eterna que está presente en la esencia del triángulo. En este último caso nos instalamos en la perspectiva de la voluntad o decreto divino. Y a su vez es en tal caso donde Dios es pensado como condición de inteligibilidad de lo ente. Toda inteligibilidad —eso que se hace patente en las verdades eternas— depende de Dios como su condición última de posibilidad. Y, sin embargo, aunque en este último caso *se hable* de «voluntad» o «decreto» de Dios, dicha «voluntad» *no se distingue realmente* del entendimiento divino. Estamos sólo ante una diferencia de perspectiva y énfasis que nosotros mismos establecemos. Diferencia sutil, sin duda. En cualquier caso, en el capítulo del *Tratado Teológico-Político* que estamos comentando, Spinoza concluye sin ambages: «La voluntad y el entendimiento de Dios son realmente, en sí mismos, una y la misma cosa y no se distinguen sino respecto a las ideas que nosotros nos formamos del entendimiento de Dios». ⁶⁴⁶ La comprensión «voluntarista» de Dios —y de los modos singulares finitos que somos— se ve recusada en favor de la *potentia* cuya expresión es el despliegue inmanente de la divinidad, de su infinitud y de su eternidad. Es por esto que para Spinoza la *enticidad* no admite hiatos ni fisuras: no hay huecos en el *continuum* del Ser. Éste es una totalidad que no admite excepciones de ninguna índole que «disloquen» su rotunda inteligibilidad: «Así pues —escribe Antonio Negri— esta rotundidad del ser es íntegra, igualmente en la cosa y en Dios, la eternidad la expresa de la manera más adecuada». ⁶⁴⁷ Una vez más: lo Real es *radicalmente* inteligible —aun cuando no lo sea *para* nosotros, sí lo es *en sí* mismo. ⁶⁴⁸ Si en Dios se diese una «voluntad absoluta»

⁶⁴⁶ *TTP*, IV

⁶⁴⁷ Antonio Negri, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁴⁸ Es por esto que nos parece discutible sostener, tal y como señala Luciano Espinosa, que habría en la

o una *liberam voluntatem* entonces —desde esta perspectiva— habría un resto de opacidad refractario a la *logicidad* de lo ente.⁶⁴⁹ Pero la admonición spinoziana no puede soslayarse: «De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, *todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito*)».⁶⁵⁰ La desantropomorfización operada al interior de la filosofía de Spinoza excluye así todo elemento lingüístico *performativo* en la constitución de la *natura naturata*: las infinitas cosas de infinitos modos que se siguen de la naturaleza divina obedecen a un riguroso inmanentismo causal que remiten —en su especificidad— a ese fondo de inteligibilidad último que no es otro sino el Ser absolutamente infinito y eterno. Sin embargo, como

filosofía spinoziana un elemento *nouménico* en tanto inaccesible a nuestras capacidades cognitivas. Como ya lo hemos señalado, en el *Tratado breve* Spinoza es por demás enfático a este respecto: «[Los atributos infinitos] nos dicen que existen, sin decirnos, en cambio, al menos hasta ahora, qué son». Expuesto de manera sucinta: sabemos que la infinidad de atributos que *son* existen como esencias constitutivas de la substancia— aunque no sepamos *qué son*. Las consecuencias metafísicas de estas tesis son por demás relevantes: la existencia intrínseca a los infinitos atributos divinos se expresa en términos de eternidad, necesidad e infinitud; la «incognoscibilidad» de los atributos que no son Pensamiento ni Extensión es consecuencia de nuestra condición de modos singulares finitos, pero no esto no implica *ininteligibilidad absoluta*. Es por esto precisamente que no hay registro «nouménico» —ni en el sentido neoplatónico ni mucho menos en el posterior sentido kantiano— en el pensamiento de Spinoza. Quizás sea en la proposición XXIX de la *pars quarta* de la *Ética* donde se muestra con mayor evidencia eso que podría ser denominado como el aspecto «nouménico» de la ontología spinoziana. Sin embargo, el énfasis puesto por el filósofo holandés respecto a «una cosa cuya naturaleza sea completamente distinta a la nuestra» no debería prestarse a tales equívocos interpretativos: «kantianizar» a Spinoza es una estrategia que abona más a la confusión que a la claridad. El problema de fondo —como ya hemos señalado— no es sólo epistemológico, sino sobre todo ontológico. Lo ente cuya naturaleza nos es ajena o extraña no deja por ello de estar implicado en alguno de los infinitos atributos de Dios que desconocemos, ni mucho menos deja de ser expresión de la potencia infinita de obrar divina. Aún más: ese ente —amén de su aspecto formal— posee un estatuto objetivo en el entendimiento infinito de Dios. Y esto, como puede sospecharse, aleja a Spinoza de la comprensión de lo *nouménico* que podemos hallar en Kant y sus epígonos.

⁶⁴⁹ La crítica al «voluntarismo» en Spinoza se extiende no sólo a la tradición escolástica y su defensa de la *potentia Dei absoluta*, sino que alcanza al mismo Descartes y su comprensión de las denominadas «verdades eternas». Sólo a modo de ejemplo repárese, por lo respecta a la escolástica, en lo que señala Duns Escoto: «Nada, pues, es creado que no haya tenido antes que ser entendido y querido, y en el ser entendido fue posible formalmente [...] y entonces se encontraba como en potencia próxima para poder ser objeto de la omnipotencia y ser puesto en el ser *simpliciter*». Cfr. J. Duns Escoto, *Ordinatio II*, 1, 2, §83. Y por lo que respecta a Descartes cabe recordar aquí la famosa carta a Mersenne del 15 de abril de 1630 donde el filósofo francés sostiene que «las verdades matemáticas, que usted llama eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, lo mismo que todo el resto de las criaturas»; y en carta al mismo corresponsal del 27 de mayo de 1630: «Dios ha sido tan libre de hacer que no fuera verdadero que todas las líneas trazadas desde el centro a la circunferencia no fuese iguales, como de no crear el mundo». Cfr. R. Descartes, *Euvres de Descartes*, edición de C. Adam y P. Tannery, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)/Vrin, París, 1974-1983. Tomo I, p. 145 y 152. Por contraste, la significación plena de la postura spinoziana conduce a negar todo pro-videncialismo y todo el espectro de tesis filosóficas que admiten una anterioridad del «entendimiento» o de la «voluntad» respecto a la legalidad y regularidad del orden natural. Para Spinoza no hay hiato entre lo que ocurre y lo que «debe» ocurrir.

⁶⁵⁰ E1PXVI. Subrayado nuestro.

Spinoza se cuida en precisar, esto no es evidente de suyo. La situación *de facto*, lo que, si se nos permite el anacronismo, podríamos denominar como «actitud natural» en la comprensión que tenemos de lo divino se sitúa en la pro-yección representativa de rasgos antropomórficos tanto en la Naturaleza como en Dios. El mecanismo a través del cual esto tiene lugar pasa, en primer lugar, por la consciencia del *appetitus* respecto a aquello que no es útil y hacia lo cual tendemos; esta tendencia es un fin que perseguimos dada nuestra constitución finita y heterónoma; de manera estricta se trata de una pro-yección de la imaginación que considera como presente o como «existente en acto»⁶⁵¹ aquello que anhelamos, deseamos o apetecemos.

En esta medida, Spinoza entiende por *fin* precisamente el *appetitus* humano en tanto causa primera que da «origen» a algo: «Y lo que se llama “causa final” no es otra cosa que el apetito humano mismo [*humanum appetitum*], en cuanto considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa».⁶⁵² Los «fines» de la Naturaleza no son así para Spinoza otra cosa sino proyecciones ficcionadas del deseo o apetito humano: es desde la constitución y estructura de nuestro *appetitus* que otorgamos a la Naturaleza/Dios esa misma estructura finalística: «Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismo, por razón de un fin». El envite spinoziano es demoledor no sólo para el teleologismo aristotélico, sino también para el providencialismo judeocristiano: «La Naturaleza no obra a causa de un fin, pues el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe».⁶⁵³ Esto supone que quien habla de Orden se ve obligado a presuponer su contrapartida conceptual, develándose así la genuina significación del vocablo: proyección imaginativa de una totalidad cuyas partes están bien dis-puestas, por lo que al pretender demostrar «que la naturaleza no hace nada en vano (esto es: no hace nada que no sea útil a

⁶⁵¹ Cfr. E2PXXVIDem.

⁶⁵² E4Pref.

⁶⁵³ E4Pref. En su erudito comentario a la filosofía de Spinoza, Gabriel Albiac defiende que al prescindir de todo elemento teleológico dentro de la Naturaleza ésta se vaciaría de sentido. Pero si bien es cierto que la substancia infinita no responde a ningún *para qué* esto no implica que carezca de sentido y significación. Más aún: el sentido último de toda (la) realidad es ese ineluctable fondo de inteligibilidad que la substancia porta y expresa de infinitas maneras y de infinitos modos. Cfr. G. Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid, 1987. p. 311.

los hombres)» no hacemos otra cosa sino mostrar —escribe Spinoza— que «la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres».⁶⁵⁴ La tergiversación y distorsión de lo Real implícitas en el modelo explicativo causal teleológico se pone en evidencia en tanto el efecto opera como causa, por lo que el *después* condiciona al *antes*: «Esta doctrina acerca del fin transforma por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza, anterior».⁶⁵⁵ Es indudable que *el* develamiento del mecanismo imaginativo que da lugar a la comprensión finalística de la Naturaleza y de Dios encuentra aquí una de sus cuotas más altas dentro de la tradición metafísica occidental—el idealismo alemán y, de manera específica, el Kant de la *Crítica de la facultad de juzgar*, tomarán plena nota de ello.

Ahora bien, la desacreditación y demérito de toda comprensión filosófica de naturaleza finalística y escatológica desautoriza *ipso facto* toda forma de antropomorfismo referido a la Naturaleza/Dios. Esta es la lección que se desprende del «Apéndice» a la *pars prima* de la *Ética*. Pero si esto es así, ¿cómo interpretar la fórmula *infinita idea Dei* sin incurrir en una nueva forma de antropomorfización? Una respuesta a esta pregunta debe tomar en consideración las distintas condicionantes conceptuales que supone la *infinita idea Dei* pero, sobre todo, el lugar estratégico —en términos discursivos— que ocupa dicha fórmula en la *pars secunda* de la *Ética*. Lo hemos visto ya: la noción de *infinita idea Dei* aparece en el marco de la discusión respecto al *De Natura et origine mentis* y, de manera específica, en el horizonte de la fundamentación del denominado «paralelismo» en la proposición VII de esta parte de la *Ética*. La tesis que está a la base de dicha proposición —«el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas»— es que toda «cosa» posee un estatuto formal y un estatuto objetivo. Esto es: cada «cosa» es expresión modal del atributo correspondiente y, simultáneamente —con el mismo orden y conexión—, expresión modal del atributo Pensamiento. Al respecto no deja de resultar inquietante que sea en el escolio de la proposición que estamos comentando que Spinoza afirme que dicha doctrina «parecen haberla visto ciertos hebreos como a través de la niebla; me refiero a quienes afirman que Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por él

⁶⁵⁴ E1Ap.

⁶⁵⁵ E1Ap.

entendidas son todo uno y lo mismo [*unum et idem esse*].⁶⁵⁶ Más allá de la sugerente referencia a «ciertos hebreos», lo que nos interesa destacar de este escolio es la reiteración del *intellectus* y de lo inteligible como rasgo definitorio de la actividad divina. Es aquí donde la potencia de pensar divina adquiere el mismo rango —desde la perspectiva de la *natura naturans*— que la potencia de obrar de Dios. Esto tiene consecuencias metafísicas que no pueden obviarse: la primera de ellas es que habría que diferenciar la igualdad o isonomía de los infinitos atributos de la igualdad u homologación de las potencias referidas; a este respecto es claro que para el filósofo holandés todo atributo de la substancia infinita manifiesta la esencia eterna de Dios, por lo que no cabría otorgar privilegio a algún atributo en detrimento de los otros.⁶⁵⁷ Esto implica que, desde esta particular perspectiva, el Pensamiento está en igualdad de condiciones que la Extensión y que el resto de atributos que desconocemos. Y, sin embargo, Spinoza enfatiza que «la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar»,⁶⁵⁸ es decir, que no incluye la «potencia de pensar» dentro del amplio espectro que supondría la «potencia de obrar», sino que las distingue y las homologa. En este sentido, la *infinita idea Dei* no sólo depende conceptualmente del atributo Pensamiento, sino también de la *potentia* de pensar divina —así como del *intellectus absolute infinitus*: «[Dios] puede formar una idea de su esencia y de todo lo que necesariamente se sigue de ella».⁶⁵⁹ La formación de esta idea supone entonces tres condiciones conceptuales: el atributo Pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito y la potencia de pensar divina. Dicho de una manera gráfica: la *idea Dei* —en tanto *conceptum formari*— se gesta necesariamente en el entendimiento divino. Esto no significa, empero, que la *infinita idea Dei* posea un estatuto trascendente respecto al Ser absolutamente infinito: no es un modelo transmudano, sino el ser objetivo de la infinidad de cosas que de infinitos modos Dios produce. Es por esto que la *infinita idea Dei* no es

⁶⁵⁶ E2PVIIIEsc.

⁶⁵⁷ En el *Tratado breve* podemos leer: «No hay entre los atributos ninguna clase de desigualdad». Cfr. KV, I, II, 23.

⁶⁵⁸ E2PVIIICor.

⁶⁵⁹ E2PIIIDem. Una versión preliminar de esta tesis estaba ya sugerida en la proposición XXX de la *pars prima* de la *Ética*: «Lo que está contenido objetivamente en el entendimiento debe darse necesariamente en la naturaleza». Aunque el contexto pueda dar lugar a ambigüedades, nos parece que el *intellectus* al que se refiere Spinoza aquí no puede sino el *intellectus absolute infinitus*. Abona a favor de esta interpretación la famosa proposición XVI a la que ya nos hemos referido, donde el filósofo holandés sostiene que de la naturaleza divina deben seguirse una infinidad de cosas en infinidad de modos en tanto éstos puedan caer «bajo un entendimiento infinito».

sólo, como sugiere Zourabichvili, la idea de «un ser absolutamente infinito»,⁶⁶⁰ sino también la idea de todo lo que se sigue necesariamente de la naturaleza divina. En esta medida, el «contenido objetivo» de tal idea incluye todo aquello que pueda «caer» bajo un entendimiento infinito. Bajo esta propuesta interpretativa, la *infinita idea Dei* depende del atributo Pensamiento —y del *intellectus absolute infinitus*— pero no se confunde con ninguno de los dos. Dios o el Ser absolutamente infinito no podría ser sin la infinita idea de sí mismo pero no es *por* ella: pese a ser infinita, dicha idea tiene un carácter modal, no substancial ni atributivo.⁶⁶¹ El matiz es definitivo. La *infinita idea Dei* es una consecuencia indefectible de la comprensión spinoziana de Dios como *res cogitans* pues, en tanto tal, y siendo infinita su potencia de pensar, lo inteligido por Dios no puede ser sino Dios mismo.⁶⁶²

Pero debe notarse que desde la perspectiva que estamos defendiendo aquí el énfasis recae en la potencia de pensar absoluta de Dios que necesariamente forma una idea de su propia naturaleza. En este sentido, el aspecto «formal» de la idea infinita de Dios remite inexorablemente a su potencia absoluta de pensar. Más aún: todo rasgo formal de las ideas tiene como causa a Dios y su absoluta potencia de pensar. En efecto, en E2PV podemos leer: «El ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto a éste se le

⁶⁶⁰ F. Zourabichvili, *op. cit.*, p. 141.

⁶⁶¹ Aunque por momentos parezca equívoco —¿pero esta «equivocidad» no es síntoma de la dificultad conceptual inherente a la articulación *natura naturans/natura naturata*?— Spinoza mantiene las distinciones señaladas entre a) entendimiento absolutamente infinito, b) idea infinita de Dios y c) *potentia* absoluta de pensar. Lo relevante de estas distinciones reside en la función estratégica que cada una de ellas efectúa en el plano discursivo que Spinoza instaura respecto al despliegue efectivo de la substancia infinita en su inmanencia radical. No es casualidad que la «idea de la idea» de la cual se habla en la proposición XLIII de la *pars secunda* de la *Ética* —la que correspondería al rasgo re-flexivo del «método»— sea remitida no al entendimiento absolutamente infinito ni a la idea infinita de Dios, sino a «la misma *potentia* de pensar [divina]». Dicho de manera mucho más precisa: la re-flexión o la idea de la idea son expresiones de la participación que la mente humana tiene respecto a la *potentia* infinita de pensar de Dios. De ahí su carácter activo y afirmativo. Y de ahí también la certeza de quien posee una idea verdadera.

⁶⁶² Esta propuesta interpretativa respecto a la distinción entre «entendimiento absolutamente infinito», «potencia absoluta de pensar» e «idea infinita de Dios» muestra su pertinencia en tanto permite entender los dos aspectos desde los cuales puede ser tematizada toda *idea*: en tanto «ser-objetivo» o en tanto «ser-formal»; en el primer caso la idea de una cosa singular cualquiera —existente o no— remite al entendimiento absolutamente infinito, es decir, a la idea infinita de Dios y su respectivo encadenamiento y concatenación; el segundo caso —el «ser-formal» de la idea— refiere a la «potencia de pensar» y al atributo Pensamiento en tanto éste condiciona el estatuto formal de todo modo de pensar. Nótese que desde esta última perspectiva —propriadamente ontológica— es el atributo mismo el que es considerado como expresión de la esencia eterna e infinita de Dios, en tanto todo ente en su aspecto formal remite en última instancia al atributo que lo implica. Es precisamente esto lo que señala Spinoza hacia el final del escolio de la proposición VII de la *pars secunda* de la *Ética*: «Dios es realmente causa de las cosas tan como son en sí, en cuanto que consta de infinitos atributos». (Subrayado nuestro).

considera sólo como cosa pensante, y no en cuanto es explicado por otro atributo. Esto es, ni las ideas de los atributos de Dios ni de las de las cosas singulares reconocen como causa eficiente suya a las cosas ideadas por ellas, o sea, a las cosas percibidas, sino a Dios mismo, en cuanto que es cosa pensante». ⁶⁶³ La realidad de las ideas —más allá de sus «contenidos» representativos— tienen como causa a Dios en tanto cosa pensante, siendo la totalidad de tales ideas lo que está comprendido en la *infinita idea Dei*. Lo que de aquí se deriva no es difícil de prever: la potencia de pensar de Dios se expresa en la formación de ideas paralelas a las cosas singulares que se siguen formalmente de la eterna necesidad divina. Las ideas y las cosas suponen así un mismo orden, una misma conexión, una misma concatenación: «todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión». ⁶⁶⁴ En otros términos: lo que se manifiesta o expresa formalmente desde cualesquiera de los atributos infinitos de Dios, también se expresa —en el mismo orden y con la misma conexión— objetivamente en la idea de Dios.

Ahora bien, respecto a lo señalado por Spinoza en la proposición V de esta pars secunda de la *Ética*, donde se afirma que Dios es causa eficiente del ser formal de las ideas habría que tomar en cuenta que en efecto, en una *primera instancia*, *Dios es causa eficiente del ser formal de las ideas en tanto éstas son modos expresivos del atributo Pensamiento*. Pero, en un segundo momento, el filósofo holandés precisa que «la idea de una cosa singular existente en acto tiene como causa a Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se le considera afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, de la que Dios es también causa en cuanto afectado por una tercera, y así hasta el infinito». ⁶⁶⁵ Esta tesis tiene implicaciones definitorias para nuestra propuesta interpretativa: frente a la sospecha de antropomorfización que podría deslizarse en la comprensión de la *infinita idea Dei*, Spinoza enfatiza el orden impersonal de las ideas al mostrar que éstas se encuentran imbricadas en una red causal donde cada una de ellas funciona u opera como causa y efecto (respectivamente); y dado que las ideas de cosas singulares existentes en acto son modos de pensar entonces dicha red o plexo causal no es otro sino el plano de inmanencia e

⁶⁶³ E2PV.

⁶⁶⁴ E2PVIIICor.

⁶⁶⁵ E2PIX

inteligibilidad divino. En este sentido, la *infinita idea Dei* reproduce objetivamente el orden causal y la concatenación de las cosas mismas.

Retomando nuestra argumentación inicial debe notarse que es precisamente por esto que Spinoza homologa estructuralmente la potencia de pensar y la potencia de obrar divinas hasta el punto de calificar esta tesis como un «axioma»; la singularidad de la potencia de pensar divina alcanza una complejidad mayor toda vez que Spinoza afirma, en distintos momentos, que «Dios se entiende a sí mismo».⁶⁶⁶ Habría que tomar en cuenta, para una comprensión más clara de esta tesis, que la «intelección» es ya actividad y afirmación. De hecho, como se señalará en la *pars quinta* de la *Ética*, entender es actividad pura, *potentia* en su más alta expresión. Si esto es así, lo entendido —el «objeto»— no puede ser sino Dios mismo en tanto no hay exterioridad alguna a la cual remitir la actividad intelectual. Lo contrario sería atribuirle a Dios «impotencia». Empero, esta tesis no compromete el carácter impersonal del Dios spinoziano: en Dios —considerado en tanto infinito— no hay autoconsciencia, si bien la conciencia (y el conocimiento) son en Dios. Sin duda la tesis spinoziana es sumamente compleja y da cabida a un sinnúmero de posibilidades interpretativas, pero algo queda claro: siendo la intelección actividad pura, sería imposible que ésta no se diese en Dios; y teniendo la intelección necesariamente un «objeto» como su contenido propio, éste —dada la negación de toda exterioridad— no puede ser otro sino Dios mismo. En este sentido, la *infinita idea Dei* «comprende» objetivamente la totalidad de los modos singulares finitos que Dios produce, es decir, comprende la esencia de Dios y todo lo que de ella deriva. Nos parece que lo que está en juego aquí es lo que podríamos denominar la actividad noética divina. Mucho más cerca de la comprensión del Dios aristotélico —cuyo pensamiento es *noésis noéseos noésis*—⁶⁶⁷ que de la divinidad voluntarista *judeocristiana*, en Spinoza Dios se entiende a sí mismo (*se ipsum intelligit*) y en este entenderse produce una infinidad de cosas en una infinidad de modos.⁶⁶⁸ ¿Cómo

⁶⁶⁶ Ep. LVIII

⁶⁶⁷ *Met.* 1074 b.

⁶⁶⁸ Es por esto que nos parece que Deleuze se equivoca al interpretar el universo modal spinoziano como un nivel secundario —en los dos sentidos de la expresión— respecto a la *natura naturans*. El ejemplo aducido para defender el estatuto «secundario» de la *natura naturata* —tomado del *Tratado breve*— no podría ser más equívoco: el registro discursivo y conceptual entre la *natura naturans* y la *natura naturata* es en efecto distinto, pero esto no obliga necesariamente a un déficit del universo modal. Más aún: es precisamente esta diferencia de registro discursivo lo que exige no tomar de manera literal las metáforas que Spinoza utiliza para ilustrar —por analogía— lo que se impone temáticamente en el plano de la *natura naturans* desde la

interpretar este «se entiende a sí mismo» referido a un Dios que ha quedado —o al menos ha pretendido quedar— completamente desantropomorfizado? Una posible línea interpretativa para dar respuesta a esta pregunta debe tomar en cuenta lo que ya hemos señalado líneas arriba: el Dios spinoziano —estrictamente: el *intellectus absolute infinitus*— no admite «posibles» ni «posibilidades». No hay mundos posibles en la ontología de Spinoza —la única modalidad lógica y ontológica es la necesidad. Aquí adquiere plena consistencia la vinculación entre afirmación de la existencia y actividad divina: la substancia absolutamente infinita es omnipotente en el sentido en el que de su suma perfección deriva o dimanan una infinidad de consecuencias —articuladas en el plexo causal infinito— que expresan, desde su especificidad, la *potentia* de pensar de Dios así como su *potentia* de actuar. Debe tomarse en cuenta sin embargo que no se trata de dos momentos distintos —a la manera de Leibniz, por ejemplo—, sino de la expresión de lo Mismo bajo y desde dos potencias distintas.

En el *Tratado político* Spinoza anuda estas dos potencias —potencia de obrar y potencia de entender— con la existencia de Dios que, se entiende, es simultánea a las potencias mencionadas: «Dios, que existe, entiende y obra con absoluta libertad, es necesario que exista, entienda y obre por la necesidad de su naturaleza».⁶⁶⁹ La tríada existencia-intelección-producción encuentra su común denominador en el carácter activo y afirmativo del Ser absolutamente infinito. Y es aquí donde se juega —en una buena medida— la diferencia entre una conceptualización que apuesta por lo trascendente y una caracterización ontológica que se decanta sin ambigüedades por la inmanencia. Esto último tiene implicaciones decisivas para hacer inteligible el paso conceptual del *De Deo* al *De Mente* que es, en última instancia, lo que interesa a Spinoza en la medida en que la

perspectiva de la *natura naturata*. En el fondo lo que está en juego en la propuesta interpretativa de Deleuze es una subordinación de la existencia frente a la esencia, la cual, si bien tiene sentido en el ámbito de la *natura naturata*, desde la perspectiva del Ser absolutamente infinito es inoperante y carece de legitimidad. La diferencia entre esencia y existencia tiene sentidos distintos dependiendo del orden ontológico al que sea referida: entes finitos o modos singulares finitos —cuya esencia no implica la existencia— o el Ser absolutamente infinito. Decir que la existencia del universo modal nada «agrega» a la esencia de Dios es recusar la radicalidad de las tesis spinozianas respecto a la causalidad inmanente y a eso que, a falta de un mejor nombre, ha sido recurrentemente denominado como «panteísmo». Es, en pocas palabras, restaurar un modelo metafísico donde Dios es distinto esencialmente del mundo o de la totalidad de lo ente. Esto podría parecer baladí, pero lo que está en disputa en estas consideraciones es en el fondo la tensión entre lo Infinito y lo finito que signa gran parte de la discursividad spinoziana.

⁶⁶⁹ TP, II.

explicación del *origine mentis* «puede llevarnos, como de la mano, al conocimiento de la mente humana y de su suprema beatitud». ⁶⁷⁰ Sin disminuir un ápice el nivel de abstracción, lo que aparecía anunciado en el *Tractatus de Intellectus Emendatione* es puesto en operación dentro de la *Ética* sin concesión alguna a las «distorsiones» idiomáticas que el inmanentismo radical spinoziano suscita. Como veremos, no sólo se trata de la dificultad que implica «traducir» los giros lingüísticos spinozianos cuando se habla de «haber» o del «tener» divinos, sino sobre todo —se trata— de la exigencia que Spinoza reclama para mantenernos en una sintaxis y una gramática por demás inaudita en el marco de la filosofía moderna temprana. Esa gramática de lo inmanente referida a la *mens* humana que exige tener presente en todo momento que somos «una afección o modo que expresa la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera». ⁶⁷¹ No tener esto en cuenta —u obviarlo dadas las condiciones del propio ejercicio exegético— puede conducir a una serie de equívocos interpretativos sobre todo por lo que respecta a la tematización de los acontecimientos afectivo-cogitativos que tienen lugar en el modo singular finito que somos.

Al respecto habría que recordar que lo que en el *Tractatus de Intellectus Emendatione* y en la carta XXXVII a Bouwmeester era caracterizado como una capacidad ínsita a la *mens* humana —la *potentia* para formar ideas verdaderas y adecuadas— es ahora comprendido dentro del *intellectus absolute infinitus*: «De aquí se sigue que la *mens* humana es una parte del entendimiento infinito de Dios». ⁶⁷² La *potentia* del *intellectus* humano para formar conceptos o ideas adecuadas se funda así en última instancia en su participación en la *potentia* de pensar divina. En la carta XXXII a Oldenburg podemos leer:

Véis aquí de qué modo y por qué razón, opino que el Cuerpo humano es una parte de la Naturaleza y que la Mente humana es parte de ésta, pues sostengo que hay también en aquella una potencia infinita de pensar, que, por ser infinita,

⁶⁷⁰ E2Pref.

⁶⁷¹ E2PXDemII.

⁶⁷² E2PXICor. Es importante hacer notar que el *intellectus absolute infinitus* —sin el cual la *potentia* absoluta de pensar divina resultaría ininteligible— es presentado por Spinoza en la carta IX como parte de la *naturaleza naturata* (y no como constitutiva de la *natura naturans*). Esto es significativo pues permite entender el carácter modal de la *mens* humana que, en tanto modo de pensar, está comprendida en el atributo Pensamiento pero, dada la mediación del *intellectus absolute infinitus*, se inscribe como parte constitutiva de este último.

contiene objetivamente toda la Naturaleza, y cuyos pensamientos se comportan del mismo modo que la Naturaleza de sus ideados correspondientes. Por tanto, considero a la Mente humana, no como una potencia capaz de percibir toda la Naturaleza infinita sino como una potencia que sólo percibe la naturaleza finita que es el cuerpo humano. Y éste es el motivo por el cual tengo a la Mente humana como parte de un Entendimiento infinito.⁶⁷³

Hemos visto ya que la *potentia* de pensar divina se instala ab origine en el marco de la afirmación de la actividad pura. La *potentia* de pensar es ya esa actividad, *potentia* desligada de su «actualización» puesto que la incluye. En el pasaje de la carta XXXII que hemos transcrito se diluye toda ambigüedad al respecto, y se enfatiza el carácter ideal —en el sentido spinoziano del término— de la Naturaleza reproducida objetivamente desde la potencia infinita de pensar divina. Nótese que esta *potentia* es absoluta y remite, necesariamente —el adverbio no es aquí gratuito— al modo infinito inmediato correspondiente al atributo Pensamiento, es decir, al *intellectus absolute infinitus*. En este sentido, lo señalado por Spinoza en esta carta permite también ampliar la significación de la *potentia* del *intellectus* humano tal y como aparecería conceptualizado inicialmente en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*: si, como hemos visto, conocer es recrear objetiva o idealmente el «comportamiento» de lo que acaece formalmente, involucrando de este modo el carácter activo del *intellectus*, ahora Spinoza puede fundamentar tal proceder en términos ontológicos, remitiendo dicha actividad a la participación en la *potentia* infinita de pensar de Dios. Recuperando la discusión que hemos propuesto en torno al *Tractatus de Intellectus Emendatione*, vale insistir en que lo que Spinoza caracteriza como definición genética no implica meramente remontarse a un estado de cosas previo al efecto, sino estrictamente conocer lo que causa o engendra el efecto. Se entiende que, dada nuestra constitución modal, hay una limitante respecto a la re-creación objetiva de la que somos capaces: esta sólo puede referirse a modos singulares correspondientes al atributo Pensamiento o a modos singulares correspondientes al atributo Extensión: «No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los cuerpos y los modos de pensar».⁶⁷⁴ En

⁶⁷³ Ep. XXXII

⁶⁷⁴ E2Ax.V.

este sentido es que la *pars secunda* de la *Ética* puede leerse como el despliegue efectivo de la posición inmanentista spinoziana referida a la «relación» entre la idea que «constituye el ser actual de la mente humana»⁶⁷⁵ y el modo extenso finito correspondiente que no es otro sino un «cuerpo existente».⁶⁷⁶ El «paralelismo» encuentra aquí su plena justificación: el *ordo, connexio* y *concatenatio* de las ideas —incluida la idea que somos— es simultáneo al *ordo, connexio* y *concatenatio* de los entes formales «correspondientes» a tales ideas —tal es el caso del cuerpo humano. Y es también desde aquí que adquiere pleno sentido la separación causal entre los «objetos» y las ideas (habría que agregar: adecuadas) que de ellos formamos.

Que no haya conexión real entre el objeto —se entiende: un objeto extensional— y la idea quiere decir entonces que la adecuación incide al interior del propio *intellectus*, a su *potentia* intrínseca que le permite recrear idealmente —en tanto «ser-objetivo»— lo que acaece en el plano formal. El envite spinoziano cancela o, mejor aún, desplaza la lógica de la tradicional *adequatio* entre «idea» y «objeto» por una comprensión del ser-objetivo en el cual éste se rige por la legalidad interna del *intellectus*, de modo tal que sea posible entender las concordancias inteligibles entre las cosas así como sus «diferencias y oposiciones».⁶⁷⁷ Richard Popkin ve aquí el gesto característico del antiescepticismo de Spinoza: «Una idea no es un objeto inerte que tratamos de evaluar mediante normas que, a su vez, requieren justificación. Spinoza insistió en que una idea es un modo de pensar, cuya verdad o falsedad se muestra».⁶⁷⁸ Esto sin embargo es sólo parcialmente cierto: en efecto, una idea es un modo de pensar, pero, por eso mismo, es expresión singular de la *potentia* absoluta de pensar divina. Sólo remitiendo a esta última es que adquiere pleno sentido el antiescepticismo spinoziano.

La explicación y definición genética —paradigma de toda genuina definición— aparece así como una síntesis, un proceso intelectual que reconstruye el «comportamiento» del objeto extensional. De aquí la reticencia de Spinoza a considerar que una idea es «algo mudo como una pintura»;⁶⁷⁹ frente a esto, el filósofo holandés defiende que una idea es un

⁶⁷⁵ E2PXI

⁶⁷⁶ E2PXIIIDem.

⁶⁷⁷ E2PXXIXEsc.

⁶⁷⁸ Richard H. Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México, 1983. p. 361.

⁶⁷⁹ E2PXLIIIEsc.

efecto del pensamiento, un acontecimiento *cogitativo* del cual somos causa. En suma: un resultado de la *potentia* de pensar. Esto significa que nuestra mente es un modo de pensar que depende del atributo Pensamiento y, en cuanto formamos ideas o conceptos, una parte «activamente coincidente» de la *potentia* infinita de pensar divina. En el primer caso estamos ante una caracterización ontológica que bien podríamos calificar de «neutral»; en el segundo asistimos a una consideración que habría que denominar como onto-antropológica en la medida en que Spinoza enfatiza la singularidad de la *mens* humana como partícipe de la *potentia* absoluta de pensar divina: «somos partícipes de la naturaleza divina, y ello tanto más cuanto más perfectas acciones llevamos a cabo, y cuanto más y más entendemos a Dios». ⁶⁸⁰ Más adelante veremos las implicaciones ontológicas de esta tesis, baste por lo pronto tomar en cuenta lo indicado antes: una idea adecuada o verdadera expresa no sólo la *potentia* del *intellectus* humano, sino también su participación —activa y afirmativa— en la *potentia* absoluta de pensar de Dios. El isomorfismo entre el ente formal y el ente objetivo se funda así, en última instancia, en la plena inteligibilidad de lo Real. Y su cognoscibilidad implica un método constructivo, productivo, activo, sintético; método a través del cual la potencia de pensar de la que participamos manifiesta toda su significación. Nos parece que es aquí donde debe localizarse el entrecruzamiento entre ontología, epistemología y ética al interior del sistema de Spinoza. O dicho en términos de desarrollo intelectual: el paso que va desde las páginas iniciales del *Tractatus de Intellectus Emendatione* hasta la quinta parte de la *Ética* que, no por casualidad, lleva en su título la fórmula *De potentia intellectus*.

Hemos visto en efecto que la búsqueda —epistemológica y existencial— que orienta el pensamiento de Spinoza está signada en primera instancia por una clarificación del poder y naturaleza del *intellectus* humano así como por la pesquisa de la *medicina mentis* correspondiente. En la *Ética* esto adquiere una complejidad inusitada toda vez que la *mens* humana se ve reconducida a su origen ontológico que no es otro sino el entendimiento infinito de Dios. A esto se agrega la doctrina del «paralelismo» y su exclusión de todo tipo de causalidad efectiva entre los modos de distinto atributo. Dicho brevemente: Spinoza niega que la causa efectiva de las ideas (adecuadas) sean las «cosas»

⁶⁸⁰ E2PXLIXEsc.

ideadas. Todo modo singular en su estatuto formal supone una idea —su aspecto objetivo— pero no se da relación causal alguna o conexión real entre uno y otra: Dios obra y produce «infinitas cosas de infinitos modos», siendo cada modo manifestación unívoca del atributo que implica. Pero dada la isonomía entre los atributos, cada modo expresivo obedece al mismo orden y a la misma conexión y concatenación dentro de sus respectivos atributos. Esto no puede significar sino que cada modo singular finito, en tanto «complicado» en su atributo correspondiente, es expresión de lo Mismo bajo un mismo orden y una misma conexión: «la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, apprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras».⁶⁸¹ Es aquí donde la inclusión estratégica de la *infinita idea Dei* muestra su plena significación en cuanto lo que acaece formalmente —lo que se sigue necesariamente de la naturaleza divina— tiene su versión objetiva precisamente en la *infinita idea Dei*. Como señala Deleuze: «Un solo y mismo ente es formal en el atributo del que depende bajo la potencia de existir y actuar, objetivo en la idea de Dios del que depende bajo la potencia de pensar».⁶⁸² Nos parece que es desde esta secuencia argumentativa que habría que interpretar la importante tesis que Spinoza defiende en el corolario de la proposición IX de esta *pars secunda* de la *Ética*: «Hay en Dios conocimiento de todo cuanto ocurre en el objeto singular de una idea cualquiera sólo en cuanto [quatenus] Dios tiene la idea de ese objeto».⁶⁸³ *Deo quatenus*, escribe Spinoza, y quizás no sea del todo excesivo afirmar que en esta cláusula lingüística se encuentra la clave para descifrar y esclarecer la relación —y tensión— entre lo Absoluto y lo finito dentro de la más rigurosa exigencia de inmanentismo por la que el filósofo holandés propugna. Problema mayor, sin duda, que da lugar a una serie de formulaciones en apariencia paradójicas y de las cuales Spinoza mismo reclama que sean leídas e interpretadas con la demora requerida: «Aquí, sin duda, los lectores quedarán perplejos y les vendrán a las mentes muchas cuestiones dificultosas; por tal motivo, les ruego que avancen conmigo a paso lento y que no se pronuncien sobre esto

⁶⁸¹ E2PVIIEsc.

⁶⁸² Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 110.

⁶⁸³ E2PIXCor.

hasta que no terminen de leerlo del todo».⁶⁸⁴ ¿Cuáles son estas «cuestiones dificultosas» respecto a las cuales Spinoza previene y solicita su demorada ponderación conceptual?. Lo hemos avistado ya: se trata de la maquinaria inmanentista puesta en marcha en tanto referida la *mens* humana y su relación con Dios o el Ser absolutamente infinito. De una manera mucho más específica se trata de la tematización del lenguaje del «tener» y del «haber» divinos en su referencia al conocimiento adecuado y a lo que Spinoza denomina como «conocimiento inadecuado». Esta última formulación no deja de resultar paradójica y problemática: ¿cómo es posible un «conocimiento inadecuado»? ¿cómo interpretar la inadecuación sin que esto contravenga la inteligibilidad de lo Real? En la proposición XXXVI de la *pars secunda* de la *Ética* Spinoza lo ha dejado claro: «Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas».⁶⁸⁵ El «error», de acuerdo con esto, inviste una logicidad implacable toda vez que se da una comprensión inteligible en la concatenación de las ideas inadecuadas. No habiendo lugar para lo ininteligible dentro de la ontología spinoziana, las ideas inadecuadas y confusas obedecen también a un principio legaliforme cuya especificidad no puede menos que conducir a esclarecer el sentido en el que la *mens* humana se encuentra desligada de su potencia de inteligir adecuadamente. La problemática que subyace a este planteamiento puede ser presentada en los siguientes términos: si la *mens* humana es una «parte» del entendimiento infinito de Dios ¿cómo es posible que en ella tengan lugar ideas inadecuadas? ¿Su «participación» en el *intellectus absolute infinitus* no conduce a que en ella sólo hubiese ideas adecuadas? Una respuesta afirmativa a esta última pregunta nos llevaría a negar todo espacio para el error y el equívoco epistémico. Pero la experiencia nos enseña, por el contrario, que es en el registro de lo inadecuado donde tiene lugar precisamente el acontecer humano. Si esto no fuese así ningún sentido tendría elaborar una *medicina mentis* tal y como la que Spinoza propone. Lo inadecuado — el registro de las ideas inadecuadas — se presenta así como el punto de partida de lo que, pese al anacronismo, podríamos denominar como la «actitud natural» en la que nos encontramos en nuestras relaciones con nuestro propio cuerpo, con los cuerpos exteriores y con nuestra mente. Dicho brevemente: si las ideas adecuadas son expresiones afirmativas,

⁶⁸⁴ E2PXIEsc.

⁶⁸⁵ E2PXXXVI

formaciones conceptuales que nos conducen, en tanto actividad del *intellectus*, a un mayor conocimiento de lo Real o del Ser absolutamente infinito, las ideas inadecuadas —lo veremos— no son sino percepciones pasivas que nos otorgan un conocimiento mutilado y confuso de los cuerpos exteriores, de nuestro cuerpo y de nuestra mens.

4.4 Teoría de lo inadecuado

Más allá de que —como escribe Deleuze— la tematización de lo inadecuado en Spinoza nos conduzca a una «evaluación pesimista de la existencia»,⁶⁸⁶ es por demás significativo que dicha tematización se inscriba en un orden discursivo que pretende otorgar legibilidad e inteligibilidad a lo que parecería, en una primera lectura, escapar al registro de lo verdadero. No es que, como intentaremos mostrar, las ideas inadecuadas sean *per se* verdaderas, es que para Spinoza —asumiendo la perspectiva del Ser absolutamente infinito— dichas ideas obedecen, al igual que cualquier otro ente, a un principio legaliforme que las dota de significación. En un sentido que no son vacilaciones cabría de calificar como «antropológico», la conceptualización de las ideas inadecuadas nos muestra, pese al anacronismo de la formulación, que nuestro estar-en-el-mundo —lo que podríamos denominar como la «actitud natural» en la que nos encontramos en las relaciones de nuestro cuerpo con los cuerpos exteriores, así como en la relación de nuestra propia mente con nuestro propio cuerpo— acontece originariamente en un plano imaginativo y pasivo. Hemos visto ya cómo desde el *Tractatus de Intellectus Emendatione* Spinoza muestra una profunda reticencia frente al espectro discursivo de lo imaginativo, sobre todo debido a su carácter pasivo y meramente receptivo. En efecto, frente a la actividad del *intellectus*, que da lugar a ideas verdaderas, la *imaginatione* reviste por definición un carácter estrictamente pasivo [*patientis*]: «hemos mostrado que las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en la imaginación [*imaginatione*], es decir, en ciertas sensaciones fortuitas y (por así decirlo) aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños o despiertos, recibe el cuerpo [...] en virtud de lo cual reviste el alma (anima) un carácter pasivo».⁶⁸⁷ Dos notas nos interesa destacar aquí: la vinculación de la imaginación con el cuerpo y el componente pasivo que ésta comporta.

⁶⁸⁶ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 266.

⁶⁸⁷ *TIE*, 84.

Estas tesis adquirirán en la *Ética* una comprensión mucho más acusada: en el contexto de la proposición XVIII de la *pars secunda*, Spinoza defenderá expresamente que la imaginación —afincada en la *mens*— depende del encuentro de nuestro cuerpo con otros cuerpos en tanto estos últimos afectan a esa nuestra corporeidad: «La mente imagina un cuerpo por la siguiente causa, a saber: porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto por obra de los vestigios de un cuerpo externo».⁶⁸⁸ Lo relevante en esta caracterización de lo imaginativo reside en que los encuentros en los que somos afectados por otros cuerpos se dan, escribe Spinoza, «según el orden común de la naturaleza».⁶⁸⁹ Este «orden común» no es homologable en ningún caso a ese orden legal en que acaecen las cosas en su vinculación causal mutua; este último es, *sensu stricto*, «el orden del entendimiento y —agrega Spinoza— es el mismo en todos los hombres»;⁶⁹⁰ «el orden común de la naturaleza», por el contrario, es privativo de cada modo singular finito humano en función de los respectivos encuentros que tenga con otros cuerpos. En un sentido mucho más profundo: «el orden común de la naturaleza» se dice respecto a las ideas suscitadas por las afecciones que recibimos de otros cuerpos y que no nos entregan sino el dato inmediato —no reflexivo ni intelectual— que involucra tanto la naturaleza de nuestro cuerpo como la naturaleza de los cuerpos exteriores. Aún más: en estos encuentros dados «según el orden común de la naturaleza» las afecciones que tenemos «revelan más bien la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores».⁶⁹¹ Es por esto que dichos encuentros — enfatiza Spinoza— no pueden sino inscribirse en el registro de la inadecuación epistémica. Si toda idea adecuada explica genéticamente y recrea objetivamente lo que acaece formalmente, en el caso de las ideas inadecuadas éstas sólo «recogen» pasivamente el dato empírico que se ofrece de manera inmediata sin elaboración conceptual alguna, revelando, como señala Spinoza, nuestra propia constitución corpórea antes que la naturaleza del cuerpo exterior que nos afecta. En este sentido una idea inadecuada es una idea trunca, mutilada, confusa: implica distorsión, suplantación. En la facticidad en la que nos hallamos inmersos las ideas inadecuadas no hacen sino revelar nuestra impotencia intelectual. Por esto son además síntomas de pasividad: mero reconocimiento del efecto que un cuerpo

⁶⁸⁸ E2PXXVIIDem.

⁶⁸⁹ E2PXXIX

⁶⁹⁰ E2PXXVIIEsc.

⁶⁹¹ E2PXXVICorII.

exterior ejerce sobre el nuestro, sin llegar a inteligir plenamente —es decir: en el plexo causal determinativo correspondiente— ni la naturaleza o esencia del cuerpo exterior ni de nosotros mismos en cuanto modos singulares finitos psicofisiológicos.

La clarificación en términos ontológicos de por qué esto es así se erige como uno de los momentos más complejos y densos de la filosofía spinoziana toda vez que, siguiendo y ateniéndose a lo que califica como el verdadero «orden del filosofar»⁶⁹² el filósofo holandés «deduce» sus tesis antropológicas y epistemológicas a partir de una inequívoca —pero no por ello fácilmente accesible— comprensión inmanentista de la naturaleza divina. Como ya lo hemos señalado, el pasaje clave en toda esta discusión se localiza en el corolario de la proposición XI de la *pars secunda* de la *Ética*, donde los papeles del sujeto cognoscente finito —la *mens* humana— y el principio de inteligibilidad de todo lo Real —Dios mismo— se entrecruzan discursivamente dando lugar a «muchas cuestiones dificultosas». Como lo ha señalado Zourabichvili, es aquí donde da inicio eso que cabría denominar como el «lenguaje spinoziano» *stricto sensu*.⁶⁹³ Un «lenguaje» cuyo núcleo semántico se estructura alrededor de la expresión latina *quatenus* o «en cuanto que». En efecto, a partir de la proposición que estamos comentando, el uso del *quatenus* aparece una y otra vez en el discurso spinoziano, siempre con el propósito de matizar y precisar el sentido y significación de las distintas tesis propuestas. Esto no es baladí ni, mucho menos, un mero recurso estilístico. El riguroso —y radical— inmanentismo que Spinoza desarrolla obliga a recurrir a una serie de cauciones verbales sin las cuales el discurso en torno a *De Natura et origine mentis* resultaría ininteligible. Una primera aproximación a esta problemática muestra en efecto la extrañeza de un discurso que se mueve en dos planos aparentemente distintos: siendo la *mens* humana una parte del *intellectus absolute infinitus* —ese modo inmediato infinito correspondiente al atributo Pensamiento—, «decir» que la mente «percibe» esto o aquello en realidad significa que Dios «tiene» esta o aquella idea. Debe

⁶⁹² E2PXEsc.

⁶⁹³ Algo sobre lo cual también ha insistido Henri Meschonnic en su bellissimo trabajo *Spinoza poema del pensamiento* ¿Cuál es este lenguaje que el filósofo holandés fragua y frente al cual él mismo nos advierte de sus dificultades en el escolio de la proposición XI de la *pars secunda* de la *Ética*? Lo hemos señalado ya: se trata de la puesta en operación del dispositivo discursivo de la inmanencia referido a la *mens* humana. Como intentaremos mostrar, gran parte de las dificultades que suscita la comprensión de lo adecuado y lo de lo inadecuado dentro de la filosofía de Spinoza tienen su raíz precisamente en la relación entre Dios y el modo singular finito humano dado que la *mens* humana —como todo lo causado externamente— sólo es inteligible en y por Dios.

notarse que este lenguaje del «tener» referido a Dios no implica en ningún caso otorgarle a Éste «personalidad» alguna; se trata, antes bien, de un «tener» en términos de «propiedad» o, en todo caso, de afección.⁶⁹⁴ Que Dios «tenga» una idea querría decir así entonces que Dios expresa una modificación singular, la desarrolla, la «produce».

Quizás aquí reside una de las dificultades mayores de la filosofía spinoziana: que Dios «tenga» una idea no implica atribuirle a éste algún tipo de personalidad; la operación efectuada en la *pars prima* de la *Ética* —con su radical desantropomorfización— cancela toda posibilidad conceptual de hacer de Dios una «persona». Si Spinoza recurre empero al lenguaje del «tener» y del «haber» es precisamente a lo que ya señalábamos antes: decir que Dios tiene una idea no puede significar sino que sobre ese fondo de inteligibilidad que es la substancia infinita hay esencias objetivas cuyo estatuto formal depende del atributo Pensamiento. Las ideas singulares son así modificaciones o afecciones de Dios. Al respecto habría que tomar en cuenta que para Spinoza afección no es sinónimo de padecimiento —lo será sólo en un caso específico referido al modo singular finito que somos— sino de «modo» o «modificación»; ,y de acuerdo a lo señalado antes, —«Hay en Dios conocimiento de todo cuanto ocurre en el objeto singular de una idea cualquiera sólo en cuanto [*quatenus*] Dios tiene la idea de ese objeto»— se sigue que en cuanto afectado-modificado por la idea de cualquier objeto Dios «tiene» conocimiento del mismo. Que Dios «tenga» ideas viene a significar así que éstas son propiedades o afecciones de la naturaleza divina —estrictamente hablando se trataría de auto-afecciones puesto que Dios no puede ser afectado por nada externo a Él. En un sentido mucho más específico cabría decir que el hecho de que Dios «tenga una idea» viene a significar que el Ser absolutamente infinito expresa o desarrolla —bajo el atributo Pensamiento— una propiedad entitativa de una manera cierta y determinada. A este «ser-formal» de la idea le «corresponde» un objeto (lo ideado) que, en el contexto de esta parte de la *Ética*, no puede poseer sino una naturaleza corpórea. De estas tesis se sigue que Dios «tiene» conocimiento de todo lo que sucede u ocurre al cuerpo humano en la medida en que éste es el «objeto» de la idea-mente. Es en este preciso sentido que la *mens* humana percibe lo que acontece, sucede o acaece a su

⁶⁹⁴ Hay en Spinoza una profunda vinculación conceptual entre «afección» y «potestad». Toda *potentia* supone una *potestas* o *aptitudo*, es decir, un *poder*. En el límite: poder de afección, siendo *en y desde* la substancia infinita afección siempre *activa*; y siendo en el caso de los modos singulares finitos afección activa o pasiva, según sea el origen (externo o esencial a la cosa) de la misma.

objeto, es decir, al cuerpo mismo. Esto es así pues «El objeto [correlato extramental] de nuestra mente es un cuerpo [modo de la extensión] existente»⁶⁹⁵ o, expresado de manera mucho más sucinta: «El cuerpo es el objeto de la mente [*corpus mentis sit obiectum*]».⁶⁹⁶ Por lo tanto, todo lo que ocurra, suceda o acaezca en el cuerpo será *percibido* por la mente.⁶⁹⁷ Lo que señalábamos líneas arriba respecto a las (dis)torsiones que Spinoza opera en el registro del lenguaje es aquí manifiesto: al ser el cuerpo el objeto de la mente, todo cuando suceda o acaezca en el mismo será *percibido* por esta última; pero esto no significa sino que Dios tiene conocimiento de todo cuanto ocurre en un objeto cualquiera en la medida en que Dios «constituye la mente de alguna cosa [*quatenus mentem alicuius rei constituit*]».⁶⁹⁸ Decir que la mente percibe esto o aquello no es sino decir que Dios «tiene» tal o cual idea en cuanto finito. O mejor aún: Dios «tiene» dichas ideas desde la perspectiva de la finitud. No habría que olvidar a este respecto que la *mens* y el cuerpo son, en primera instancia, afecciones o modificaciones de Dios bajo los atributos Pensamiento y Extensión, respectivamente; pero, en un segundo nivel, las *afecciones* se dicen respecto a lo que le sucede al cuerpo y a lo que le sucede a la *mens* (idea de lo que acaece en el cuerpo). Ahora bien, dado que toda *idea* —tal y como hemos visto en el apartado precedente— se encuentra imbricada en una cadena o *plexo* causal dentro del cual adquiere consistencia ontológica puesto que depende de Dios en cuanto cosa pensante, Spinoza puede distinguir —en el famoso corolario de la proposición XI de la *pars secunda* de la *Ética*— entre a) las percepciones que tenemos en cuanto Dios se *explica* por la sola naturaleza de la mente humana (y entonces decimos que Dios tiene tal o cual idea) y b) las percepciones parciales e inadecuadas que tenemos en tanto que Dios, además de la idea de la mente humana, tiene al mismo tiempo «la idea de otra cosa».⁶⁹⁹ Nos parece que la clave hermenéutica que permite hacer inteligible lo señalado por Spinoza en este corolario reside en la utilización

⁶⁹⁵ E2PXIIIDem.

⁶⁹⁶ E2PXXIDem.

⁶⁹⁷ En este punto es por demás significativo que el dualismo cartesiano —y las problemáticas teóricas y metafísicas que suscita— se vea recusado en la medida en que *mens* y cuerpo no son para Spinoza dos entidades substanciales heterogéneas, sino dos modos de lo Mismo expresado bajo dos atributos diferentes. Así, más que «resolver» los problemas legados por Descartes, Spinoza los «disuelve» en función de un horizonte conceptual y hermenéutico que se estructura bajo principios terminantemente distintos al estrictamente cartesiano.

⁶⁹⁸ E2PXIIDem.

⁶⁹⁹ E2PXICor.

del término «percepción». En efecto, en la proposición inmediatamente posterior a la que estamos comentando, el filósofo holandés afirma: «Hay necesariamente un conocimiento en Dios de todo lo que acaece en el objeto de la idea que constituye la mente humana, en cuanto [*quatenus*] Dios constituye la naturaleza de la mente humana, esto es, habrá necesariamente un conocimiento de ese objeto en la mente, o, lo que es lo mismo, la mente lo *percibe*».⁷⁰⁰ Esto es: en tanto constituye o posee la idea de nuestra mente (idea de la idea) Dios «tiene» conocimiento de lo que ocurre en el «objeto» —para nosotros «extramental»— correspondiente; lo que traducido en términos «antropológicos» quiere decir que nosotros *percibimos* lo que acaece en el cuerpo mismo. ¿Pero es la *percepción* sinónimo de conocimiento adecuado? Una lectura atenta a los giros lingüísticos que Spinoza emplea en las proposiciones siguientes a la que nos hemos referido parecería sugerir una respuesta negativa a esta pregunta. Un claro ejemplo lo podemos encontrar precisamente en la proposición XIX de esta parte de la *Ética* donde Spinoza sostiene: «La mente humana no conoce el cuerpo humano, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo»;⁷⁰¹ la demostración que acompaña a esta proposición es sin duda sumamente compleja y en ella se evidencia todo el juego de matices que el inmanentismo spinoziano exige para evitar cualquier acusación de incoherencia. Asumiendo la doctrina del paralelismo, y considerando que el cuerpo humano es un individuo compuesto que necesita para su conservación de «muchísimos cuerpos», Spinoza pasa a mostrar que el conocimiento que Dios «tiene» del cuerpo humano exige el conocimiento —causal— de esa multiplicidad de cosas singulares que en su correlación y concatenación mutua dan lugar a dicho cuerpo humano. Vale decir que, por lo que respecta a esta demostración, Dios posee una perspectiva global o panóptica en su conocimiento del cuerpo humano. Es por eso que el paso siguiente en esta argumentación que estamos comentando se localiza en la oración adversativa «[Dios conoce el cuerpo humano] pero no en cuanto [*quatenus*] constituye la naturaleza de la mente humana».⁷⁰² Por vía negativa se entiende que la posición perspectivista e inmediata de la mente humana frente al cuerpo no alcanza —dada su singularidad— el conocimiento adecuado del cuerpo mismo. Sin

⁷⁰⁰ E2PXIIDem. (Subrayado nuestro).

⁷⁰¹ E2PXIX

⁷⁰² E2PXIXDem.

embargo, escribe Spinoza, la mente *percibe* el cuerpo mismo en tanto Dios tiene la idea de nuestra mente: «Pero las ideas de las afecciones del cuerpo se dan en Dios en cuanto [*quatenus*] constituye la naturaleza de la mente humana». Estas «ideas de afecciones» remiten al efecto producido por un cuerpo exterior que afecta al cuerpo humano mismo.⁷⁰³ Dado lo anterior, Spinoza puede concluir que la mente «*percibe* el cuerpo humano mismo, y ello *como existente en acto* y, por consiguiente, sólo en ese sentido *percibe* la mente humana el cuerpo humano mismo».⁷⁰⁴ En este caso la mente no conoce —habría que agregar: adecuadamente— el cuerpo mismo. La clave hermenéutica reside aquí en la utilización de la fórmula *non cognoscit* referida a la relación mente-cuerpo. Pues si bien la mente humana no conoce el cuerpo mismo, sí percibe (*percipit*) —pasivamente— lo que sucede o acaece en el cuerpo en tanto Dios «constituye la naturaleza de la mente humana».⁷⁰⁵ De este modo, el tejido argumentativo —amén de su complejidad— es plenamente coherente y permite dotar de sentido a lo que cabría denominar como «teoría de la percepción» en Spinoza. Ahora bien, el esquema y modelo explicativo que otorga plena significación a la percepción que la mente humana tiene de las afecciones de que es afectado el cuerpo exige —como ya hemos indicado— la presencia efectiva del cuerpo afectante. Esta tesis podría parecer una obviedad pero es desde ella —como estamos intentando mostrar— que se desarticula el escepticismo de corte cartesiano. De un modo mucho más preciso: en cuanto la mente humana es consciente de la afección de un cuerpo exterior, considerará dicho cuerpo «como existente en acto»,⁷⁰⁶ es decir, en términos de algo que le está *presente*. Esta tesis de Spinoza es relevante en la medida en que muestra el estrato pre-teorético, pre-conceptual y pre-filosófico en que nos hallamos inmersos en nuestra relación con la exterioridad o con eso que no sin ambigüedades cabría calificar como «mundo externo». La opción escéptica —*sensu* cartesiano— ha sido cancelada toda vez que el punto de partida ha sido modificado y Spinoza puede afirmar (sin temor a ningún *genio maligno*): «La idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo

⁷⁰³ E2PXVI

⁷⁰⁴ E2PXIXDem. Subrayado nuestro.

⁷⁰⁵ E2PXIXDem.

⁷⁰⁶ E2PXXVII

humano y, al tiempo, la del cuerpo exterior». ⁷⁰⁷ Se entiende, en esta secuencia temática y semántica, que así como la mente *percibe* el cuerpo humano mismo por las ideas de afecciones de que es afectado dicho cuerpo, no teniendo entonces —por contraste con Dios— un conocimiento adecuado del mismo, el conocimiento que la mente humana tiene respecto a los cuerpos exteriores no es sino inadecuado y parcial. Esta «inadecuación», empero, no impide el que consideremos a dichos cuerpos exteriores como *existentes en acto*.

Ahora bien, en tanto modo del atributo Pensamiento, la idea que es la mente humana obedece al mismo *proceso causal de individuación* que el cuerpo humano en tanto modo singular finito dependiente del atributo Extensión; esto es: Dios «tiene» la idea de la mente en la medida en que es «afectado» por «otra idea de una cosa singular». ⁷⁰⁸ Esto supone, como puede preverse, que el conocimiento que Dios tiene de la mente humana no puede ser sino global o exhaustivo. En contraposición, el conocimiento que la mente tiene de sí misma —de manera inmediata— no es sino parcial (en efecto: la mente humana desconoce el plexo o entramado causal de la cual ella es un efecto o un momento determinado). Aquí, sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con el «conocimiento» que la mente humana tiene del cuerpo mismo, es preciso tomar en cuenta que Spinoza sostiene que «la mente humana no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo». ⁷⁰⁹ Esto significa que el «conocimiento» que la mente tiene de sí sólo es posible en virtud de la mediación que introducen las ideas de las afecciones del cuerpo. Es aquí donde habría que localizar la «posición básica desde la que piensa Spinoza» la cual requiere ser interpretada como un continuo entre «la

⁷⁰⁷ E2PXXVI

⁷⁰⁸ E2PXXDem.

⁷⁰⁹ E2PXXIII. En la proposición XX de esta parte de la *Ética* Spinoza había señalado: «Se da también en Dios una idea o conocimiento de la mente humana, cuya idea se sigue en Dios y se refiere a Dios de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo humano»; ahora, en el contexto de la proposición XXIII, se afirma que la mente «no se conoce a sí misma». No vemos que haya aquí contradicción alguna. El contexto de la proposición XX deja claro que el punto de vista asumido en la misma no es otro sino el de Dios mismo. No hay que apresurarnos a ver aquí un despropósito o desmesura discursiva. Hemos insistido ya a este respecto que el lenguaje del «tener» y del «haber» referido a Dios admite interpretarse en términos de *condición de inteligibilidad*. Dios o el Ser absolutamente infinito opera como núcleo de inteligibilidad que permite, en tanto tal, dotar de sentido de las diferentes dimensiones de lo Real (incluidos los modos singulares finitos que somos).

construcción/deducción conceptual [y] la experiencia en sentido amplio/inducción». ⁷¹⁰ En efecto: por un lado Spinoza «deduce» el estatuto ontológico racional de la mente desde el núcleo de inteligibilidad que es Dios y, por el otro, da cuenta de que «tenemos ideas de las afecciones de un cuerpo». ⁷¹¹ Estas ideas de afecciones que «tenemos» en tanto el «objeto» de nuestra mente es un cuerpo exigen, como es obvio, la existencia en acto de la mente misma: «Lo primero que constituye el ser actual de la mente humana es la idea de una cosa singular existente en acto». ⁷¹² Siendo esto así, se entiende que las ideas de las afecciones de las que es afectado el cuerpo son condición de posibilidad para el conocimiento —parcial, sí— que la mente humana tiene de sí misma. De acuerdo con esto, es manifiesto que para

⁷¹⁰ Luciano Espinosa Rubio, *op. cit.*, p. 18.

⁷¹¹ E2PXIIDem.

⁷¹² E2PXXI. Si Spinoza puede afirmar que lo *primero* que constituye el *ser actual* de la *mentis humanae* es la idea o ser-objetivo de una cosa singular que existe actualmente es debido a que previamente ha establecido — en el corolario de la proposición VIII de la *pars secunda* de la *Ética*— la relación entre lo que podríamos denominar el «ser actual» de todo ente finito con su existencia objetiva —es decir, en tanto *idea* existente en el plano de la duración: «Mientras las cosas singulares existen sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, o sea, sus ideas, existen sólo en la medida en que existe la idea infinita de Dios, y cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, sino cuenta habido de su duración, entonces sus ideas implican también esa existencia, atendiendo a la cual se dice que duran». Sin duda es este uno de los pasajes más confusos de la *Ética*, sobre todo considerando que en la proposición de la cual este escolio deriva Spinoza hace alusión a las ideas de las cosas singulares «no existentes»: «Las ideas de las cosas singulares —o sea, de los modos— no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios» [E2PVIII]. ¿A qué se refiere Spinoza con la expresión «los modos no existentes»? ¿Cuál es el sentido estratégico de esta proposición dentro del contexto de la *pars secunda* de la *Ética*, en tanto dicha proposición está ubicada de manera inmediatamente posterior a la formulación del paralelismo? Consideramos que una lectura atenta permite mostrar que lo que Spinoza está sugiriendo —para futuros desarrollos temáticos— es que las *ideas* de los modos no existentes (en acto) poseen una realidad propia, un estatuto ontológico en tanto *objetos* que «pertenecen» a la idea infinita de Dios. La clave aquí reside en que la idea infinita de Dios comprende [*comprehendi*] el *esse objectivum* tanto de los modos singulares finitos existentes como de los no existentes. Hasta aquí parecería haber mayor problema interpretativo, sin embargo como hemos visto Spinoza introduce en el corolario de esta proposición una tesis cuya complejidad es manifiesta: una vez establecido que el ser-formal de las cosas singulares *existen* «en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios», y asumiendo que la idea infinita de Dios es *conditio sine qua non* del ser-objetivo de esas cosas singulares, Spinoza distingue entre la «existencia» de las cosas singulares en tanto complicadas en los atributos divinos y la *existencia en términos de duración*. La complejidad de esta tesis es manifiesta: el filósofo holandés está distinguiendo entre dos sentidos respecto a la «existencia». En primer lugar las cosas singulares o los modos finitos *existen* comprendidos en el atributo correspondiente —al margen de la duración. En segundo lugar la existencia —las cosas singulares finitas— es considerada bajo la perspectiva de la duración y, en esa medida, su *esse objectivum* implica también esa *duración*. A partir de aquí no es difícil prever hacia donde se dirige la argumentación que Spinoza está desarrollando: no hay que olvidar —ni obviar— que la proposición que estamos comentando se inscribe en el *De natura et origine mentis*; tomando esto en cuenta, queda claro que el paso de la «existencia» en tanto estatuto de las cosas singulares finitas comprendidas en sus respectivos atributos a la comprensión de las cosas singulares y su ser-objetivo (ideas) en tanto existentes en el plano de la duración conducirá indefectiblemente a la negación de la tesis metafísica de la inmortalidad del alma.

Spinoza el estatuto «inmediato» de nuestro *estar en el mundo* comporta un desfase epistémico respecto al conocimiento que tenemos de nuestro cuerpo, de los cuerpos exteriores y de nuestra propia mente: «La mente humana, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo un conocimiento confuso y mutilado». ⁷¹³ Como ya hemos tenido ocasión de ver, el «orden común de la naturaleza» al que hace alusión Spinoza en este pasaje no se refiere a la *concatenatio* de las cosas mismas ni al conocimiento de sus respectivas causas próximas. Lo que, siempre entre comillas, cabría denominar como el «empirismo» spinoziano se hace patente en esta comprensión del «orden común de la naturaleza». La carta XXXVII a Bouwmeester resulta decisiva para clarificar esto: en dicha carta, ante el cuestionamiento de su corresponsal que inquiere por la existencia de un método por medio del cual se pueda proceder a la «meditación de las cosas más excelsas» y que no esté «gobernado» por el azar y la fortuna, Spinoza responde que los conceptos claros y distintos —que se encadenan con otros conceptos claros y distintos— no «reconocen ninguna otra causa fuera de nosotros»; el azar o lo fortuito, por el contrario, suponen una exterioridad y extrañeza respecto a nuestra naturaleza y *potentia* de inteligir. El azar —nótese— no es ni implica excepcionalidad ni «perturbación» alguna respecto a las «leyes de la infinita naturaleza de Dios»; ⁷¹⁴ la radical crítica a la contingencia que Spinoza emprende se mantiene incólume. ⁷¹⁵ En un sentido estricto, «azar» no es sino la denominación que damos respecto al entramado causal que desconocemos. Los encuentros

⁷¹³ E2PXXIXCor.

⁷¹⁴ E1PXVEsc.

⁷¹⁵ Frente a lo que defiende Luciano Espinosa, nos parece que lo contingente no corresponde a lo no autónomo; lo no autónomo o heterónimo no es contingente sino necesario en virtud de estar determinado causalmente. Que no haya lugar para lo «contingente» en el pensamiento de Spinoza no implica sin embargo asumir alguna forma de «fatalismo» o, en el peor de los casos, de «predestinacionismo». Que todo sea necesario significa que no hay nada que no esté causalmente determinado (ya sea que se trate de una «determinación» interna como es el caso de la substancia infinita o ya sea que se trate de una determinación externa como ocurre en el ámbito modal). En breve: necesidad no es sinónimo de fatalidad, sino de inteligibilidad. Como señala Luis Ramos-Alarcón: «El determinismo spinoziano no debe ser entendido como un fatalismo, sino como la necesidad de la determinación causal». Esto permite entender que haya un «margen» de acción respecto al modo singular finito humano; si esto no fuese así ningún sentido tendría el carácter «normativo» de la ética (ni de la *Ética*). Y aquí reside lo paradójico de tal componente normativo: sólo en tanto (re)conocemos nuestro estatuto determinado en el orden de las causas —ese hacer inteligible el espectro de lo afectivo-pasional— es que podemos hablar de libertad *stricto sensu*. Cfr. Luciano Espinosa, *op. cit.*, p. 57. Y Luis Ramos-Alarcón Marcín, «Tiempo, duración y eternidad a partir del concepto de naturaleza humana en Spinoza» en Ma. Luisa de la Cámara y Julián Carvajal (eds.) *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, 2017. p. 157.

«fortuitos», el *efecto* que un objeto externo produce (afección) sobre nuestro propio cuerpo no puede por eso otorgarnos conocimiento adecuado ni de nuestro propio cuerpo, ni de los cuerpos exteriores ni de la mente misma. «La fortuita presentación de las cosas»⁷¹⁶ no es, para Spinoza, sino una mera determinación *externa* que, en tanto tal, no puede generar más que imaginación sin lograr alcanzar las «concordancias, diferencias y oposiciones»⁷¹⁷ de las cosas mismas.⁷¹⁸ En esta medida, toda vez que el cuerpo humano es afectado por un cuerpo exterior, la mente considera las afecciones de su propio cuerpo en términos imaginativos y pasivos. Frente a esto, la *determinación interna* de la mente, al considerar muchas cosas a la vez en su imbricación lógica y causal, es capaz de entender o inteligir adecuadamente, es decir, conocer tal y como Dios conoce.⁷¹⁹ En la demostración a la proposición XXVIII de la *pars secunda* de la *Ética*, al tematizar el carácter confuso y mutilado de las ideas que tenemos de las afecciones del cuerpo, Spinoza sostiene: «No se da en Dios un conocimiento adecuado de los cuerpos exteriores, ni de las partes componentes del cuerpo humano, en cuanto se lo considera afectado por la mente humana, sino en cuanto se lo considera afectado por otras ideas».⁷²⁰ Lo que en términos negativos viene a significar que es debido a su «aislamiento» o a su estatuto privativo que la mente humana tiene ideas inadecuadas. Por contraste: «Todas las ideas son en Dios; y, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas y adecuadas; y, por tanto, ninguna es inadecuada ni confusa, sino en cuanto considerada en

⁷¹⁶ E2PXXIXEsc.

⁷¹⁷ E2XXIXEsc.

⁷¹⁸ La inclusión de la *imaginación* en este contexto no es gratuita. Spinoza ha repetido en diversos momentos que la *imago* depende de las afecciones de que es afectado el cuerpo humano y cuyas ideas condicionan la consideración de las cosas o cuerpos exteriores en términos de *presencia* o, en una expresión más fuerte, como «existentes en acto» (E2PXXVIDemII). Lo que nos interesa destacar a este respecto es que para Spinoza «imaginar» no es, primariamente, tener la representación figurativa de la cosa, sino considerar a ésta como algo *presente*. Es por eso que no sólo estamos ante una tesis de naturaleza exclusivamente epistemológica, sino también —y sobre todo— ante una tematización que apunta hacia una problemática de índole ontológica. Como escribe Deleuze: «La imaginación según su propia ley, comienza siempre por afirmar la presencia de su objeto». Vale decir que ya desde el registro de lo imaginativo lo *presente* o lo «existente en acto» signa nuestra consideración de las cosas. La imaginación, en este preciso sentido, es un preámbulo a la razón. Cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 289.

⁷¹⁹ No hay aquí hipérbole alguna. En la demostración de la proposición XL de esta parte de la *Ética* Spinoza sostiene «Cuando decimos que una idea se sigue, en la mente humana, de ideas que en ella son adecuadas, no decimos otra cosa sino que se da en el entendimiento divino una idea, cuya causa es Dios, no en cuanto es infinito, no en cuanto es afectado por las ideas de muchísimas cosas singulares, sino en cuanto constituye solamente la esencia de la mente humana». Lo que desde una perspectiva «antropológica» viene a significar que en tanto somos capaces de formar ideas adecuadas participamos activamente en la *potentia* de pensar divina.

⁷²⁰ E2PXXVIII Dem.

relación con la mente singular de alguien». ⁷²¹

Es aquí donde reside la diferencia entre el denominado «conocimiento del primer género», «opinión» o «imaginación» y el «conocimiento del segundo género» o conocimiento racional. El «conocimiento del primer género» no alcanza a entender ni la concatenación causal que da lugar al ente formal ni, mucho menos, la intuición que otorgaría la «esencia íntima de la cosa». ⁷²² En una fórmula por demás esclarecedora Spinoza señala que las ideas de afecciones que tenemos «son como consecuencias sin premisas, es decir, ideas confusas». ⁷²³ Siguiendo una sugerencia de Deleuze cabría reconocer en estas premisas faltantes tanto la *potentia* de entender (premisas formales) como la causa próxima y genética que *explica* lo propio de la consecuencia (premisas materiales). Que no hay aquí ruptura con el inmanentismo queda evidenciado toda vez que, como hemos visto, el fundamento ontológico —que no exclusivamente antropológico— de este desfase epistémico recae en el Ser absolutamente infinito en tanto en éste, a diferencia de lo que ocurre con la mente singular de alguien, se da, en virtud de fungir como condición última de inteligibilidad causal, un conocimiento adecuado del cuerpo humano, de los cuerpos exteriores y de la mente misma. En este sentido, la teoría de lo inadecuado que hemos venido reconstruyendo se erige —como ya lo hemos señalado— a la manera de una tematización conceptual del modo inmediato y pre-filosófico en el que nos encontramos en nuestro estar en el mundo en tanto *facticidad* que tiene lugar al interior de la sustancia infinita. No es de extrañar, por tanto, que la inadecuación sea comprendida por Spinoza en términos de pasividad y de «conocimiento» imaginativo. Una vez más: si se atiende al modelo de *causa adecuada* que el filósofo holandés ha desarrollado desde el *Tractatus de Intellectus Emendatione*, se entiende con suma claridad la profunda imbricación entre inadecuación y pasividad, cuya traducción epistemológica conduce ya no al estatuto activo del *intellectus* y al carácter *explicativo* de la causa, sino en el mero reconocimiento de un «efecto» (efecto de un cuerpo exterior sobre nuestro propio cuerpo). Es por esto que Spinoza afirma en el escolio a la proposición I de la *pars quarta* de la *Ética* que «una imaginación es una idea que revela [*indicant*] más bien la constitución presente del cuerpo

⁷²¹ E2PXXXVIDem.

⁷²² *TIE*, [95]

⁷²³ E2PXXVIIIIdem.

humano que la naturaleza del cuerpo exterior». ⁷²⁴ El efecto que produce en nosotros el encuentro con un cuerpo exterior no nos hace conocer adecuadamente la naturaleza o esencia de dicho cuerpo —y estrictamente tampoco nos hace conocer la naturaleza de nuestra corporeidad—, sólo nos otorga el *dato irreductible de la presencia* del cuerpo exterior, de nuestro propio cuerpo y de nuestra mente en tanto instancia cognitiva que reconoce dichas *presencias*. El singular «empirismo» que está latente en toda esta discusión lleva a Spinoza a afirmar —sobre el trasfondo ontológico de la substancia infinita— que el efecto que produce un cuerpo exterior sobre el nuestro (afección) puede entenderse como una huella o «vestigio» que dicho cuerpo externo genera o imprime sobre nuestra corporeidad; y dado que todo lo que acaece u ocurre «en el objeto de la idea que constituye la mente humana» es *percibido* por ésta última, el vestigio del cuerpo externo da lugar a una «idea» que no es otra cosa sino una imagen. El famoso *exemplar* al que el filósofo holandés recurre para ilustrar esto último resulta por demás esclarecedor: al mirar el sol —señala Spinoza— lo imaginamos —es decir: lo consideramos en tanto *presente*— a una distancia mucho menor de la realmente tiene respecto a nosotros, lo cual no supone error alguno sino en la medida en que ignoramos su verdadera distancia y la causa de que lo imaginemos de tal manera. La diferencia que habría entre quien conoce la verdadera distancia del sol así como el mecanismo perceptual que nos hace imaginarlo más cerca de lo que realmente está y quien carece de tales conocimientos reside no en la imagen como tal, sino en la *interpretación* de la misma. Esto es sumamente relevante: tanto el ignaro como el sabio poseerían la misma imagen, pero la *significación* de la misma sería distinta en uno y otro caso. Más allá de las problemáticas exegéticas que esto supone, lo que nos interesa destacar aquí es el hiato que se establece entre *conocimiento adecuado* e imaginación. Cesura conceptual que sin embargo no es infranqueable toda vez que si el *intellectus* interviene puede reconducir la «idea imaginativa» a sus procesos causales generativos así como identificar la *comunidad* de la cual las cosas —entes formales: incluidas las ideas imaginativas— participan. Se trata, dicho brevemente, del paso del «primer género de conocimiento» o «conocimiento imaginativo» al «segundo género de conocimiento» o conocimiento racional, el cual procede precisamente a través de «naciones

⁷²⁴ E4PIEsc.

comunes», mismas que fungen, de acuerdo a Spinoza, como «fundamentos de nuestro raciocinio».⁷²⁵ Ahora bien, antes de emprender una discusión respecto a esto último es importante dar cuenta que la «perplejidad» de la que habla Spinoza en el escolio de la proposición XI de esta *pars secunda* de la *Ética* al referirse a la relación entre Dios y la *mens* humana está plenamente justificada en virtud de las dificultades conceptuales que la teoría de lo inadecuado suscita. A lo largo de este apartado hemos intentado mostrar cómo la comprensión de las ideas inadecuadas o del conocimiento inadecuado en Spinoza obedece al mismo principio de legibilidad e inteligibilidad que el resto de las cosas; no hay ninguna «ruptura» en el pleno de lo ente que supusiese «positividad» alguna respecto a la falsedad, es por esto que el filósofo holandés puede sostener que «la falsedad no puede consistir en una privación absoluta [de conocimiento]».⁷²⁶ En consonancia con lo que hemos denominado como una *ontología de la positividad*, las ideas inadecuadas no poseen para Spinoza ningún rasgo «positivo» como condición de su carácter falso o equívoco; pero tampoco lo contrario es cierto: la falsedad implícita en la inadecuación no supone una privación (léase: vacuidad ontológica) absoluta. Es por esto que Spinoza insiste en denominar «conocimiento» a lo que las ideas inadecuadas «revelan» o indican, si bien se trata, por supuesto, de un conocimiento que no alcanza a expresar ni la *potentia* de inteligir humana ni la causa próxima de las cosas. La «perplejidad» —decíamos— está plenamente justificada por lo que respecta a mostrar la inteligibilidad de las ideas inadecuadas. Pero esto mismo podría argüirse respecto a la *adecuación*. Como se señala en el escolio mencionado, si Dios no constituye *exclusivamente* la naturaleza de la mente, ésta no tendrá sino percepciones mutiladas, parciales, confusas; por contraste, en tanto constituye la naturaleza de la mente humana podemos suponer que ésta puede alcanzar el conocimiento adecuado de las cosas. Que Dios no constituya *exclusivamente* la mente humana no quiere decir, ni mucho menos, que Dios —el Ser absolutamente infinito— se «agote» en la mente humana (despropósito que no tiene cabida alguna en el spinozismo). Los matices aquí también son imprescindibles: en *lenguaje spinoziano* la mente-idea humana es un modo de pensar que *explica* la esencia divina de una cierta y determinada manera, en este sentido

⁷²⁵ E2PXLEscI.

⁷²⁶ E2XXXVDem.

Dios «constituye la esencia de la mente humana».⁷²⁷ Pero decir que Dios «constituye la esencia de la mente humana» no significa que la *mens* humana —modo singular finito— se identifique ontológicamente con Dios; quiere decir antes bien que Dios «tiene» la idea que somos —en tanto *mens*— y que, por lo tanto, las ideas que tenemos no son sino adecuadas. La exigencia del discurso de la inmanencia se hace patente aquí toda vez que *no se trata de dos planos* —ideas en nosotros e ideas en Dios—: sólo hay un orden de ideas que siempre son en Dios y que sólo en tanto la *mens* humana *participa activamente* de la *potentia* de pensar divina logra formar las ideas adecuadas correspondientes.

Con esto queda plenamente establecido que tanto el orden de lo inadecuado como el registro de la adecuación son totalmente consistentes con el principio de inteligibilidad que es el Ser absolutamente infinito: si esto resulta mucho más claro respecto a las ideas adecuadas que por lo que respecta a las inadecuadas es debido precisamente a que en aquéllas se expresa activa y explícitamente el rango de inteligibilidad que lo adecuado supone. «Construir una idea adecuada —escribe Antonio Negri en una fórmula por demás afortunada— significa hacer hablar al ser».⁷²⁸ Idea adecuada: recreación ideal u objetiva de lo que acaece formalmente, es decir, conocimiento «mediante el cual la mente percibe las cosas por sus primeras causas, y que es el mismo en todos los hombres».⁷²⁹ Es precisamente de aquí que surge la conceptualización de las denominadas «naciones comunes», las cuales son presentadas por Spinoza, en primera instancia, en términos de concordancia estructural entre nuestra corporeidad con algunos cuerpos exteriores: «De aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de ellos, habrá también en la mente una idea adecuada».⁷³⁰ Lo *común* referido a nuestro cuerpo y a los cuerpos exteriores no es en última instancia sino la Extensión misma, así como el movimiento y el reposo en cuanto condiciones modales de todo cuerpo singular. De una manera mucho más específica puede pensarse en relaciones estructurales más o menos «genéricas» de las cuales participa nuestro cuerpo y algunos cuerpos exteriores, relaciones que convienen o no con nuestra corporeidad. Al límite, sin embargo,

⁷²⁷ E2PXICor.

⁷²⁸ Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, p. 75.

⁷²⁹ E2PXXVIIIesc.

⁷³⁰ E2PXXXIX

es la Naturaleza entera concebida bajo el atributo Extenso lo que está en juego en las primeras nociones comunes que formamos en tanto modos psicofísicos. Las nociones comunes, en este sentido, pueden interpretarse como condiciones de inteligibilidad: nos parece que el esfuerzo de Spinoza en la *Ética* por identificar el conocimiento de segundo género o conocimiento racional con las nociones comunes tiene el propósito de «superar» e ir más allá del ámbito de lo inadecuado a partir de un orden de relaciones estructurales legítimamente inteligibles. No es baladí por ello que las nociones comunes se digan —en una primera instancia— respecto del cuerpo o de lo corpóreo. Esto permite enfatizar el carácter inteligible de las relaciones entre los cuerpos, así como acentuar los distintos grados de generalidad que se dan en dichas relaciones. No debe olvidarse, a este respecto, que el propio Spinoza señala que el interés último que precede y condiciona la conceptualización de las nociones comunes consiste en mostrar «qué es lo que separa a la mente humana de las demás y en qué las aventaja, [para lo cual] es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano». ⁷³¹

Ahora bien, una nota relevante a destacar en esta comprensión spinoziana de las nociones comunes es que éstas son siempre ideas adecuadas las cuales, en tanto tales, pertenecen al segundo género de conocimiento o conocimiento racional. Y si bien las *nociones comunes* son *prima facie* conceptos generales que se aplican a la Naturaleza comprendida ésta bajo el atributo de la Extensión —siendo más o menos «universales» según sea su nivel de con-formidad con nuestro cuerpo—, en un segundo nivel dichas nociones comunes tienen que ver con la *existencia en acto* de nuestra mente, de nuestro cuerpo y de los cuerpos exteriores. Al respecto debe tenerse en cuenta que si bien la imaginación opera siempre, en su «automatismo», hacia la consideración de las cosas singulares en términos de «presencia», ⁷³² su propio carácter fluctuante le impide *dar razón* respecto a la estabilidad o permanencia de sus objetos. Frente a esto, el conocimiento de segundo género o conocimiento racional otorga efectivamente la *certeza* de la *existencia en acto* de la *mens* humana, de su cuerpo y de los cuerpos exteriores, lo cual conduce, de acuerdo a lo señalado en la demostración de la proposición XLVII de la *pars secunda* de la

⁷³¹ E2PXIII^{Esc}.

⁷³² Como escribe Deleuze: «La imaginación, según su propia ley, comienza siempre por afirmar la presencia de su objeto». G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 289.

Ética, al «conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios». ⁷³³ Que esto sea así se explica en función de la caracterización de la razón que Spinoza propone: «Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad [*De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere*]. ⁷³⁴ **Nos parece que lo señalado en este corolario no es sólo, como hemos mencionado, una caracterización de la razón, sino a la vez un diagnóstico de la misma.** La razón, en su expresión más propia, no puede sino considerar las cosas ya en términos de eternidad, ya en términos de necesidad. Ante la *fluctuatio* imaginativa, la razón es en primera instancia estabilidad, permanencia, consistencia. Es por esto que Spinoza puede sostener: «concebir las cosas desde la perspectiva de la eternidad significa entenderlas en cuanto que concebidas como entes reales en virtud de la esencia de Dios». ⁷³⁵ De este modo, la *existencia en acto* de cualquier ente, en cuanto noción común, conduce inexorablemente al conocimiento adecuado de Dios. ⁷³⁶ Ahora bien, es importante hacer notar que para Spinoza las nociones comunes «no constituyen la esencia de ninguna cosa singular», ⁷³⁷ y esto es así porque dichas nociones se refieren siempre a aquello que es compartido por distintos entes singulares. Dicho brevemente: el conocimiento de segundo género o conocimiento racional nos permite conocer *relaciones estructurales*, pero no la «esencia íntima de las cosas». ⁷³⁸ Pese a esto, las nociones comunes son ideas adecuadas y se explican por nuestra capacidad o *potentia* intelectual (co-extensiva a toda *mens* humana). ⁷³⁹ Por contraste, la inadecuación

⁷³³ E2PXLVIIDem.

⁷³⁴ E2PXLIVCor.II.

⁷³⁵ E5PXXXDem.

⁷³⁶ En última instancia, no hay idea adecuada que no exprese, por sí misma, la esencia eterna e infinita de Dios. Esto, por supuesto, no ocurre en el caso del conocimiento inadecuado o conocimiento de primer género. En efecto, las ideas inadecuadas no *explicitan* nuestra *potentia* de pensar o conocer y, en esa medida, no expresan el conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.

⁷³⁷ E2PXXXVII

⁷³⁸ Si las nociones comunes «no constituyen la esencia de ninguna cosa singular» [E2PXXXVII] se entiende que sólo el conocimiento de tercer género o conocimiento intuitivo podrá alcanzar dichas esencias. Las nociones comunes están siempre referidas a relaciones estructurales. El filósofo italiano Vittorio Morfino ha argumentado a favor de esta comprensión de las nociones comunes afirmando que es a través de ellas que es factible hablar de una «ontología de la relación». Cfr. Vittorio Morfino, *Relación y contingencia*, Encuentro, Córdoba, 2010. p. 40.

⁷³⁹ Una lectura precipitada de la *pars secunda* de la *Ética* se vería instada a reconocer en la idea de Dios una «noción común» de máxima generalidad, pero nos parece que tal interpretación no es del todo consistente con la posición propiamente spinoziana: no sólo porque en el *Tratado Teológico-Político* se señale que las nociones comunes son prioritarias —en términos epistémicos— para alcanzar el conocimiento adecuado de la existencia de Dios [*TTP*, VI], sino sobre todo porque el carácter inteligible de las nociones comunes depende

—lo hemos visto— es profundamente *privativa* respecto a la mente singular de alguien. Pero esto último no supone que en Dios —considerado en términos de su infinitud— *se de* inadecuación alguna (en cuanto referidas a Dios todas las ideas son adecuadas y verdaderas). Si lo «inadecuado» tiene lugar dentro del plano de inteligibilidad que es la substancia infinita esto no quiere decir otra cosa sino que Dios *no se explica* exclusivamente por la mente humana; esto es: en el registro de lo inadecuado la mente no participa unívocamente de la *potentia* de pensar divina. Y, sin embargo, no por ello la inadecuación deja de ser inteligible. Pero dicha inteligibilidad supone ya la perspectiva filosófica y conceptual que conduce el mecanismo perceptual que da lugar a lo inadecuado a su *origen* ontogenético.

4.5 Razón y afectividad

Se ha insistido —en diversos contextos— que la filosofía de Spinoza cancela cualquier tipo de jerarquización ontológica, siendo la substancia infinita, los atributos y los modos equidistantes y metafísicamente «neutrales».⁷⁴⁰ La rigurosa inmanencia que defiende el filósofo holandés sería el núcleo de sentido de esta ontología antijerárquica. Esta tesis, empero, admite y exige matizaciones. Que la substancia y los modos sean —en el fondo— formalmente lo Mismo, que los atributos sean isonómicos y que toda *cosa* (singular finita) sea estructuralmente isomórfica con el resto de las cosas no impide a Spinoza defender, en el escolio de la proposición XIII de la *pars secunda* de la *Ética*, que la «mente humana» supone una singularidad específica toda vez que las «ideas difieren entre sí como los objetos mismos, y que una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra».⁷⁴¹ Antes de discutir el argumento basado en «grados de realidad», es importante dar cuenta que en el contexto discursivo del *De Natura et origine mentis* Spinoza habla de la relación mente-

ontológicamente de ese fondo último de inteligibilidad que no es otro sino la substancia absolutamente infinita. Las nociones comunes —siendo ideas adecuadas— nos conducen hacia el conocimiento adecuado de Dios, pero éste último —su idea— no es una «noción común». Un argumento por reducción al absurdo podría mostrar efectivamente que siendo las nociones comunes los «fundamentos de nuestro raciocinio» y siendo además «nociones simplísimas» [*TTP*, VI] no puede convenir ni homologarse con la idea infinita de Dios. El absurdo consistiría en convertir un criterio epistémico (nociones comunes) en una condición ontológica (Dios).

⁷⁴⁰ Cfr. Luciano Espinoza Rubio, «Sobre razón y naturaleza en Spinoza», p. 4.

⁷⁴¹ E2PXIII^{Esc}.

cuerpo referida exclusivamente al ámbito de lo humano lo cual, empero, no significa que esta tesis no sea co-extensiva a todo modo singular finito. Es por esto que Spinoza puede afirmar que la relación ser-formal/ser-objetivo es del «del todo común y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos».⁷⁴² Pese a lo cual, como ya señalábamos, en el caso del modo singular finito que somos se da una especificidad en virtud del grado de realidad o *consistencia ontológica* que posee el «objeto» —el cuerpo humano mismo— que «corresponde» a la idea/*mens* que somos. Esta última tesis es por demás significativa: los modos humanos suponen un estatuto ontológico más alto que el resto de los modos singulares finitos en virtud de esa «mayor realidad» que poseemos en tanto estructura psicofísica. El argumento que procede en términos de «grados de realidad» —lo que bien podría traducirse como *consistencia ontológica*— no deja sin embargo de resultar problemático. Esto es sobre todo evidente en el prefacio a la *pars quarta* de la *Ética* donde Spinoza sostiene que «la perfección e imperfección son sólo, en realidad, modos de pensar, es decir, nociones que solemos imaginar a partir de la comparación entre sí de individuos de la misma especie o género».⁷⁴³ ¿Cómo conciliar esta tesis con la definición VI de la *pars secunda* donde se afirma explícitamente: «Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*»?⁷⁴⁴ La respuesta de Spinoza no deja de causar sorpresa: es debido a que reducimos a todos los individuos bajo el género de «ser» que nos vemos autorizados a compararlos entre sí y es en función de dicha comparación —ya sea que los individuos correspondientes posean mayor o menor *entidad* o *consistencia ontológica*— que podemos calificarlos de más o menos perfectos. Dicho escuetamente: a mayor realidad mayor perfección y a menor realidad mayor imperfección. Pero debe notarse que se trata de un ejercicio comparativo que *nosotros* llevamos a cabo: desde la perspectiva global de la Naturaleza todos y cada uno los individuos expresan «de cierta y determinada manera» a la substancia infinita. Decimos que esta respuesta llega a sorprender en la medida en la mayor o menor *enticidad* de la cosas parecería ser remitida en última instancia a una posición «perspectivista» y no a una condición ínsita a las cosas mismas. Pero si esto último fuese el

⁷⁴² E2PXIII^{Esc}. Escribe Spinoza: «De cada cosa hay en Dios necesariamente una idea, de la cual Dios es causa del mismo modo que lo es de la idea del cuerpo humano y, por ello, todo cuanto hemos dicho acerca de la idea del cuerpo humano debe decirse necesariamente acerca de la idea de cualquier cosa». [E2PXIII^{Esc}.]

⁷⁴³ E4^{Pref}.

⁷⁴⁴ E2^{DefVI}

caso Spinoza se vería comprometido —en función de la identificación entre esencia y *potentia* en Dios y en los modos singulares finitos— a defender alguna forma de «emanantismo» y, por lo tanto, la propuesta ontológica spinoziana conduciría a asumir la «degradación» de lo ente en función de las intermediaciones entre la *natura naturans* y la *natura naturata*. ¿Pero esto no contradice la tesis de la *positividad* y *univocidad* de lo ente en tanto que expresión de la naturaleza divina? Expuesto en términos mucho más específicos: si se acepta que «la naturaleza incurre en culpa» —como escribe enfáticamente Spinoza en el prefacio a la *pars quarta* de la *Ética*— entonces ésta comportaría, en algún punto, un rango deficitario y minusvalorado en términos ontológicos. El dilema es manifiesto: o bien se acepta que el ente singular finito —existente en acto— posee *per se* un mayor o menor grado de perfección y de realidad o bien se asume la posición perspectivista —*humana demasiado humana*— en virtud de la cual se cualifica a lo ente en tanto afecta a nuestra mente con un mayor o menor grado de intensidad. ¿Pero es este un verdadero dilema? Nos parece que una posible respuesta a estas interrogantes debe tomar en cuenta en primera instancia que si bien Spinoza defiende que la perfección e imperfección son «modos de pensar» y no rasgos positivos de lo ente, esto sólo tiene sentido desde la perspectiva del modo humano; desde el punto de vista de la Naturaleza tomada como un todo o considerada en términos absolutos toda cosa singular se iguala en función de su esfuerzo por perseverar en su ser. Un importantísimo pasaje del *Tratado Teológico-Político* lo ha dejado en claro:

Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes comen a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, *absolutamente considerada*, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que

cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actuar tal y como está determinado por naturaleza.⁷⁴⁵

Este extenso pasaje que hemos transcrito revela, sin ambigüedad alguna, esa positividad de lo ente y la universal afirmación de toda cosa singular finita en tanto rasgos constitutivos de «lo que es» en la ontología spinoziana. Positividad y afirmación que se concentran en la célebre teoría del *conatus*. De acuerdo a la formulación de la proposición VI de la *pars tertia* de la *Ética*: «Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser [*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*]». ⁷⁴⁶ En virtud de que cada cosa singular finita es un modo que expresa o manifiesta la *potentia* de Dios, y dado que Dios es positividad absoluta, toda cosa singular se esfuerza por conservarse y perseverar en su ser siendo este *conatus* indiscernible de la cosa misma.⁷⁴⁷ Dicho en otros términos: lo ente singular *es* en primera instancia ese esfuerzo por perseverarse y por lo tanto no comporta en sí mismo nada que pueda excluirlo de la existencia. La **afirmación** de la existencia ínsita a la substancia infinita se transforma en autoafirmación en las cosas singulares finitas. El famoso *conatus* spinoziano no se reduce así a un mero movimiento físico inercial trasladado a un plano ontológico y metafísico, antes bien se trata de un esfuerzo que comporta variabilidad y que, en el límite, es manifestación autoafirmativa que se opone a todo aquello que pueda destruirla o cancelarla. Lo ente —todo ente— es positividad, afirmación, esfuerzo. Spinoza insiste en diversos contextos que las cosas singulares finitas no sólo expresan *afirmativamente* la existencia, sino que también tienen de manera insoslayable un componente activo u operante. Afirmación y acción son así rasgos ontológicos de todo ente singular.

De este modo el *conatus*, el esfuerzo por perseverar en su ser no es un rasgo

⁷⁴⁵ *TTP*, XVI

⁷⁴⁶ E3PVI

⁷⁴⁷ Ya desde *Cogitata metaphysica*, Spinoza —en el contexto de su crítica al «bien» y al «mal» como entidades positivas— ha reprochado a quienes distinguen entre «la cosa misma y el conato de conservarse» de la misma. *CM*, I, VI

accesorio u secundario de lo ente, sino que, por el contrario, es constitutivo de éste; forma parte de la esencia de «lo que es». Posee así una dimensión estructural y definitoria, y no meramente anecdótica: *esse est operari*. Es por esto que Spinoza puede sostener que «el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma [*Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*]». ⁷⁴⁸ De acuerdo con esto, se da una relación indiscernible ya no sólo entre el *conatus* y la cosa misma, sino entre el *conatus*, la cosa misma y su esencia actual [*actualem essentiam*]: «El esfuerzo por conversarse es la esencia misma de la cosa». ⁷⁴⁹ Ahora bien, la relación estructural entre *esencia* y *cosa* ha sido puesta de manifiesto ya en la definición II de la *pars secunda* de la *Ética*: «Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ser ni concebirse [*Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest*]». ⁷⁵⁰ Esta imbricación entre *cosa* y *esencia* —a nuestro parecer— desdice la posición ciertamente platonizante o «neoplatonizante» que podemos encontrar, por ejemplo, en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*; si en esta última obra se habla de que la *essentiam* sólo puede ser «reclamada a las cosas fijas y eternas», ⁷⁵¹ en la *Ética* se avanza hacia una comprensión de la *essentiam* en términos tales que ésta no puede pensarse desligada de la cosa misma en tanto existente en el plano de la duración. Tanto la definición II que hemos citado como el escolio de la proposición X de esta misma parte de la *Ética* enfatizan esta comprensión de la relación entre *essentiam* y *res*, entre *cosa* y *esencia*. ⁷⁵² La *potentia* de todo modo singular finito se identifica en el fondo con la autoafirmación de su esencia en el plano de la duración. ¿No es esto una indicación de la revocación de toda posición platonizante dentro del pensamiento de Spinoza? Dentro de la literatura especializada ha sido quizás Bernard Rousset quien con

⁷⁴⁸ E3PVII

⁷⁴⁹ E4PXXIIDem.

⁷⁵⁰ E2Def.II.

⁷⁵¹ *TIE*, [101]

⁷⁵² En el escolio de la proposición X de la *pars secunda* de la *Ética* podemos leer: «Constituye necesariamente la esencia de una cosa aquello dado lo cual se da la cosa, y suprimido lo cual la cosa no se da. O sea, aquello que sin lo cual la cosa —y viceversa, aquello que sin la cosa— no puede ser ni concebirse».

mayor énfasis ha insistido en este antiplatonismo spinoziano: «La esencia no es otro ser, que podría gozar de una existencia necesaria inmutable por oposición al ser contingente y perecedero, sino que es la definición misma del ser en cuestión, aunque sea contingente y perecedero»;⁷⁵³ en un tenor similar se pronuncia el filósofo español Pedro Lomba: «Toda esencia se halla precedida y constituida por la realidad y operatividad de un campo material de potencias que condiciona y posibilita la emergencia de toda cosa, siendo dicha esencia actualizada o disuelta según lo sea la cosa de la cual es esencia. Por tanto, la esencia de toda cosa singular queda pertinazmente adherida a su carácter de singularidad».⁷⁵⁴ En este sentido, pensar la inmanencia en su radicalidad exige no separar un orden de esencias y un orden de existencias en términos metafísicos; si Dios produce «necesariamente infinitas cosas de infinitos modos» que «caen» bajo el entendimiento infinito —es decir, cosas irreductiblemente inteligibles— entonces estos *infinitis modis* son sólo distinguibles en términos de esencia/definición por un lado, y existencia por el otro, *desde la perspectiva de la finitud*. Por el contrario, asumiendo la posición absoluta de Dios dicha distinción no tiene mayor sentido: esencia y existencia son correlativos —lo cual, por supuesto, no significa que la esencia de las cosas singulares implique su existencia. Dicha correlación tiene que ver con lo que, en otro contexto, Spinoza denomina como «simultaneidad» del *esse formale* y del *esse objetivum*.⁷⁵⁵

⁷⁵³ B. Rousset, *La perspective finale de l'Étique et le problème de la cohérence du spinozisme*, p. 29.

⁷⁵⁴ Cfr. Pedro Lomba, «De afectos y preceptos: Espinoza y lo político», en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n° 16, Madrid, UNED, 2002. p. 213. También Vittorio Morfino señala algo similar: «No es exagerado decir que la relación esencia-existencia se ha invertido [en la *Ética*] respecto al *TIE*: la esencia de las cosas reside ahora en el hecho complejo de las relaciones y de las circunstancias que han producido esta existencia: en otras palabras, la esencia de una cosa es concebible sólo *post festum*, es decir, únicamente a partir del hecho de su existencia o, más precisamente, a partir de su potencia de actuar que nos revela su auténtica “interioridad”». Cfr. Vittorio Morfino, *El tiempo de la multitud*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2014. p. 28.

⁷⁵⁵ Una objeción podría esgrimirse en contra de esta apuesta interpretativa: Spinoza sostiene —como hemos visto— que las ideas o el ser-objetivo de las cosas singulares no existentes «deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios»; si esto es así, podría argüirse una existencia de las ideas separada de las cosas *todavía o ya no existentes*; frente a esto debe notarse que Spinoza no dice que las ideas de las cosas singulares no existentes *existen* a su vez en Dios en tanto infinito, lo que señala es que es en la idea de Dios donde están comprendidas todas las ideas —ya sea que sus ideados existan formalmente o no. Esto abre la posibilidad de interpretar la posición spinoziana en términos tales que sea en ese modo de pensar singular finito que es la mente humana donde tengan lugar efectivamente las ideas de las cosas singulares no existentes. Esto no desdice el hecho de que tales ideas se den en Dios, puesto la que la *mens* humana es expresión —singular y finita— de la esencia divina o de la substancia infinita y eterna. Como escribe Zourabichvili: «Al igual que la cosa no se desdobra en dos entidades según que exista o no exista, no hay doble existencia de la idea; hay solamente [...] la posibilidad para un espíritu finito de formar la idea de una cosa no existente». Cfr. F. Zourabichvili, *op. cit.*, p. 115.

Ahora, desde esta perspectiva, se entiende con mayor claridad que «el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser» no sea nada distinto de la esencia actual de la cosa misma: cada ser-tal, cada cualificación de lo ente es ante todo afirmación, positividad, *potentia* de existir que es a la vez fuerza de existir: *potentia existendi*; *vis existendi*. Como señala acertadamente Diego Tatián: «existir no es el ejercicio de una potencia sino una potencia sin más, en su plenitud y su colmo: *enérgeia*. Puro acto de existir que requiere pensar la actualidad como actividad, la manifestación como producción —de cosas, ideas, acontecimientos, situaciones». ⁷⁵⁶ Es precisamente esta *vis existendi* la que se expresa en el *conatus* que cada cosa singular comporta; en este sentido el *conatus* es co-extensivo a todo ente singular finito. Este *conatus* se empata así con el derecho natural [*iure naturali*] que cada cosa singular posee en tanto expresión de la naturaleza divina. Por esto Spinoza puede sostener que «En esto, no reconozco ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás, que ignoran la verdadera razón, ni entre los tontos, los locos y los sensatos. Porque todo lo que una cosa hace en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho, puesto que obra tal como está determinada por la naturaleza y no puede obrar de otro modo». ⁷⁵⁷ Si esto es así se entiende con mayor claridad que para Spinoza la «perfección» e «imperfeción» sean sólo *modi cogitandi* y no *etiam positivum*. En efecto, frente a la perspectiva de la Naturaleza considerada en términos absolutos, el pasaje de la *Ética* donde Spinoza propone considerar «perfección» e «imperfeción» como *modi cogitandi* está antecedido por una caracterización «fenomenológica» de la manera habitual en la que hacemos uso de dichos vocablos. De manera específica Spinoza argumenta que tales nociones no son sino proyecciones imaginativas —y, por tanto, antropomórficas— a través de las cuales valoramos a los entes naturales según se ajusten o no a la imagen que consideramos como *exemplar* o modelo. Y, sin embargo, en un sentido mucho más profundo, «perfección» e «imperfeción» indican y *significan* el grado de *consistencia ontológica* de lo ente singular en tanto aumenta o disminuye su potencia de obrar. Un ente o cosa singular será así más o menos «perfecto» en tanto transite a un aumento o disminución de su *potentia* de existir y de actuar. En breve: lo *perfecto* e *imperfecto* no se dirá —una vez operado el

⁷⁵⁶ Diego Tatián, *Baruch*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2012. p. 17.

⁷⁵⁷ *TTP*, XVI

desplazamiento discursivo que Spinoza propone— de lo ente que se acerque o se aleje de algún presunto modelo o paradigma, sino de la cosa singular que exprese mayor o menor *potentia* en función del efectivo despliegue de la misma.

Ahora bien, es este trasfondo ontológico el que precede a la caracterización del *conatus* referido al modo humano: «La mente, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo».⁷⁵⁸ Si bien en la formulación de esta proposición Spinoza habla expresamente de la *mens* humana, en escolio de la misma se especifica que en tanto referido al cuerpo y a la mente a la vez, el esfuerzo por perseverar en su ser propio del modo humano no es otra cosa sino *appetitus*, mismo que es elevado al rango de esencia del hombre: «[el *appetitus*] no es otra cosa que la esencia misma del hombre».⁷⁵⁹ Si en la *pars secunda* de la *Ética* la «esencia» del modo humano había sido remitida a su constitución psicofísica, en tanto cosa singular que participa de la Extensión y del Pensamiento, en el contexto de la *pars tertia* Spinoza avanza hacia una caracterización ontológica de lo humano en términos del *conatus* hecho consciente, es decir, como *cupiditas*: «el deseo es el apetito acompañado de la consciencia del mismo [*cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia*]». Despojado de todo componente teleológico y finalista, lo «esencial» del modo singular finito que somos es así apetencia, tendencia, esfuerzo, deseo: *forma hominis*. Respecto a esta caracterización habría que tomar en cuenta que el rasgo diferencial de la consciencia correspondiente al *conatus* humano no implica necesariamente conocimiento adecuado.

Más aún: el estatuto originario en el cual dicho *conatus* se expresa se da en el marco de la inadecuación, es decir, del *mundus imaginabilis*. Es por esto que la *pars tertia* de la *Ética* admite interpretarse —al menos hasta la proposición LVII de la misma— como una «descripción fenomenológica» de la praxis humana sostenida por lo que sugerimos denominar aquí como «automatismo de la imaginación», es decir, ese mecanismo a través del cual se gesta la *temporeidad* en términos de memoria, presente y expectativa de futuro. En efecto, frente a la comprensión —y diagnóstico— de la razón en tanto instancia que «percibe las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad [*De natura rationis est res sub*

758

E3PIX

759

E3PIXEsc.

quadam aeternitatis specie percipere]], la imaginación instauro el registro de las relaciones temporales propiamente dichas, siendo el mecanismo de los afectos [*affectus*] lo que dota de sentido a su automatismo.⁷⁶⁰ Sin pretensiones de exhaustividad, la comprensión spinoziana de lo que nos hemos propuesto denominar aquí como «automatismo de la imaginación» se funda en primera instancia en los distintos encuentros o *concursum* que, según el orden común de la naturaleza, tienen lugar entre nuestro cuerpo y los cuerpos exteriores: «La idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a tiempo, la del cuerpo exterior».⁷⁶¹ Esto significa que en el trato o comercio que tenemos con otros cuerpos está implicada tanto la naturaleza de nuestro propio cuerpo como la naturaleza del cuerpo externo; pero, como hemos visto, esta «implicación» no significa en ningún caso conocimiento adecuado ni de nuestro cuerpo ni del cuerpo exterior. Más aún, como escribe Spinoza en el corolario a la proposición que estamos comentando: «las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores».⁷⁶² Lo señalado en este pasaje es por demás relevante: el encuentro entre nuestro cuerpo y los cuerpos exteriores «implican» —siempre entre comillas— las respectivas naturalezas de unos y otros, pero sobre todo indican el estatuto de nuestra propia corporeidad. En el postulado II de la *pars tertia* de las *Ética* Spinoza identifica lo imaginativo con las «impresiones o huellas de los objetos» enfatizando, sin ambigüedades, el rasgo corpóreo ínsito al automatismo imaginativo. Este «automatismo» es tal que el filósofo holandés llega —en un argumento fundado *a posteriori*— a afirmar que la mente —frente al prejuicio habitual— es condicionada a pensar en un mismo objeto en la medida en que el cuerpo sea más o menos

⁷⁶⁰ Vale la pena tomar en cuenta aquí que el automatismo de la imaginación tiene su sede en la comprensión legaliforme de la Naturaleza: «Nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, la eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza». [E3Pref.] Es por esto que, como veremos, al precisar que tratará los *afectos* «como si fueran cuestión de líneas, superficies o cuerpos», Spinoza está apuntando sin ambigüedades a la inteligibilidad intrínseca propia del universo afectivo. Tal es en última instancia el sentido del «orden geométrico».

⁷⁶¹ E2PXVI

⁷⁶² E2PXVICor. II.

excitado «por la imagen de tal o cual objeto».⁷⁶³ Y es aquí donde empieza a gestarse el *mundus imaginabilis*: «Si el cuerpo humano experimenta una afección que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, la mente humana considerará dicho cuerpo exterior como existente en acto [*actu existens*], o como algo que le está presente, hasta que el cuerpo experimente una afección que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo».⁷⁶⁴ Esta proposición es por demás reveladora para toda comprensión de lo *imaginario* en Spinoza: lo que constituye en primera instancia a la imaginación es precisamente considerar los cuerpos exteriores como «existentes en acto» o como «presentes»; nótese que no se trata de la intelección de la presencia (lo cual supondría la actividad de la mente), sino de la *representación* imaginativa (y profundamente pasiva) que en su automatismo da lugar a considerar las cosas como si estuviesen «presentes»: «llamaremos “imágenes” de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representen los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas».⁷⁶⁵ La imaginación es pues meramente representativa (en un sentido pasivo) frente al intelecto que, tal y como vimos antes refiriéndonos al *Tratado de la reforma del entendimiento*, es activo y en tanto tal re-creativo. En este sentido, la imaginación tiene una primera vinculación con lo temporal en tanto se refiere al presente o a lo presente; dicho en otros términos: la imaginación, en tanto *representativa*, se ve instada a traer a la presencia a los cuerpos exteriores al escenario que ella misma fragua en virtud de las afecciones corporales correspondientes. Bien podría hablarse, en este contexto, de teatralidad imaginativa. ¿Se adivina ya el profundo barroquismo spinoziano?

Ahora bien, considerar los cuerpos exteriores en términos de *presencia*, literalmente *traerlos a la presencia* en el espectro imaginativo es parte del automatismo de la imaginación, automatismo que es solidario con una *trama narrativa* fundada en el encuentro (conveniente o inconveniente) de nuestra corporeidad con otros cuerpos (humanos o no). Esto es lo que señala Spinoza en la proposición XVIII de la segunda parte de la *Ética*: «Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde la mente imagine a uno de ellos, recordará inmediatamente

⁷⁶³E3PIIEsc.

⁷⁶⁴E2PXVII

⁷⁶⁵E2PXVIIIesc.

también a los otros». ⁷⁶⁶ El empleo de las fórmulas temporales en esta proposición no es baladí: frente al binomio imaginación/presencia, Spinoza emplaza conceptualmente el *recuerdo* [*recordabitur*] como recurso imaginativo que permite, una vez más, traer a la presencia «los cuerpos exteriores [...] aunque los tales no existan ni estén presentes». ⁷⁶⁷ Para la explicación causal fisiológica o, mejor aún, psicofisiológica de este proceso, el filósofo holandés recurre a la noción de «vestigio [*vestigii*]», la cual admite ser interpretada en términos de *huella* o *signo* que imprime un cuerpo exterior sobre el nuestro en los encuentros que tienen lugar según «el orden común de la naturaleza». ⁷⁶⁸ Por supuesto que esta «fortuita presentación de las cosas» ⁷⁶⁹ de la que habla Spinoza en el escolio a la proposición XXIX de la segunda parte de la *Ética* debe entenderse en el estricto sentido de su significación epistémica fundada en la perspectiva humana puesto que, desde la perspectiva divina, no cabría hablar en ningún caso de *fortuito occursu*. Pues bien, es precisamente en función de estos encuentros fortuitos o azarosos de nuestro cuerpo con los cuerpos exteriores que se gesta la *memoria*, la cual es definida por Spinoza como «cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en la mente según el orden y concatenación [*ordinem et concatenationem*] de las afecciones del cuerpo humano». De acuerdo con esto, las ideas de las afecciones por las que es afectado el cuerpo humano ⁷⁷⁰ *producen* cierta *concatenación* en la mente que depende, en última instancia, del azar de los encuentros. Es por esto que el filósofo holandés insiste en que la *memoria* —así entendida— no es otra cosa sino «sólo una concatenación de aquellas ideas que *implican* la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y no de aquellas ideas que *explican* la naturaleza de esas mismas cosas». ⁷⁷¹ Las ideas de las afecciones que con-figuran la memoria son por eso huellas, signos o vestigios imaginativos que *implican* la naturaleza de los cuerpos exteriores pero que no alcanzan a otorgar explicaciones *stricto sensu* de los mismos; esto último supondría,

⁷⁶⁶ EIPXVIII Dem.

⁷⁶⁷ E2PXXVII Cor.

⁷⁶⁸ E2PXXIX Cor.

⁷⁶⁹ E2PXXIX Esc.

⁷⁷⁰ «Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores» (E2Post.III). «El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras» ((E2Post.VI).

⁷⁷¹ E2PXXVIII Esc.

como puede preverse, la actividad intelectual en tanto instancia capaz de formar conceptos e ideas adecuadas.

Más allá de esto, lo que nos interesa destacar aquí es que el tejido temporal referido al pasado depende, para su conformación, del papel de la *potentia imaginandi* la cual elabora, como ya señalábamos líneas arriba, una trama narrativa que será *distinta* en cada modo humano concreto. A diferencia de la *concatenatio* que el entendimiento reproduce (*concatenatio* que es la misma para todos), la trama imaginativa que cada uno recrea no puede ser sino irreductiblemente singular (lo cual, dicho entre paréntesis, podría contribuir a formular, desde el spinozismo, una teoría de lo idiosincrático respecto a los modos singulares finitos que somos). En breve: memoria e imaginación son conceptos solidarios que no sólo permiten esclarecer ese modo del tiempo que es el pasado, sino también posibilitan una comprensión más acusada de la relación entre *duración* y corporeidad. Adelantando lo que veremos más adelante, vale decir que sin experiencia del cuerpo no hay temporalidad alguna. Como escribe Spinoza: «La mente no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo».⁷⁷²

Por lo que respecta a ese modo del tiempo que es el futuro, éste sólo puede entenderse plenamente en tanto imbricado con el deseo o *cupiditas*. En efecto, en términos de fundamentación conceptual es manifiesto que el deseo —en tanto expresión humana del *conatus*— precede a la *imaginandi potentiam*⁷⁷³ de la *mens*, la cual se esfuerza —en cuanto puede, escribe Spinoza —en «imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo»;⁷⁷⁴ y dado que el aumento de la *potentia* corpórea es simultánea a la *potentia* de la mente, ésta última se ve instada por el deseo a imaginar, en términos de presencia, todas aquellas cosas que contribuyan a aumentar su *potentia* de obrar. Recuérdese a este respecto la definición de afectos que Spinoza propone: «Por afectos [*affectum*] entiendo las afecciones [*affectiones*] del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones».⁷⁷⁵ Varias notas deben tomarse en cuenta en esta definición: en primer lugar su referencia a la corporeidad en tanto es en ella

⁷⁷² E5PXXI

⁷⁷³ E2IPXIEsc.

⁷⁷⁴ E2IPXII

⁷⁷⁵ E3Def.III.

donde, a través de las afecciones correspondientes, se ve aumentada o perjudicada la *potentia* de obrar del propio cuerpo; en segundo lugar la remisión que Spinoza hace respecto al estatuto ideal u objetivo de las afecciones de que es afectado el cuerpo. Esto último, por supuesto, no supone *necesariamente* conocimiento adecuado alguno; de hecho, tal y como hemos visto por lo que respecta al plano epistemológico, el acontecer de lo humano en su genuina vertiente afectiva se da originariamente en términos de inadecuación e ideas confusas. Esto explica que si bien Spinoza reconoce que habría dos modalidades afectivas cualitativamente distintas —acción y pasión—, gran parte de las descripciones que lleva a cabo a lo largo de la *pars tertia* de la *Ética* se concentre en los afectos pasivos o pasionales pues son éstos el *humus* donde acaece el modo humano de manera inmediata.

Sin embargo, más allá de esto, esta primera caracterización de los *affectum* comporta una ambigüedad por demás significativa: *parecería* que Spinoza está limitando el orden *afectivo* exclusivamente al registro de las afecciones corporales, es decir, como si los afectos sólo pudiesen surgir en el encuentro entre nuestro cuerpo y los cuerpos exteriores; pero si esto es así, entonces, tal y como se señala en la *pars secunda* de la *Ética*, dichos «encuentros» no podrían otorgarnos sino imágenes o ideas confusas: «Las ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto referidas sólo a la mente humana, no son claras y distintas, sino confusas».⁷⁷⁶ El problema interpretativo con que nos enfrentamos a este respecto es que los *affectum* que surgen de los «encuentros» o *concursum* a que nos vemos abocados en nuestro comercio con otros cuerpos no pueden ser sino pasionales en cuanto la disminución o aumento de nuestra *potentia* de obrar no depende exclusivamente de nosotros, sino, ante todo, de la *potentia* de la causa externa comparada con la nuestra: «digo que padecemos, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial».⁷⁷⁷ Es por esto último que en la denominada «Definición general de los afectos» de la *pars tertia* de la *Ética* Spinoza puede afirmar: «Un afecto, que es llamado *pasión del ánimo*, es una idea confusa, en cuya virtud la mente afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, la mente es determinada a pensar tal cosa más bien

⁷⁷⁶ E2PXXVIII

⁷⁷⁷ E3Def.II.

que tal otra». ⁷⁷⁸ Es desde esta perspectiva que la alegría [*laetitia*] y la tristeza [*tristitia*] son primariamente estados afectivo-pasionales que remiten —en función del paralelismo— ya a un aumento de la *potentia* de obrar del cuerpo y de la mente, ya a una disminución o declive de esa misma *potentia*: «Vemos, pues, que la mente puede padecer grandes cambios, y pasar, ya a una mayor, ya a una menor perfección, y, estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. De aquí en adelante, entenderé por *alegría*: una pasión por la que la mente pasa a una mayor perfección. Por *tristeza*, en cambio, una pasión por la cual la mente pasa a una menor perfección». ⁷⁷⁹ La *cupiditas*, la *laetitia* y la *tristitia* son así para Spinoza los tres afectos «primarios» o «primitivos» en cuyo entrecruzamiento y combinatoria se gesta el universo pasional humano. Y la ambigüedad que señalábamos respecto a la primera definición de los *affectum* es aquí patente: si los afectos son las «ideas» correspondientes a las afecciones del cuerpo, entonces —dado el *concursum* según el «orden común de la naturaleza»— todo afecto sería pasional y patológico —en el sentido etimológico de la expresión, siendo tarea de la imaginación esforzarse por afirmar o excluir de la existencia aquello que aumente o disminuya nuestra *potentia* de obrar, respectivamente. Este esfuerzo, sin embargo, como bien lo señala el filósofo holandés, tiene un límite en función de la *potencia* o fuerza de la causa exterior comparada con la nuestra. ⁷⁸⁰ De este modo, los denominados «afectos primitivos» ⁷⁸¹ —ideas-afecciones del cuerpo por las cuales éste aumenta o disminuye su potencia de obrar—, fraguan, en su pródiga combinatoria, el amplísimo ámbito de lo afectivo-pasional con su correspondiente *mundus imaginabilis*. Y si bien es cierto que para Spinoza el deseo o *cupiditas* ocupa un sitio privilegiado frente a los otros dos afectos primitivos en tanto «es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella», ⁷⁸² también es cierto que este «estar determinado por una afección cualquiera» cualifica y cuantifica al *deseo* que será más o menos intenso y de tal o

⁷⁷⁸ E3Def. Gen. de los afectos.

⁷⁷⁹ E3PXIEsc. Y en cuanto referidos a la vez al cuerpo y a la mente, el afecto de la alegría es denominado por Spinoza como *placer*, y el afecto correspondiente a la tristeza es nombrado como *melancolía*.

⁷⁸⁰ «La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra». E4PV

⁷⁸¹ E3PLVIIDem.

⁷⁸² E3Def. de los Afectos. I.

cual manera. La expresión más nítida de esta tesis puede hallarse en la proposición LVI de la tercera parte de la *Ética*: en efecto, en esta proposición, Spinoza tematiza el carácter o naturaleza diversa de los afectos —alegría, tristeza, deseo y sus múltiples ramificaciones— enfatizando que si bien el deseo es la «esencia o naturaleza misma de cada cual»,⁷⁸³ dicho deseo diferirá de naturaleza en función de los afectos *pasionales* de los cuales deriva: «así pues, hay tantas clases de deseo cuantas clases hay de alegría, tristeza, amor, etc., y, consiguientemente, cuantas clases hay de objetos que nos afectan».⁷⁸⁴ Lo que hemos dado en denominar como *automatismo de la imaginación* encuentra aquí su fundamento ontológico —más allá de su significación abstracta y exclusivamente epistémica—: entendiendo que el modo humano, en su facticidad pre-filosófica, «está sujeto siempre necesariamente a las pasiones»⁷⁸⁵ y, en esa medida, se encuentra siempre ya impregnado e inserto en una trama afectiva, será esta última la que determine el carácter e intensidad del deseo correspondiente. Y, a su vez, será precisamente este deseo el que oriente y determine el espectro fluctuante de lo imaginario e imaginativo. Esto es sobre todo evidente respecto a los afectos pasionales de la *esperanza* y el *miedo*⁷⁸⁶ los cuales, más allá de la carga y valoración negativa que tienen para el filósofo holandés, posibilitan —y es eso lo que nos interesa destacar aquí— la *apertura existencial* de ese modo del tiempo que es el futuro. *Miedo* y *esperanza* son efectivamente *modos afectivos de estar a la espera* y, por lo tanto, condiciones de posibilidad de lo por-venir —ese por-venir que está vedado a la intelección en acto toda vez que ésta considera las cosas bajo la categoría de la eternidad. Lo por-venir ínsito a la esperanza y el miedo es pues radicalmente imaginativo, en el sentido en que, escribe Spinoza, «la esperanza no es sino una alegría inconstante, surgida de la *imagen* de una cosa futura o pretérita de cuya realización dudamos [...] y el miedo es una tristeza inconstante, surgida también de la *imagen* de una cosa dudosa».⁷⁸⁷ Se entiende que lo *imaginario* aquí incide en la expectativa respecto a la realización efectiva de la cosa por venir: si imaginar es re-presentar en términos de *presencia*, la imaginación (esto es: la representación) de algo que esperamos (ya sea esto nocivo o benéfico) instaura esa apertura

⁷⁸³ E3PLVIDem.

⁷⁸⁴ E3PLVIDem.

⁷⁸⁵ E4PIVCor.

⁷⁸⁶ Afectos de cuya mutua relación surgen, a decir de Spinoza, «los delirios de la imaginación, los sueños y las necedades infantiles». *TTP*, Pref.

⁷⁸⁷ E3PXVIIIesc.II.

temporal que denominamos futuro. En este sentido —y dentro de los límites estrictos de esta propuesta interpretativa— el futuro o lo por-venir es siempre ya una pro-yección imaginativa fundada en nuestra condición pasional. Insistimos sin embargo en que en la filosofía de Spinoza no hay lugar alguno para lo ininteligible, pero la inteligibilidad se conjuga en ella de diversas maneras. Animales del equívoco, los modos singulares finitos que somos estamos *de facto* instalados en las tramas —y en las trampas— de lo imaginario. En este sentido hay una «negatividad» implícita en las pasiones, una carencia que paradójicamente se «explica» por ser la mente causa parcial e inadecuada de sus efectos. Esto es: una causa in-suficiente que es en realidad servidumbre «despotenciadora». Al respecto es significativo que sea en el contexto de la *pars quarta* de la *Ética* donde Spinoza insista en la fuerza de las causas exteriores como instancias determinantes del automatismo de la imaginación. El grado de dependencia afectiva —explicada en términos de servidumbre— que esto supone encuentra en última instancia su verdadera significación en la impotencia intelectual ante dicho automatismo. La ignorancia es, así, condición de toda suerte de pasividad —con sus sucedáneos correspondientes: servidumbre, superstición, esperanza, miedo, etc.⁷⁸⁸

Pues bien, es aquí donde reside propiamente la ambigüedad referida líneas arriba respecto a la primera definición de los *afectos*: si éstos suponen siempre una dependencia respecto a las afecciones corporales fortuitas, entonces *parecería* que estamos condenados en todo momento a estar trasminados por las pasiones.⁷⁸⁹ Y si esto último es así, los animales humanos estaríamos a su vez sujetos a la *fluctuatio animi* en función de los encuentros, «azarosos» y fortuitos, con otros cuerpos —humanos o no. En tal caso seríamos propiamente *impotentes*, siempre dependientes de las cosas exteriores: «La impotencia

⁷⁸⁸ Padecimiento, pasividad, pasión, impotencia: es significativo que mientras el Ser absolutamente infinito exija caracterizarse en términos de absoluta actividad, el modo singular finito que somos —en tanto afectado por causas externas— admita (al menos en términos hipotéticos) una degradación que parecería no tener límite. Este *exemplar* «negativo» de la servidumbre más extrema bien podría rubricar la fórmula de Bartleby: «I would prefer not do».

⁷⁸⁹ La expresión latina que hemos traducido por «trasminados por las pasiones» no es otra sino *passionibus obnoxius*. la cual, de acuerdo a Vittorio Morfino, aparece 14 veces a lo largo de la *Ética*. La traducción habitual de dicha locución al castellano es «sujetos a las pasiones»; sin embargo, siguiendo la sugerencia de Morfino, nos parece que la connotación en términos de «invasión» que la expresión *obnoxius* conlleva se pierde en la mera fórmula castellana «estar sujetos». Escribe el filósofo italiano: «Las pasiones no serían *proprietates* de una naturaleza humana genérica, sino relaciones que atraviesan al individuo constituyendo su imagen de sí y del mundo». Cfr. V. Morfino, *Relación y contingencia*, pp. 50-51.

consiste solamente en el hecho de que el hombre se deja llevar por las cosas exteriores, y resulta determinado por ellas a hacer lo que la ordinaria disposición de esas cosas exteriores exige, pero no lo que exige su propia naturaleza, considerada en sí sola».⁷⁹⁰ Lo señalado por Spinoza en este pasaje es por demás esclarecedor: en efecto, una vez que se considera a la naturaleza humana por sí sola se «neutraliza» el carácter determinante de las causas exteriores y, con ello, se cancela la carga afectivo-pasional que nos constituye *de facto*. De un modo más preciso: el automatismo de la imaginación —que siempre involucra la naturaleza de nuestro cuerpo y de los cuerpos exteriores—, automatismo que es imposible que sea definitivamente nulificado aún en presencia de lo verdadero,⁷⁹¹ es sin embargo desplazado como factor determinante del *conatus* que nos define. Este «desplazamiento» no es un tema menor: signa el paso de la pasividad a la actividad, del padecer al obrar. Esta tesis obliga a replantear el (supuesto) «nominalismo» que Spinoza defiende en la *pars tertia* de la *Ética*; si en ésta última, en su proposición LVII el filósofo holandés había sostenido que «Un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro»,⁷⁹² en la *pars quarta* lo «esencial» del modo humano va a ser caracterizado en términos de *potentia* racional. El deseo o apetito es el trasfondo último de la naturaleza humana, pero este apetito puede ser tal que convierta al modo humano en un nodo donde se entrecruzan proyecciones imaginativas y, por lo tanto, pasiones; o bien puede darse el caso de que tal apetito o deseo esté «guiado» por la razón, subordinado a ésta. En este último caso el deseo o apetito no desaparece —como podría suponerse en una lectura precipitada— pero adquiere una pregnancia, es decir, una carga *significativa* de índole estrictamente racional. Sólo desde una perspectiva abstracta y metodológica tal deseo puede ser distinguido de la razón. Esta es la lección que se desprende de la taxativa afirmación spinoziana: «El apetito por el que se dice que el

⁷⁹⁰ E4PXXXVIIIsc.I.

⁷⁹¹ Escribe Spinoza: «Por tanto, las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino porque se presentan otras imaginaciones más fuertes, que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos». [E4PIEsc.]. El famoso ejemplo del sol al que nos hemos referido antes es por demás pregnante: éste explicita su naturaleza en la medida en que el cuerpo se ve afectado por él. Esto da lugar a la imaginación correspondiente, misma que no desaparece una vez conocida *stricto sensu* la verdadera distancia del sol y el mecanismo perceptual que genera tal imagen. Este ejemplo le permite a Spinoza mostrar que la presencia de lo verdadero por sí solo no cancela lo imaginativo: «Las demás imaginaciones engañan a la mente, ya revela la constitución natural del cuerpo, ya un aumento o disminución en su potencia de obrar, no son contrarias a lo verdadero, y no se desvanecen ante su presencia». [E4PIEsc.]

⁷⁹² E3PLVII

hombre obra y el apetito por el que se dice que padece son uno y lo mismo».⁷⁹³ No creemos que haya aquí contradicción alguna, sino antes bien se trata de un cambio de perspectiva: se pasa de la descripción de los distintos *tipos* humanos —profundamente idiosincráticos— a la caracterización de un modelo normativo *común* a toda naturaleza humana. Con plena consistencia conceptual, Spinoza puede trazar la secuencia *potencia-virtud* en tanto éstas expresan la afirmación de la *vis existendi* puesto que «el esfuerzo por conservarse es la esencia misma de la cosa».⁷⁹⁴ Es desde aquí que se entiende que el filósofo holandés sostenga que «Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, *existir en acto*»;⁷⁹⁵ Spinoza presenta, lo que denomina «materia» de esta proposición, como la *virtud primaria y fundamental* del modo singular finito humano. Esto se entiende en la medida en que ha identificado previamente «virtud» y «potencia», comprendidas como expresiones específicas de las leyes de la naturaleza humana, sin imposición o afectación de ninguna causa exterior ni de ningún proceso imaginativo. Escribe Spinoza: «*obramos*, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir, cuando de nuestra naturaleza se sigue algo en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola».⁷⁹⁶ Respecto a esta definición cabe tomar en cuenta que en distintos momentos de la *Ética* —sobre todo en la *pars quarta*— se enfatiza que la *potentia* propia de la mente, lo que podríamos denominar como su *actividad genuina*, no es otra sino el «hecho mismo de inteligir [*intelligere*]»,⁷⁹⁷ una de cuyas expresiones más altas es, como ya hemos insistido, *considerar las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad*. La rotunda crítica a los «Recursos de la Imaginación» que podemos encontrar, por ejemplo, en la epístola XII a Meyer se empata de manera directa con su vinculación respecto al tiempo y a la temporalidad. Quizás sea en la epístola que comentamos donde esta crítica encuentre su máxima hondura: en ella Spinoza llega a sostener que el *tiempo* «no es nada», sino sólo un «modo de imaginar».⁷⁹⁸ Es por esto que el tiempo, si bien es un recurso imaginativo y por

⁷⁹³ E5PIV Esc.

⁷⁹⁴ E4PXXIII Dem.

⁷⁹⁵ E4PXXI

⁷⁹⁶ E3Def. II.

⁷⁹⁷ E2PXLIII Esc.

⁷⁹⁸ Ep. XII. Y sin embargo, tal y como hemos visto, la experiencia humana —en lo que nos hemos permitido denominar, salvando el anacronismo, como «actitud natural»— no podría ser plenamente inteligida fuera del

lo tanto exclusivo del modo humano, no es la expresión genuina y originaria —en el sentido ontológico del término— de la *mens*. Ésta última sólo alcanza su verdadera *vocatio* en tanto actividad formadora de conceptos e ideas adecuadas; la mente humana, dicho en otros términos, obra o actúa en la misma medida en que conoce: «Nosotros obramos sólo en la medida en que entendemos».⁷⁹⁹

Esta propuesta de lectura —es importante subrayarlo— no desdice el estatuto afectivo en tanto fondo último de la naturaleza humana que Spinoza defiende. Pero si bien el acaecer humano en su facticidad se da en el marco de la inadecuación y de lo imaginativo —signando así la pluralidad de los afectos pasivos—, la *intelección* por su parte da lugar a una cualificación afectiva en términos positivos, activos, afirmativos. En la proposición LVIII de la *pars tertia* de la *Ética*, una vez que Spinoza ha concluido la descripción de los afectos en tanto pasiones, asistimos a un desplazamiento discursivo cuyo eje rector no es otro sino la efectiva posesión de la *potentia* de actuar de la *mens*, es decir, de su capacidad para formar ideas adecuadas: «Cuando la mente se concibe a sí misma y concibe su potencia de obrar [*Cum mens se ipsam suamque agendi potentiam concipit*], se alegra [...]; ahora bien, la mente se considera a sí misma cuando concibe una idea verdadera, o sea, adecuada».⁸⁰⁰ Es importante notar que la *laetitia* surgida de la consideración intelectual que la mente tiene de sí misma se diferencia cualitativamente de la *laetitia* pasional en tanto esta última —si bien supone un aumento en la *potentia* de actuar de la *mens*— está sostenida por la imagen que nos hacemos de nosotros mismos, una imagen propiamente autocomplaciente que se ve favorecida —escribe Spinoza— «cuanto más alabado por los

horizonte de la temporalidad. En este sentido, la imaginación cobra una relevancia mayor en tanto «abre» o «inaugura» lo temporal o temporario; esto queda sobre todo manifiesto en la *pars tertia* de la *Ética* en cuanto Spinoza tematiza el universo afectivo-pasional que encuentra su fundamento en la imbricación entre deseo o *cupiditas* e imaginación. Al respecto habría que insistir en que presente, memoria y porvenir están, para Spinoza, signados por nuestra *potentia imaginandi* y su estatuto representacional. La conclusión se impone: el tiempo o, mejor aún, la *temporeidad*, es, en última instancia, un rasgo ontológico exclusivo del modo humano finito, cuyo «*estar en el mundo*» transcurre dentro del horizonte imaginario de la memoria, el presente y la pro-yección futura, es decir, en términos de relato o narrativa irreductiblemente singular, pese a lo «mutilado y confusa» que sea ésta. Quizás —y esto lo sugerimos más allá de los límites interpretativos que nos habíamos propuesto— también aquí reside una tarea ética: otorgar lucidez al relato que somos pues, tal y como lo señala María Zambrano, «no es enteramente desdichado el que puede contarse a sí mismo su propia historia». Cfr. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 2007. p. 40.

⁷⁹⁹ E4PXXIVDem.

⁸⁰⁰ E3PLVIIIIDem.

otros se imagina el hombre».⁸⁰¹ A partir de esto es posible distinguir dos sentidos distintos de «contento de sí mismo» o *Acquiescentia in se ipso*: de acuerdo al primero de ellos, habría un *contento de sí* fundado en el espectro imaginativo y sus fluctuantes y pródigas combinatorias; de acuerdo al segundo, la *acquiescentia in se ipso* no sería otra cosa sino una «alegría que brota de que el hombre se considera a sí mismo y considera su potencia de obrar»⁸⁰² en términos intelectivos. En la proposición LII de la *pars quarta* de la *Ética* Spinoza afirma que «el contenido de sí mismo puede nacer de la razón», siendo el fundamento de esto no la mera autoconsciencia —que siempre corre el riesgo de estar sujeta a lo imaginativo— sino en el autoconocimiento en sentido estricto: conocimiento adecuado de la virtud o *potentia* de la razón.⁸⁰³ La pregunta que surge a partir de esto es entonces ¿Cómo logra la mente concebirse a sí misma en términos intelectivos, es decir, *necesariamente*? En la proposición LIV de esta *pars tertia* de la *Ética* Spinoza ha escrito: «El esfuerzo o potencia de la mente es la esencia misma de esa mente, pero la esencia de la mente afirma sólo aquello que la mente es y puede, no aquello que no es y no puede; por consiguiente, la mente se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar».⁸⁰⁴ Nos parece que este pasaje es crucial para dar cuenta del paso de la *imaginación* a la *intelección*, de la pasividad a la actividad, de la *laetitia* pasiva a la *laetitia* activa. Como ha mostrado magistralmente Deleuze, este «paso» no se da «espontáneamente» ni por medios exclusivamente especulativos; antes bien se requiere de un «principio inductor»⁸⁰⁵ que funcione como *causa ocasional* que posibilite el tránsito de lo inadecuado a lo adecuado, de lo imaginativo a lo racional. Escribe Diego Tatián: «Un modo finito se dice libre cuando la mayor parte de sus actos y la mayor parte de sus afectos se explican por su

⁸⁰¹ E3PLIIICor. Esta *imagen* que suponemos respecto a la valoración positiva que los otros nos otorgan tiene sin duda una serie de implicaciones no sólo en el registro propiamente ético, sino también y sobre todo en el ámbito de la política. Dados los intereses de este trabajo no es posible detenernos en esto último, baste con señalar que el «teatro imaginativo» en el que acontece originariamente el modo humano es enfatizado por Spinoza al señalar que el contenido de sí mismo que brota de la imaginación explica ese gesto —habría que decir: grotesco— de quien se apresura a narrar sus gestas y sus «virtudes»: «Y como esta alegría [de quien se imagina «virtuoso»] se renueva cuantas veces considera el hombre sus virtudes, o sea, su potencia de obrar, de ello resulta que cada cual se apresura a narrar sus gestas, y a hacer ostentación de las fuerzas de su cuerpo y de su ánimo, y por esta causa los hombres son mutuamente enfadosos». [E3PLVEsc.]

⁸⁰² E3Def. Gen. de los afectos XXV.

⁸⁰³ Escribe Spinoza: «En la medida en que el hombre se conoce a sí mismo según la verdadera razón, en esa medida se supone que conoce su esencia, es decir, su potencia». [E4PLIIDem.]

⁸⁰⁴ E3PLIVDem.

⁸⁰⁵ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 276.

sola potencia, lo cual nunca es una situación dada ni un hecho originario, sino la condición alcanzada merced a un proceso de liberación».⁸⁰⁶ Ahora bien, el «principio inductor» que posibilita este proceso de liberación es precisamente lo que Spinoza caracteriza en la proposición LIV que hemos transcrito: el *conatus* propio de la mente es reconducido a *imaginar* aquello que aumente su potencia de obrar, pero esta *potentia* misma no es otra cosa sino inteligir en términos de necesidad y eternidad, es decir, formación de ideas adecuadas acompañadas de la *laetitia* —afecto activo— correspondiente. Expuesto en otros términos: la alegría o dicha imaginativa es condición *ocasional* de la alegría o dicha intelectual en la medida en que la primera fomenta y favorece la propia *potentia* de la *mens*; esto implica a su vez que todo afecto activo es en realidad un afecto alegre en tanto i) nos conduce a la posesión efectiva de nuestra potencia de actuar (somos causa adecuada) y ii) aumenta nuestra *vis existendi* y nos hace pasar a una mayor perfección.⁸⁰⁷ Desde aquí se entiende que en la proposición III de la *pars quinta* de la *Ética* Spinoza sostenga que «Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta».⁸⁰⁸ Cabe decir: el conocimiento adecuado del mecanismo por el que tiene lugar un afecto pasional neutraliza la condición pasiva de quien lo padece.⁸⁰⁹ Esto no implica sin embargo una presumible eliminación de toda carga afectiva; por el contrario, la intelección que reconduce a sus estructuras causales el automatismo del afecto pasional comporta un afecto activo que aumenta nuestra potencia de obrar, es decir, nos hace pasar a una mayor perfección.⁸¹⁰

En este sentido el «hecho de entender» no puede dar lugar a tristeza alguna; y viceversa: la tristeza es siempre un afecto pasivo condicionado por ideas inadecuadas que nos separa de nuestra *potentia*: «En la medida en que el hombre está determinado a obrar por tener ideas inadecuadas, padece; esto es, hace algo que no puede ser percibido por

⁸⁰⁶ Diego Tatián, *La cautela del salvaje*, op. cit., p. 23.

⁸⁰⁷ Esta transición a una mayor perfección debe entenderse, tal y como lo hemos sugerido antes, en términos de un aumento de nuestra potencia de obrar la cual, dado que se identifica con el hecho de entender, no puede ser sino aumentar nuestra capacidad intelectual y, con ello, ser menos dependientes de las causas exteriores.

⁸⁰⁸ E5PIII

⁸⁰⁹ El conocimiento adecuado de los mecanismos que dan lugar a las ideas inadecuadas es, en última instancia, tarea del filósofo. Y, en esa misma medida, intelección de los procesos distorsionantes de la imaginación.

⁸¹⁰ Escribe Spinoza: «No hay un remedio para los afectos, dependiente de nuestro poder, mejor que éste, a saber: el que consiste en el verdadero conocimiento de ellos, supuesto que la mente no tiene otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas». [E5PIV Esc.]

medio de su sola esencia, es decir, que no se sigue de su virtud. Ahora bien, si es determinado a hacer algo por el hecho de entender, en esa medida obra, esto es, hace algo que es percibido por medio de su sola esencia, o sea, que se sigue adecuadamente de su virtud».⁸¹¹ Lo que nos interesa destacar de toda esta discusión es que el «hecho de entender» *stricto sensu* lleva consigo un contento o alegría activa que es *cuálitativamente distinta* a la alegría pasiva propia de lo imaginativo. En este sentido es que puede afirmarse que para Spinoza hay afectos que brotan o surgen de la razón y del intelecto. Esto último es así pues las alegrías activas —frente a las pasivas— se siguen o derivan de nuestra naturaleza, considerada por sí sola; es decir: de nuestra potencia de comprender. Es también por esto —como ya hemos señalado— que la tristeza no puede nunca *convenir* con nuestra naturaleza dado que conlleva una disminución de nuestra *potentia* de entender y de obrar, disminución que no puede explicarse por y desde nuestra propia esencia en el entendido de que ésta no es sino *conatus* consciente de sí, es decir, *cupiditas*. Y siendo el *conatus* afirmación expresa de la existencia y esfuerzo por perseverar y mejorar nuestro estado, todo afecto pasivo —que no es en el fondo sino un afecto triste— nos separa de nuestra esencia, es decir, de nuestra *potentia* de inteligir: «la verdadera potencia de obrar del hombre, o sea, su virtud, es la razón misma, que el hombre considera clara y distintamente. Por consiguiente, el contento de sí mismo nace de la razón».⁸¹² En este pasaje se muestra en puridad lo que ya hemos señalado: hay afectos que brotan o surgen de la propia razón, y tales afectos no pueden sino comportar el paso a una mayor perfección —aumento de la potencia de obrar— acompañada del contento de sí o *quiescencia* propiamente dicha. Esto mismo vale para el caso del deseo o *cupiditas*: «La mente, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas como en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser. Ahora bien, por “esfuerzo” entendemos el deseo, luego el deseo se refiere también a nosotros en cuanto entendemos, o sea, en cuanto obramos».⁸¹³ Hay así un *conatus* propio del raciocinio o de la intelección el cual, de acuerdo con Spinoza, se manifiesta en el paso a una mayor perfección, es decir, a un aumento de nuestra potencia de obrar toda vez que la actividad propia de la *mens* no es otra sino la intelección: «Los afectos que se remiten a la mente

⁸¹¹ E4PXXIIIDem. Subrayado nuestro.

⁸¹² E4PLIIDem.

⁸¹³ E3PLVIIIIDem.

[*mentem*] en cuanto que entiende [*intelligit*] [son acciones]». ⁸¹⁴ Y de manera mucho más precisa: «La razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia —lo que realmente le sea útil—, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conversar su ser». ⁸¹⁵ El problema ontológico de los afectos que son pasiones reside en que su naturaleza o esencia exige ser definida en términos *diferenciales* respecto a la potencia con que nos afecta una causa distinta a nuestra propia esencia. A diferencia de los afectos pasionales —condición de servidumbre— los afectos activos —siempre condicionados por la razón— no están sometidos a la fluctuación, inestabilidad o volubilidad. El raciocinio se devela así como la clave de bóveda del genuino obrar humano: ya no más padecimiento ni servidumbre respecto a los objetos de deseo, sino expresión radical de la actividad del *intellectus*. Ahora bien, uno de los rasgos definitorios de la comprensión spinoziana de la razón es que ésta —a diferencia de los afectos pasivos— no sólo es común a todos los hombres, sino además que sus dictámenes incluyen ese componente de necesidad que deriva de su carácter *sub specie aeternitatis*. Es por esto que un afecto que brota de la razón —esa alegría ínsita a toda idea adecuada— es más potente que cualquier afecto de una cosa singular considerada como ausente en la medida en que en este último caso imaginamos causas posibles que excluyen o niegan la existencia de tal cosa; por el contrario, el *afecto racional* siempre inteligirá a la cosa en términos de *presencia absoluta*, es decir, como existente en acto necesariamente, y por ello tal afecto es más potente.

Siendo esto así, cabe preguntarse ahora hacia dónde se dirige el deseo en cuanto formamos ideas adecuadas, es decir, en la medida en que la mente actúa u obra. Pues si bien en una primera instancia el deseo se empata directamente con el esfuerzo por perseverar —llegando a constituir así la esencia del modo humano— la *cupiditas* racional posee en tanto tal un rasgo *intencional* que se expresa en términos de anhelo o apetito consiente de sí. En la proposición XXVI de la *pars quarta* de la *Ética* se avanza de manera decisiva hacia la caracterización de esta *cupiditas* racional:

⁸¹⁴ E3PLIXEsc.

⁸¹⁵ E4PXXVIIIsc.

El esfuerzo por conversarse no es más que la esencia de la cosa misma, que, en cuanto existe como tal, se concibe que tiene fuerza para perseverar en la existencia y para hacer aquello que se sigue necesariamente de su naturaleza tal como está dada. Ahora bien, la esencia de la razón no es sino nuestra mente, en cuanto que conoce con claridad y distinción. Luego, todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento. Además, puesto que ese esfuerzo que la mente realiza en cuanto raciocinia, para conservar su ser, no es otra cosa que el conocimiento, entonces este esfuerzo por entender es el primero y único fundamento de la virtud, y no nos esforzaremos en entender las cosas teniendo a la vista algún fin, sino que, al contrario, la mente no podrá concebir, en cuanto que raciocinia, que es bueno para ella nada sino lo que conduce al conocimiento.

La argumentación de Spinoza en este pasaje resume en puridad lo que hemos venido señalando: i) el esfuerzo por perseverar en su ser es constitutivo de toda cosa singular finita; ii) las cosas no pueden obrar sino aquello que se sigue de su determinada naturaleza; iii) la esencia de la razón es conocer con claridad y distinción; iv) el *conatus* propio de la razón no es sino conocimiento o formación de ideas adecuadas; v) el fundamento de la virtud racional es el propio conocimiento sin vistas a ningún fin; por lo que vi) conocer es el «bien» propio de la razón. Esto último es así pues Spinoza ha establecido previamente que por «bien» habría que entender «todo género de alegría y todo cuanto a ella conduce, y, principalmente, lo que satisface un anhelo, cualquiera que éste sea».⁸¹⁶ Es importante notar que el presumible «relativismo» que esta última definición comportaría es recusado en función de la propia conceptualización ontológica que Spinoza propone respecto a la relación entre la *cosa misma* y lo que se sigue de ella dada su determinada naturaleza, lo que traducido en términos «antropológicos» viene a significar que el «bien» o lo «bueno» para el modo humano *en términos absolutos* es aquello que se sigue de su naturaleza considerada por sí sola.⁸¹⁷ Escribe el filósofo holandés: «lo que juzgamos bueno o malo

⁸¹⁶ E3PXXXIXEsc.

⁸¹⁷ Escribimos *en términos absolutos* puesto que desde la índole de cada cual, es decir, atendiendo al carácter idiosincrático de cada modo humano lo «bueno» y lo «malo» tendrán un estatuto relativo: «Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos,

según el dictamen de la razón es bueno o malo necesariamente». ⁸¹⁸ Al respecto habría que recordar que en la ontología spinoziana no hay lugar alguno para el «bien» o el «mal» considerados como entidades positivas. ⁸¹⁹ Es decir, para Spinoza no hay estrictamente hablando un «bien» —o un «mal»— *metafísico*; ⁸²⁰ y, sin embargo, sí hay lo *bueno* y lo *malo* referidos al modo humano: «La mente, en cuanto raciocinia, no apetece otra cosa que conocer, y no juzga útil nada más que lo que la lleva al conocimiento. Ahora bien, la mente no posee certeza acerca de las cosas sino en la medida en que tiene ideas adecuadas, o sea, en la medida en que raciocinia. Por consiguiente, sólo sabemos con certeza que es bueno aquello que conduce realmente al conocimiento, y, al contrario, que es malo aquello que pueda impedir que conozcamos». ⁸²¹ No vemos que haya aquí contradicción ni incoherencia alguna, sino un desplazamiento discursivo que va desde una posición expresamente «moralizante» de lo ente hacia una comprensión intelectual-afectiva donde se defiende — más que la «actualización» de una esencia eterna— la autoafirmación de lo que originaria y genuinamente constituye a la naturaleza humana. No es que Spinoza se desdiga del carácter

apetecemos y deseamos». [E3PIXEsc.] El deseo —tendencia, apetito, impulso— antecede a la estimación positiva de la cosa; con la salvedad —de una radicalidad nominalista inusual— de que tal deseo depende de la específica índole o «naturaleza» de cada cual.

⁸¹⁸ E4PXXXVDem.

⁸¹⁹ Recuérdesse lo señalado por Spinoza: «Por lo que atañe al *bien* y al *mal*, tampoco aluden a nada positivo en las cosas». [E4Pref.] Y ya desde *Cogitata metaphysica* Spinoza había arremetido contra la comprensión *metafísica* de un bien trascendente, señalando por el contrario el carácter relativo de los términos «bien» y «mal» en función de la identificación de «la cosa misma y el conato de conservarse», añadiendo, a su vez, que sólo por una distinción de razón —o de «palabras»— es posible distinguir a la cosa y su *conatus*. [CM, 1, VI].

⁸²⁰ En el corolario a la proposición LXIV de la *pars quarta* de la *Ética* se afirma explícitamente: «Si la mente no tuviera más que ideas adecuadas no formaría noción alguna del mal». Habría que agregar a esta tesis que si la mente no tuviera más que ideas adecuadas tampoco podría formar noción alguna del bien. Una idea adecuada es expresión y explicitación de la *potentia* de inteligir de la mente, en esta medida es siempre un concepto que se sigue de la sola virtud de la *mens* humana. En tanto expresión de la *potentia* de comprender lleva implícita —puesto que es una acción propiamente dicha— un aumento de la *potentia* de obrar así como el paso a una mayor perfección. Estos tránsitos desde una menor a una mayor perfección es lo que permite hablar de «bien» y «mal» referidos a la mente humana. Sin tales tránsitos, es decir, en posesión originaria de tales ideas adecuadas, las nociones de «bien» y «mal» no podrían tener lugar alguno. Por supuesto que para Spinoza esta opción ontológica nos está vedada: inmersos en el ámbito de lo imaginario —de la distorsión imaginativa— y de los afectos pasionales, estamos sujetos a la potencia de lo externo que ya aumenta o ya reprime nuestra fuerza de existir. O expuesto en otros términos: «Si los hombres nacieran libres, no formarían, en tanto que siguieran siendo libres, concepto alguno del bien y del mal». [E4PLXVIII]. Esto es evidente: libertad es para Spinoza conocimiento adecuado; en esa medida las valoraciones *morales* de «bien» y «mal» no tendrían cabida puesto que todo sería inteligido en términos de estricta necesidad. Por supuesto, como ya lo hemos mencionado, tal hipótesis —la del estatuto originariamente libre de los modos humanos— no puede ser sino falsa. Nuestro ser-en-el-mundo implica siempre ya una sujeción a las pasiones, es decir, al espectro de lo imaginario.

⁸²¹ E4PXXVIII Esc.

o función comparativista que sustenta los términos «bien» y «mal» sino que encuentra un *criterio último* para tal ejercicio comparativo: la absoluta actividad divina. «Bueno» será así lo que contribuya a aumentar nuestra potencia de inteligir y de actuar, «malo» aquello que las disminuya. Es el paso de una lógica del *artificio* a una ontología de la *potentia*.⁸²²

Por otra parte, debe notarse que hay, en el pasaje recién citado, un bucle reflexivo por demás notable: si la certeza se predica de la mente en tanto ésta posee una idea verdadera y sabe que la posee —expresión singular de la potencia de pensar como causa formal de la idea—, tener certeza de lo «bueno» y de lo «malo» es ya estar inmersos en el registro de lo adecuado y de lo verdadero. No debe verse aquí, a nuestro parecer, ninguna petición de principio; la argumentación spinoziana es mucho más compleja y sofisticada: el rasgo apetente de la razón —lo que ésta desea— no es otra cosa sino el conocimiento, pero este deseo no es «ciego» puesto que en tanto la razón tiene *certezas* respecto a lo que les es o no útil ha expresado ya su propia potencia. Vale decir que la razón es, en este preciso sentido, actividad pura o ejercicio efectivo que opera como criterio de sí misma —en el entendido de que tras esta mismidad se localiza la potencia absoluta de pensar divina.⁸²³

Esto es lo que permite responder a la objeción que pudiese surgir respecto al «relativismo» antropológico en Spinoza: si bien desde la perspectiva global de la Naturaleza toda cosa singular finita es expresión cierta y determinada de la esencia divina, no todo modo singular se expresa de la misma manera. Hay mayor o menor consistencia ontológica en virtud de la mayor o menor perfección de la cosa, es decir, en cuanto manifiesta un aumento o una disminución de su potencia de actuar en función de su naturaleza. Referido al modo humano esto es por demás significativo: «Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las

⁸²² La «desmoralización» de lo ente es una constante que recorre los distintos momentos de la ontología de Spinoza ya desde un texto tan temprano como *Cogitata metaphysica*. Esto no impide sin embargo que, de acuerdo a lo que estamos viendo, en la *pars quarta* de la *Ética* Spinoza proponga un modelo fuertemente normativo respecto al actuar humano. Este rasgo normativo no es empero arbitrario: encuentra su fundamento en la comprensión de lo «útil» y de la «virtud» entendida esta última en términos de *potentia* o esencia de la naturaleza humana. En tanto modelo normativo —más allá de toda exclusividad idiosincrática— Spinoza defiende que la *potentia* humana —considerada por sí sola— no puede ser otra cosa sino «acción» o «actividad», es decir, comportamiento asentado en ideas adecuadas: gobierno de los afectos bajo la guía de la razón.

⁸²³ En la proposición XLIII de la *pars secunda* de la *Ética* podemos leer: «¿Qué puede haber más claro y cierto, como norma de verdad, que la idea verdadera? Ciertamente, la verdad es norma de sí misma y de lo falso, al modo como la luz se revela a sí misma y revela las tinieblas»

demás partes»;⁸²⁴ se entiende que, por contraste, si se sigue algo de nuestra naturaleza *por sí sola* entonces obramos o actuamos. Y este obrar no es otra cosa sino inteligir. Es por esto que el «bien» propio de la *mens* no puede establecerse sino en términos de conocimiento. Esto, como ya hemos insistido, no implica defender un grosero «intelectualismo»; el conocimiento o la intelección llevan aparejada una alegría o *laetitia* que, por decirlo gráficamente, se retroalimenta mientras más ideas adecuadas formamos.⁸²⁵ Pero esta *laetitia* o gozo tiene un límite y en la misma medida, como escribe Spinoza, «el deseo que nace de la razón no puede tener exceso [*Cupiditas, quae ex ratione oritur, excessum habere nequit*]».⁸²⁶ La *cupiditas* que brota de la razón no puede extenderse de manera indefinida —esto sería tanto como exceder la propia naturaleza humana—, así como tampoco puede extenderse de manera indeterminada la *laetitia* o alegría. Recuperando los distintos momentos de nuestra propuesta interpretativa esto puede entenderse claramente: formar ideas adecuadas lleva consigo un contento o alegría en tanto afecto activo, pero toda idea adecuada remite, por un lado, a la *mens* humana en tanto su condición *formal* y, por el otro, al fondo de inteligibilidad último de la totalidad de lo ente como su causa *material*. Dicho en otros términos: toda idea *adecuada* que formamos *expresa en sí misma* la esencia eterna e infinita de Dios, tanto por lo que respecta a su causa formal (nuestra potencia de pensar) como por lo que se refiere a su causa material (Dios mismo en tanto fondo último de inteligibilidad). Como ya hemos visto, es por esto que Spinoza puede sostener que «la mente tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios»,⁸²⁷ siendo este conocimiento una consecuencia de las ideas adecuadas que la mente tiene de sí misma, de su propio cuerpo y de los cuerpos exteriores. Pero si bien en el contexto de la *pars secunda* de la *Ética* este conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios se presentaba como una tesis hasta cierto punto meramente «abstracta», en el marco de la *pars quarta* dicho conocimiento adquiere el estatuto de «bien supremo» de la mente: «Lo más

⁸²⁴ E4PII

⁸²⁵ «Un deseo que nace de la alegría es, pues, favorecido o aumentado por el afecto mismo de la alegría». [E4PXVIII Dem.]

⁸²⁶ E4LXI. En la proposición XLIV de la *pars quarta* de la *Ética* Spinoza ha afirmado: «El amor y el deseo pueden tener exceso». Debe notarse sin embargo que tanto la *cupiditas* como el amor de los que se habla en esta proposición se refieren —tal y como se señala en el escolio de la misma— al amor erótico o libidinal. Y más aún: Spinoza considera que tanto el «loco» de amor así como el avaro y el ambicioso deberían ser contado entre los enfermos de «delirio».

⁸²⁷ E2PXLVII

alto que la mente puede conocer es Dios, esto es, un ser absolutamente infinito, y sin el cual nada puede ser ni ser concebido». ⁸²⁸ Es aquí donde tiene lugar el paso de lo epistemológico hacia lo ético propiamente dicho: siendo actividad intelectual y pura —si bien necesariamente finita— el *objeto* propio de la razón no puede ser otro sino el conocimiento del Ser absolutamente infinito y eterno. **En el conocimiento del fondo de inteligibilidad eterno la mente está, por ello, en su elemento propio.** Expresado en términos mucho más precisos: el raciocinio en sentido estricto es para Spinoza expresión afirmativa de la actividad pensante; en tal medida, tal actividad se mueve en el plano de lo adecuado y de lo verdadero. Pero, como se lee hacia el final de la *pars tertia* de la *Ética*, «la importancia de las ideas, y la potencia actual de pensar, se valoran a tenor de la importancia del objeto». ⁸²⁹ Si esto es así, entonces se entiende que el «supremo bien» —ese *bien* que satisface plenamente el anhelo de la razón— reside en el conocimiento del Ser que condición de todo ente y todo concebir, esto es, Dios mismo. De otra manera: si lo que Spinoza denomina «bueno» en tanto referido a la mente no es otra cosa sino el conocimiento adecuado, entonces la más alta manifestación de tal conocimiento se localiza en la intelección de la infinitud y eternidad divinas, en el entendido en que éstas no implican carencia ni limitación alguna.

Ahora bien, una vez establecido que el «supremo bien» al que tiende la razón humana no es otro sino el conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios, Spinoza defiende que este supremo bien es común a todos en la medida en la que la naturaleza humana sea definida en virtud de la sola razón. ⁸³⁰ Si esto es así, es la propia razón humana la que, en su dinamismo intrínseco tiende —y es aquí donde reside el *conatus* racional propiamente dicho— hacia el conocimiento adecuado de la infinitud y eternidad divinas; un

⁸²⁸ E4PXXVIII Dem.

⁸²⁹ E3 Def. Gen. de los afectos.

⁸³⁰ Es relevante tomar en cuenta que no sólo en el inacabado *Tratado político* así como en el *Tratado Teológico-Político* Spinoza aborda los fundamentos de lo que bien puede considerarse como su filosofía política. Ya en la *Ética* —en el contexto que estamos comentando— el filósofo holandés propone una tematización y conceptualización de lo político cuyo eje rector se localiza en la conjunción de dos tesis de carácter marcadamente ontológico: i) la concordancia de naturaleza entre los modos humanos que viven bajo la guía de la razón y ii) el bien común necesario que se sigue del obrar humano en cuanto éste es propiamente un obrar o actuar no condicionado por causas externas. Estas dos tesis conducen inexorablemente a una configuración del espectro político en términos de *convenint*: conveniencia o concordia sólo posible en tanto el hombre «actúa absolutamente», es decir, en la medida en que es causa adecuada —y, por lo mismo, racional— de sus acciones.

conocimiento que, en tanto afectivo —si bien estrictamente activo— da lugar al gozo de lo eterno: «el hecho de que el supremo bien del hombre sea común a todos no nace de un accidente, sino de la naturaleza misma de la razón, pues ello se deduce indudablemente de la esencia humana misma, en cuanto definida por la razón, y el hombre no podría ser ni concebirse si no tuviera la potestad de gozar de ese supremo bien».⁸³¹ La radicalidad de la posición spinoziana es por demás evidente: el conocimiento de la eternidad e infinitud divina no es un conocimiento ascético, sino un conocimiento gozoso, a un grado tal que el modo singular finito humano no podría ser ni concebirse si fuese incapaz de alcanzar tal gozo. En esta misma secuencia de ideas se entiende que Spinoza defiende que «cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la esencia divina».⁸³² A mayor intelección mayor perfección y, por tanto, mayor alegría o *laetitia* en tanto participamos *activamente* de la esencia del Ser absolutamente infinito. Más aún: «en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad».⁸³³ Es a partir de esto que la posición interpretativa que defiende que en Spinoza no hay jerarquización ontológica alguna nos parece sumamente equívoca: hay un privilegio del ente humano —frente a otros entes finitos— en tanto éste participa efectivamente en la potencia absoluta de pensar divina: «entre las cosas singulares no conocemos nada más excelente que un hombre guiado por la razón».⁸³⁴ Pasajes como éste, dispersos a lo largo de la *Ética* así como en la correspondencia de Spinoza muestran hasta qué punto es errónea la pretendida antijerarquización ontológica en la filosofía del autor holandés.⁸³⁵ En la carta LXXIII a Oldenburg Spinoza escribe: «la eterna sabiduría de

⁸³¹ E4PXXXVIEsc.

⁸³² E4PXLVEsc.II. En la epístola XIX podemos encontrar una formulación similar referida a cualquier cosa singular: «Cuanto mayor es la perfección de una cosa, tanto más participa de la Divinidad y expresa la perfección divina». Ep. XIX

⁸³³ E4Cap.XXXII.

⁸³⁴ E4Cap.IX.

⁸³⁵ Es por esto que nos parece inadecuada la interpretación que Negri propone al respecto: «El paso a la fase madura de la filosofía de Spinoza consistirá en la depuración de cualquier residuo, siquiera mínimo, de diferencia ontológica, del concepto mismo de productividad ontológica cuando éste se plantee como categorialmente estructurado». Cfr. Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, p. 38. En este mismo tenor habría que ubicar la propuesta interpretativa de Gabriel Albiac cuando señala que en la ontología spinoziana «Ningún ente es más que otro. No hay jerarquías ontológicas en el seno de la *substancia*». G. Albiac, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid, 1987. p. 333.

Dios se manifiesta en todas las cosas, principalmente en la Mente humana». ⁸³⁶ O, como se lee en el *Tratado Teológico-Político*: «[La mente] es el auténtico autógrafo de la palabra de Dios». ⁸³⁷ Este privilegio ontológico de la *mens* humana opera como el pró-logo —*stricto sensu*— que antecede a ese despliegue argumentativo en el cual se defiende la *pars aeterna* de la mente en tanto condición del *amor Dei intellectualis*. En un verdadero salto cualitativo y discursivo, las tesis del filósofo holandés en torno a estos dos tópicos signan, a nuestro parecer, un derrotero conceptual inédito e inaudito dentro de la metafísica moderna. Con una insistencia donde resuena —si bien de manera problemática— el *archè gâr he nòesis* aristotélico, ⁸³⁸ Spinoza defenderá cierta modalidad de «mística ateológica» donde se alcanzará la concreción de aquello que ya veíamos esbozado en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*: «el conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la Naturaleza». ⁸³⁹

4.6 Cogito Deum ergo sum

En el escolio I a la proposición XXXVII de la *pars quarta* de la *Ética* escribe Spinoza: «Todo cuanto deseamos y hacemos, siendo nosotros causa de ello en cuanto que tenemos la idea de Dios, o sea, en cuanto que conocemos a Dios, lo refiero a la *religión* [*religionem*]». ⁸⁴⁰ Respecto a esto es por demás sugerente que si hasta las primeras proposiciones de la *pars quarta* de la *Ética* Spinoza se había mantenido en un plano discursivo epistemológico o ético, sea en esta proposición donde se habla expresamente de *religión* [*religionem*] en tanto horizonte del desear y del actuar humano signados por la «idea de Dios». ⁸⁴¹ Este desplazamiento temático y discursivo inaugura el ámbito de lo que hemos dado en denominar como una «mística ateológica», cuyo fundamento conceptual y existencial reside en la comprensión *intelectual-afectiva* del modo humano referida al conocimiento adecuado del Ser absolutamente infinito y eterno. En efecto, dado que la isonomía ontológica de los atributos divinos —tal y como hemos visto— no se corresponde con la isonomía de las «potencias» del absoluto, cabe ahora reconocer que la complejidad

⁸³⁶ Ep. LXXIII

⁸³⁷ *TTP*, XV

⁸³⁸ *Met.* 1072A 30.

⁸³⁹ *TIE*, [13]

⁸⁴⁰ E4PXXXVIIEsc.I

⁸⁴¹ Al respecto escribe H. Meschonnic: «La ortodoxia pensó, y sigue pensando, que Spinoza rechazaba lo divino, mientras que lo que rechazaba es la teología, e instituye un nuevo estatuto de lo divino y del pensamiento». H. Meschonnic, *op. cit.*, p. 184.

de la apuesta spinoziana reside en gran medida en el privilegio ontológico de la «potencia de pensar» en tanto rasgo activo de la *mens*. Es desde aquí donde debe entenderse la vindicación de la ecuación actividad/*intellectus* y eternidad, misma que adquiere un rango superlativo que conduce, más allá de toda consideración de talante exclusivamente ético, hacia lo que podríamos denominar como una ontologización de la figura del sabio o del filósofo.

Sin embargo, antes de alcanzar esto último, la *pars quinta* de la *Ética* está dirigida hacia la racionalización e intelección de los mecanismo que dan lugar a los afectos pasivos en lo que bien podría denominarse como una estrategia terapéutica sostenida por la *cura sui* —para ocupar la expresión clásica— cuya finalidad no es otra sino cancelar, en la medida de lo posible, el padecimiento que dichos afectos suscitan: «Así, pues, un afecto está tanto más bajo nuestra potestad, y la mente padece menos por su causa, cuanto más conocido nos es».⁸⁴² La tesis clave en toda esta discusión se localiza en la proposición XIV de esta *pars quinta* donde se enfatiza el paso de lo imaginativo a lo intelectual, es decir, de las afecciones del cuerpo a las ideas adecuadas de tales afecciones. Es el tránsito de lo inadecuado a lo adecuado, de la servidumbre a la *sui juris* y, en última instancia, de una menor a una mayor perfección. Y si bien esto es una tesis que ha aparecido en otros pasajes de la *Ética*, la relevancia de la proposición que estamos comentando reside en que ella se introduce expresamente la referencia a la «idea de Dios» en tanto núcleo último de inteligibilidad de toda idea adecuada. Es precisamente por esto que en la proposición inmediatamente posterior Spinoza puede sostener que quien se conoce «clara y distintamente», es decir, quien se conoce verdaderamente, es afectado de alegría —un afecto activo— cuya causa última no es sino Dios en tanto condición de toda inteligibilidad. Y siendo el *amor* una alegría acompañada por la idea de una causa exterior,⁸⁴³ quien se conoce a sí mismo y a sus afectos no puede sino amar a Dios: «Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos».⁸⁴⁴ Dicho en otros términos: quien conoce adecuadamente su *potentia* aumenta su *vis existendi* y, de esta

⁸⁴² E5PIIICor.

⁸⁴³ E3Def. Gen. de los afectos. VI.

⁸⁴⁴ E5PXV

manera, se alegra; pero esta *laetitia* no puede darse sin la idea de Dios en tanto absoluta afirmación de existencia; de ahí que tal alegría conduzca o vaya acompañada del amor a Dios.

La profunda desantropomorfización de Dios llevada a cabo en la *pars prima* de la *Ética* encuentra aquí su expresión mayor: amar a Dios —en este preciso sentido— es consecuencia de la *laetitia* suscitada por el conocimiento adecuado de nosotros mismos y de nuestros afectos. Pero a su vez este conocimiento adecuado supone sabernos integrados en una *red de inteligibilidad* que no admite fisuras ni opacidades: es decir, eso que Spinoza denomina como *natura naturata* en tanto consecuencia de la esencia divina y que, en términos ontológicos, no puede concebirse sino en términos de necesidad. Desde aquí se entiende con claridad meridiana que Spinoza sostenga que «Dios está libre de pasiones y no puede experimentar afecto alguno de alegría o de tristeza».⁸⁴⁵ En efecto, las pasiones se definen en función de las ideas inadecuadas «en la mente singular de alguien» lo cual es inadmisibles —amén de absurdo— referido a Dios puesto que en él todas las ideas son adecuadas y verdaderas. Más aún: Él mismo es —bajo el atributo Pensamiento— en cada una de las ideas y, por lo tanto, no hay en tal caso lugar para lo inadecuado ni para la falsedad. Y es también por esto que resulta carente de sentido decir que Dios para a una mayor o a una menor perfección. En sentido estricto el Ser absolutamente infinito y eterno está más allá de toda «perfección» e «imperfección», como lo está también respecto al «bien» y al «mal». En este mismo tenor se entiende que Spinoza sostenga que «propiamente hablando [Dios] no ama a nadie ni odia a nadie»;⁸⁴⁶ esto es así no sólo porque el «amor» y el «odio» se derivan de la alegría y de la tristeza —afectos primitivos que no son atribuibles a Dios—, sino también por razones de índole ontológica: amor y odio exigen una causa externa y, respecto a la substancia infinita, no hay exterioridad alguna.

Ahora bien, tal y como hemos señalado en los apartados precedentes, las conclusiones que pueden extraerse de la *pars secunda* de la *Ética* es que, ya en el ámbito de las nociones comunes, tenemos —en función de la idea de nuestro cuerpo, de los cuerpos exteriores y de nuestra propia mente como *existentes en acto*— «un conocimiento adecuado

⁸⁴⁵ E5PXVII

⁸⁴⁶ EPXVIICor.

de la esencia eterna e infinita de Dios».⁸⁴⁷ Esta tesis permite a Spinoza mostrar la imposibilidad epistémico-afectiva del odio hacia Dios, pues en tanto «la idea que hay en nosotros de Dios es adecuada y perfecta»,⁸⁴⁸ por ese mismo *factum*, se cancela la condición efectiva de la tristeza, es decir, el paso «despotenciador» a una menor perfección o a una menor potencia de inteligir. Ante la objeción de quien arguya que Dios es causa de todas las cosas y, por ende, de toda tristeza, Spinoza responde que una vez entendidas correcta y adecuadamente las causas que dan lugar a la tristeza ésta deja de ser tal: de ser un afecto pasivo y pasional se ha transformado en un concepto claro y distinto. Vale decir respecto a esto: una vez que hemos inteligido no hay escapatoria posible, siempre pasamos a una perfección mayor. De todo esto se desprende que «quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él».⁸⁴⁹ El sentido de esta proposición es evidente: una vez que se ha desantropomorfizado el concepto de Dios, y caracterizado éste en términos de infinitud, necesidad y eternidad, es un absurdo manifiesto pretender que esté sometido a cualquier tipo de afecto, incluido el amor. La demostración que acompaña a esta proposición es contundente: quien se esfuerzase en que Dios lo amara en el fondo desearía que Dios no fuese tal, lo cual sería tanto como desear la ininteligibilidad —y, por lo tanto, la inadecuación en el plano de las ideas— de lo Real.

Ahora bien, toda esta discusión —al menos hasta la proposición XX de la *pars quinta* de la *Ética*— está escrito desde la perspectiva de las nociones comunes y su indisoluble vinculación con la corporeidad: «El amor a Dios —escribe Spinoza— es el más constante de los afectos».⁸⁵⁰ Nótese que el filósofo holandés sostiene que este «amor», por más alejado que esté de toda concupiscencia, no por ello deja de estar referido no sólo a la mente, sino también al cuerpo. Es por esto que Spinoza puede escribir: «Un afecto que brota de la razón se refiere necesariamente a las propiedades comunes de las cosas, las cuales consideramos siempre como presentes (pues nada puede haber que excluya su existencia presente)».⁸⁵¹ Es en este punto específico donde nos parece haber un *non sequitur* dentro de la argumentación spinoziana: el paso del segundo género de

⁸⁴⁷ E2PXLVIIDem.

⁸⁴⁸ E5PXVIIIIDem.

⁸⁴⁹ E5PXIX

⁸⁵⁰ E5PXXEsc.

⁸⁵¹ E5PVIIDem.

conocimiento o conocimiento racional hacia el tercer género de conocimiento o *scientiam intuitivam* supone un verdadero salto discursivo que, desde nuestra perspectiva, ninguna hermenéutica puede resolver de manera satisfactoria. En efecto, en la proposición XX de esta parte de la *Ética* Spinoza ha afirmado dos tesis en apariencia inconciliables: por un lado que el amor hacia Dios es «el más constante de los afectos, y que, en cuanto que se refiere al cuerpo, no puede destruirse sino con el cuerpo mismo»; pero, por otra parte, también se afirma que la «naturaleza» de dicho amor será distinta «en cuanto referida sólo a la mente». Y, justamente, hacia el final del escolio de esta misma proposición se afirma: «Ya es tiempo, pues, de pasar a lo que atañe a la duración de la mente, considerada ésta sin relación al cuerpo».⁸⁵² Es aquí donde reside el *non sequitur* que hemos señalado: recuérdese al respecto lo señalado en el corolario de la proposición VIII de la *pars secunda* de la *Ética*: «Cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, sino habida cuenta su duración, entonces sus ideas implican también esa existencia, atendiendo a la cual se dice que duran». Este corolario es fundamental para entender el rechazo de Spinoza a toda forma de inmortalidad personal: si las cosas singulares existen en el plano de la duración, su ser-objetivo o ideal implica también esa existencia en el marco de la duración. Pensar la inmanencia en términos radicales impide incurrir en dualismos —siempre más o menos platonizantes— que distinguen entre un orden de esencias frente a un plano o ámbito de existencias. Pese a su rigurosidad exegética —y su indudable influencia dentro de la literatura spinoziana— el propio Deleuze llega a hablar a hablar de *res physicae* para referirse a las esencias de las cosas singulares finitas. Se sobreentiende —dado el contexto— que pese al carácter «físico» de tales esencias, éstas se distinguirían de su modalidad existente en el plano de la duración. Pero el propio Spinoza ha prevenido contra tales interpretaciones: no hay esencia sin la cosa de la que es esencia, es decir, no hay cosa in-esencial ni esencia no cosificada. Expuesto en otros términos: no hay en la ontología de Spinoza tendencia a la existencia referida a las esencias de las cosas singulares finitas, lo que hay es perseverancia en la existencia que, al límite, se con-funde con la esencia de todo modo singular. Ni Platón ni Leibniz, por tanto. Escribe Spinoza: «Concebimos las cosas como actuales de dos maneras:

⁸⁵² E5PXXEsc.

o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina». ⁸⁵³ Lo indicado en este escolio no puede ser minusvalorado ni pasado por alto: Spinoza concede que considerar las cosas desde la perspectiva de la duración y considerar esas mismas cosas desde la perspectiva de la eternidad no implica ningún tipo de desdoblamiento o dualidad metafísica: se trata, por el contrario, de *dos perspectivas de la misma cosa*, dos puntos de vista sólo tienen sentido en función de nuestro *intellectus* finito.

Respecto a la imbricación entre *esencia* y *cosa*, Gabriel Albiac ha señalado: «La reciprocidad —llevada hasta el límite extremo de negar toda entidad a la esencia sin la cosa— constituye, pues, el aspecto clave del planteamiento espinosiano del problema de la relación esencia/cosa». ⁸⁵⁴ O como señala Zourabichvili: «La idea de una cosa existe o dura sólo si la cosa misma existe o dura». ⁸⁵⁵ En este sentido es que, como sostiene Etienne Balibar, la comprensión del individuo en Spinoza es tal que éste no puede pensarse sino como un «efecto» de un proceso de causación. Ni *entelechia* —en el sentido propio de la expresión—, ni subjetividad; el individuo spinoziano es un modo —dado en el registro de la duración— de la substancia eterna e infinita. Escribe Spinoza: «La idea que constituye la esencia de la mente implica la existencia del cuerpo, durante tanto tiempo como el cuerpo existe». ⁸⁵⁶

Tal y como hemos intentado mostrar a lo largo de nuestra propuesta interpretativa, es ésta una de las tesis nucleares del spinozismo: una tesis ontológica que le permite distanciarse de posiciones como la leibniziana o, en una mirada retrospectiva, de posiciones propias de la escolástica tardía. Y, sin embargo, hacia el final de la *Ética* Spinoza introduce la eternidad de la mente como condición de posibilidad del tercer género de conocimiento o *scientiam intuitivam*. Pierre-François Moreau ha señalado al respecto que la proposición XX de la *pars quinta* marca un punto de quiebre donde parece concluirse el recorrido llevado a cabo por Spinoza en las partes tercera y cuarta de la *Ética*: «sin suponer un imperio absoluto de las pasiones, el hombre ha conquistado, en la medida de lo posible, una

⁸⁵³ E5PXXIXEsc.

⁸⁵⁴ Gabriel Albiac, *op. cit.*, p. 358.

⁸⁵⁵ F. Zourabichvili, *op. cit.*, p. 112.

⁸⁵⁶ E3PXIEsc.

cierta distancia respecto de su servidumbre originaria: puede escapar de la inconstancia y del desgarramiento en el que se encontraba espontáneamente inmersos». ⁸⁵⁷ Esto es sin duda cierto, pero el recorrido spinoziano no concluye aquí: una vez establecido el amor a Dios en tanto modos psicofísicos capaces de formar ideas adecuadas de sus respectivas afecciones, Spinoza sostiene que «La mente humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno [*Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed eius aliquid remanet quod aeternum est*]; ⁸⁵⁸ separada de la corporeidad, la *mens* humana supone para Spinoza un estatuto eterno en la medida en que la esencia del cuerpo —la mente misma— es una idea que se da en Dios. Si el *esse obiectivum* (o idea) del cuerpo es la mente, entonces dicho *esse obiectivum* debe ser concebido en tanto esencia toda vez que está comprendido «en la esencia misma de Dios». ⁸⁵⁹ De este modo el remanente que permanece una vez que el cuerpo mismo es destruido no es otra cosa sino la *mens* misma en su aspecto intelectual o intelectivo. Es decir: en tanto actividad. *El matiz es crucial*: la *pars aeterna* de la mente no es substancia alguna —lo cual conduciría a confundir «eternidad» con «inmortalidad» a la manera teológica: escolástica y cartesiana— sino actividad pura, noesis, intelección de la inteligibilidad divina.

Aunque líneas arriba hemos intentado reconstruir la andadura argumentativa spinoziana que conduce a afirmar —en términos de proposición— que «La mente humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno [*Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed eius aliquid remanet quod aeternum est*];», la estructura de tal argumento no resulta del todo satisfactoria: la conclusión que parecería imponerse es que si bien la mente y su esencia son dos entidades metafísicamente distintas, habría dos maneras, modos, puntos de vista o perspectivas desde las cuales concebir la mente misma: o en tanto «expresa la esencia del cuerpo humano» — y, por lo tanto, se le considera *sub aeternitatis specie*— o bien se le considera en tanto «implica la existencia actual del cuerpo» —en el registro de la duración, entonces. Y, sin embargo, Spinoza sostiene —yendo más allá de una discursividad puramente especulativa o

⁸⁵⁷ Pierre-François Moreau, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, A. Machado Libros, Madrid, 2014. p. 91.

⁸⁵⁸ E5PXXIII

⁸⁵⁹ E5PXXIIDem.

conceptual—: «no dejamos de sentir y experimentar que somos eternos».⁸⁶⁰ Y es esta *experiencia de lo eterno* la condición formal del tercer género de conocimiento o conocimiento intuitivo. El componente pasivo —pasional— de lo afectivo es superado en función de la actividad intelectual que se sabe a sí misma «parte» de la propia actividad intelectual de Dios. No hay residuo alguno de opacidad en este género de conocimiento. No hay espacio para el misterio ni par el enigma. Es por esto que nos parece que lo que Spinoza instituye es una mística de naturaleza ateológica donde el Ser se muestra en su más nítida plenitud, en esa su *essencia actuosa* que, en tanto constituyente de todo ente, es aprehendida inteligiblemente, lo cual engendra o suscita un amor de naturaleza intelectual hacia Dios: «ese tercer género de conocimiento [...] engendra, además, amor hacia una cosa inmutable y eterna».⁸⁶¹ Spinoza llega a afirmar que sólo el tercer género de conocimiento o *scientiam intuitivam* nos permite inteligir la dependencia —«tocante a la existencia y a la esencia»— de las cosas singulares respecto a Dios, enfatizando a la vez el carácter «conmovedor»⁸⁶² que tal conocimiento suscita. Es por esto que las ideas adecuadas del segundo género y las correspondientes al tercer género de conocimiento hay una diferencia cualitativa: la *scientiam intuitivam* —a diferencia del conocimiento racional— permite conocer la «esencia íntima de las cosas», más allá de la adecuación que suponen las nociones comunes. Si en la *pars secunda* de la *Ética* se había puesto de manifiesto que «aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular»,⁸⁶³ ahora el conocimiento intuitivo permite ir más allá de las nociones comunes para alcanzar esa esencia de las cosas singulares. En este sentido el tercer género de conocimiento está referido a la «esencia íntima» de las cosas; no es un conocimiento que tenga que ver con «propiedades comunes», sino que está abocado a la irreductible singularidad de lo ente.

Debe notarse, sin embargo, que si bien Spinoza señala que el tercer género de conocimiento «progres, a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas»,⁸⁶⁴ el único ejemplo al cual recurre para

⁸⁶⁰ E5PXXIII^{Esc.}

⁸⁶¹ E5PXXE^{Esc.}

⁸⁶² E5PXXXVI^{Esc.}

⁸⁶³ E2PXXXVII

⁸⁶⁴ E5PXXXV^{Dem.} El tercer género de conocimiento «rebasa» el nivel —si bien no abstracto, sí sumamente

mostrar esto es el del conocimiento —autoconocimiento en Dios— de la propia mente humana: «He pensado que merecía la pena observar eso aquí, a fin de mostrar con este ejemplo cuánto poder tiene sobre las cosas singulares el conocimiento que he llamado intuitivo o del tercer género, y cuanto más potente es que el conocimiento universal que he dicho pertenece al segundo género. Pues aunque en la Parte Primera he mostrado, en general, que todas las cosas (y, consiguientemente, la mente humana) dependen de Dios tocante a la esencia y la existencia, con todo, aunque aquella demostración sea legítima y esté al abrigo de toda duda, no afecta a nuestra mente del mismo modo que cuando concluimos eso mismo a partir de la esencia misma de una cosa cualquiera singular, que decimos depende de Dios».⁸⁶⁵ La *scientiam intuitivam* o conocimiento del tercer género comporta así un rasgo *especulativo* —en un sentido sumamente preciso— gracias al cual adquiere su verdadera pregnancia: las cosas singulares son —tanto existencial como esencialmente— en Dios, es decir, en la substancia absolutamente infinita y eterna. Pero esto lo sabemos —y aquí reside el rasgo especulativo mencionado— porque la *pars* que somos más allá de toda «contingencia» —esto es: el *intellectus* en acto— se sabe a sí mismo como partícipe del *intellectus* divino. A nuestro parecer, no es gratuito por ello que Spinoza afirma explícitamente que «la parte eterna de la mente [...] es el entendimiento [*nam pars mentis aeterna est intellectus*]»,⁸⁶⁶ y que éste último —el *intellectus*— sea caracterizado con el verbo latino *agere*, es decir, como acción o actividad.⁸⁶⁷ El *conatus* — en tanto actividad autoafirmativa— reviste a partir de esto una especificidad propia cuando es referido a nuestro *intellectus*: hay un privilegio en este último en la medida en que saberse a sí mismo es saberse en Dios, y saberse en Dios es poseer un conocimiento adecuado del mismo. Más aún: cuando el *intellectus* humano (se) conoce *sub specie aeternitatis* entonces (re)conoce su propia eternidad —en términos de acción afirmativa—

general— de la relación atributos-modos para ingresar a una comprensión donde la *univocidad ontológica* funge como eje rector desde el cual tiene lugar el «progreso» de la idea adecuada de «ciertos atributos de Dios hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas». De esta manera, el proyecto spinoziano esbozado en el *Tractatus de Intellectus Emendatione* respecto al conocimiento de la «esencia íntima de las cosas» es recuperado en el contexto de la *pars quinta* de la *Ética* dentro de una discusión ya no sólo epistemológica, sino sobre todo en una tematización de índole ontológico-existencial.

⁸⁶⁵ E5PXXXVIEsc.

⁸⁶⁶ E5PXLEsc.

⁸⁶⁷ Escribe Spinoza: «La parte eterna de la mente [*pars mentis aeterna*] es el entendimiento [*intellectus*], sólo en cuya virtud se dice que obramos [*agere*]; en cambio, la parte que hemos mostrado que parece es la imaginación, sólo en cuya virtud se dice que padecemos». [E5XLCor.]

y se sabe a sí mismo dentro del orden necesario que implica la eternidad divina. Spinoza se cuida en precisar efectivamente que este «amor intelectual» no se refiere a que nos «imaginamos a Dios como presente, sino a que conocemos que es eterno».⁸⁶⁸ Es importante hacer hincapié en el matiz que esta tesis impone: no sólo se trata de «considerar» a Dios *sub specie aternitatis*, es decir, bajo la «especie» o «categoría» de la eternidad, sino de conocerlo directamente en tanto eterno, siendo la eternidad «la esencia misma de Dios».⁸⁶⁹

El carácter activo y afirmativo del *intellectus* humano es la clave hermenéutica para entender la tesis spinoziana en torno al *amor Dei intellectualis*; obrar o actuar es para la *mens* concebir o formar ideas adecuadas; en su máxima expresión esta acción y actividad de la mente es —permítasenos la formulación— «retroactiva» respecto a Dios: lo significado deviene tal en función de la operación significativa que trasmina la totalidad de lo Real (en el entendido, claro está, que esto significativo no es sino la substancia infinita y eterna). En lenguaje spinoziano: a mayor actividad intelectual mayor participación en la esencia divina. Es por esto que Spinoza sostiene que, en última instancia, el amor intelectual —especulativo— de la mente humana hacia Dios es el reverso del amor de Dios hacia los modos humanos: «El amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual de la mente hacia Dios son una sola y misma cosa».⁸⁷⁰ Como escribe Michel Henry: «El conocimiento adquiere al mismo tiempo un valor privilegiado, puesto que lejos de ser abstracto o relativo, nos une con el ser mismo, en su intimidad y en su verdad absolutas».⁸⁷¹

Señalábamos líneas arriba la singularidad —en los dos sentidos del término— del ejemplo que Spinoza propone para mostrar el alcance y significación del conocimiento del tercer género. Indicábamos así mismo que no hay en esto casualidad: la «conmoción» que suscita la dependencia del *intellectus* humano respecto a la esencia misma de Dios refuerza ese estatuto privilegiado de la *mens* frente al resto de las cosas singulares. El ascético —por abstracto— panenteísmo spinoziano desarrollado a lo largo de las dos primeras partes de la *Ética* adquiere así un componente afectivo —no pasional— en cuya virtud el animal sapiente que somos alcanza el gozo ontológico de lo eterno. Ese gozo o fruición de ser

⁸⁶⁸ E5PXXXIICor.

⁸⁶⁹ E5PXXXDem.

⁸⁷⁰ E5PXXXVICor.

⁸⁷¹ Michel Henry, *La felicidad de Spinoza*, p. 121.

[*essendi fruitionem*]⁸⁷² que no es otra cosa sino *beatitudo*: «Así pues, en la vida es útil, sobre todo, perfeccionar todo lo posible el entendimiento y la razón, y en eso sólo consiste la suprema felicidad [*felicitas*] o beatitud [*beatitudo*] del hombre, pues la beatitud no es otra cosa que el contento de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios [*Dei intuitiva cognitione*], y perfeccionar el conocimiento no es otra cosa que conocer a Dios, sus atributos y las acciones que derivan de la necesidad de su naturaleza».⁸⁷³ Es a partir de esta tesis que Spinoza puede distinguir —*in extremis*— que la diferencia entre el sabio y el ignaro no es solamente definitiva en términos epistémicos, sino también —y sobre todo— en términos ontológicos: «En virtud de ello, es evidente cuánto vale el sabio, y cuánto más poderoso es que el ignaro, que actúa movido sólo por la concupiscencia. Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento de ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y, tan pronto como deja de padecer, deja también de ser. El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna nunca deja de ser sino que siempre posee el verdadero contento de ánimo».⁸⁷⁴ Destrucción y perseverancia en el ser como criterios ontológicos últimos que fundan las transiciones a una mayor o menor perfección. Dejar de ser y afirmación de ser: extremos ontológicos en los cuales se encuentran imbricados todos los modos singulares finitos. Es en esta medida que, en última instancia, la propuesta spinoziana se decanta hacia una *mística ateológica* —una mística sin *fuga mundi*— cuyo expresión más acusada no es otra sino el gozo de lo eterno —y de lo absolutamente inteligible— como posibilidad existencial propia del sabio. He aquí porque bien cabe hablar de la eternidad de Spinoza.

⁸⁷² Ep. XII

⁸⁷³ E4Cap.IV

⁸⁷⁴ E5PXLIIEsc.

5. CONCLUSIONES

¿Quién nos dio la espuma para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia donde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia adelante, hacia los lados, hacia todos los lados? ¿Hay un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la oscuridad y más oscuridad?

F. Nietzsche

I

Nuestro propósito en este *ensayo* de escritura filosófica ha sido mostrar el «polimorfismo gramatical» —en tres momentos decisivos— que la discursividad metafísica admite en tanto exigencia «totalizadora» y «omniabarcante» que permita *dotar de sentido* —en el más amplio rigor de la expresión— a la experiencia afectivo-cognoscitiva de la intemperie. No hemos pretendido emitir juicios sumario: siguiendo la consigna spinoziana de la prevalencia del inteligir antes que del ridiculizar o del lamentar hemos procurado hacer patente que la apuesta por la relación entre *ser* y *eternidad* en los tres autores abordados en este trabajo expresan modulaciones rigurosas y *conceptualmente* articuladas que se afanan por responder a la sospecha de in-significancia —esa sospecha que irrumpe en pregnantes momentos de lucidez— respecto a lo que sin hipérbole habría que ser denominado como la totalidad de lo ente.

En una constelación civilizatoria y epocal donde el diagnóstico de Nietzsche que hemos colocado como epígrafe a estas conclusiones se ha convertido en una promesa cumplida, se impone —más allá de toda fatua erudición— *recrear interpretativamente* algunos de los trazos de eso que se ha dado en llamar tradición onto-teo-lógica.⁸⁷⁵ Desde esta perspectiva, nos permitimos sugerir que es el barrunto nihilizante que acompaña a la lucidez —cuando ésta expresa su genuina vocación— lo que antecede a los despliegues argumentativos de Platón, Agustín y Spinoza. En modulaciones diversas y, por momentos,

⁸⁷⁵ Cfr. Martin Heidegger, «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica» en M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Madrid, 2013. pp. 99 y sigs.

irreconciliables, los tres autores que hemos abordado en este ensayo apuestan de manera enfática por finiquitar ese riesgo y esa amenaza que el decurso de la tradición occidental ha convertido en signatura identitaria. Eso que, dicho de manera sumamente simplificada, cabe denominar como *nihilismo*.

Expuesto en términos metodológicos, a lo largo de este ensayo hemos tratado de eludir toda interpretación «historicista» que llevase —en un decurso plenamente logicista— desde Platón hasta Spinoza. Frente a esto, hemos tratado poner de manifiesto que las epocalidades que se expresan en cada uno de los autores que abordamos «resuelven» el problema de la relación entre lo que heideggerianamente cabe denominar como «tonalidad afectiva» o «a-corde» (dos posibles traducciones de la *Stimmung*) que re-suena en la comprensión ontológica respecto al devenir y a la eternidad. Si se nos permite decirlo de manera gráfica (o mejor aún: acústica) hemos querido desarrollar (en el sentido feurebachiano de *Entwicklungsfähigkeit*) variaciones desde un "basso obstinado" que no es otro sino la respuesta a-corde (tonalmente modulada) que los discursos filosóficos de Platón, Agustín y Spinoza llevan a cabo respecto a la ineludible «herida de la finitud» que nos constituye. En este sentido, el título «Gramáticas *de* la eternidad» que hemos dado a esta tesis debe ser leído acentuando el genitivo exclusivamente objetivo puesto que tales trazos de escritura hablan acerca de lo eterno, pero *no pertenecen* a lo eterno. Al contrario: en tanto *gramme*, se insertan inevitablemente en la temporalidad. Y es precisamente esta paradoja la que nos interesaba destacar siguiendo aquí —si bien con matices importantes— a Derrida. Y la razón última de por qué «decidimos» trabajar a estos tres autores se localiza en que, a nuestro juicio, cada uno de ellos muestra de manera decisiva (sin ambigüedades ni disimulos) el punto de partida de tradiciones de pensamiento definitorias en la tradición onto-teo-lógica: Platón (antigüedad), Agustín (cristiandad) y Spinoza (inaugurador de esa Modernidad anómala que se extiende, al menos, hasta las postrimerías del siglo XVIII alemán).

En los tres autores que abordamos a lo largo de esta tesis, procuramos poner de manifiesto que su discurrir interpretativo no puede —so pena de empobrecer y reducir ese propio discurrir— eludir el componente *afectivo* y *musaico* —para decirlo en términos de

Agamben—⁸⁷⁶ que soporta y funda sus respectivas travesías conceptuales. A este respecto, y recuperando lo señalado en el primer capítulo de esta tesis, intentamos poner de manifiesto que el *gesto platónico* concentrado en los denominados «diálogos medios» — tal es el caso del *Fedón*— muestran una radicalidad que alcanza cuotas por demás definitorias para lo que la tradición convertirá como propio del «platonismo». En efecto, una vez recusado gnoseológicamente lo sensible-fenoménico y, con ello, el ámbito del *σώματος* que, dada su propia constitución estructural, no puede homologarse con «lo que es plenamente [παντελῶς ὄν]», Platón instaura la *χωρίς* o «separación» ontológica entre lo inteligible y lo sensible: ante el *pathos* vertiginoso del de-venir —en el cual se inscribe el *σώματος*— el filósofo ateniense no puede menos que defender que sólo «al reflexionar [λογίζεσθαι], más que en ningún otro momento, [es] cuando se le hace evidente [al alma] algo de lo real [τι τῶν ὄντων]?». El contexto inmediato en el que surge esta tesis está enmarcada, como vimos, dentro de la defensa de la separación [*χωρίς*] de la *psykhé* respecto a la «insensatez del cuerpo [*σώματος ἀφροσύνης*]», de modo tal que es esta *χωρίς* o separación la que sostiene la posterior escisión entre lo sensible y lo inteligible. Un detalle que no es para nada baladí. Hay en el *origen* de la formulación clásica u «ortodoxa» de la doctrina metafísica de las Formas un fuerte componente *thanatológico* —con su *pathos* ineludible— que signa el derrotero conceptual de las discusiones platónicas. Más aún: la escisión, tan cara a la historia de la metafísica, entre lo sensible y lo inteligible encontraría su justificación primera o primaria en esta *χωρίς* o separación —con toda su carga *mistérica* y *kathártica*.

Sin embargo, y pese a las distintas formulaciones, fundaciones y fundiciones del platonismo en la tradición metafísica occidental, en los diálogos tardíos —de manera específica en el *Timeo*—, Platón avanza hacia una vindicación o reivindicación del *kosmos sensible* al que no duda en calificar de *θεὸς αἰσθητός*. El recorrido que lleva hasta esta nueva consideración de la esfera de lo sensible-fenoménico está precedida, como intentamos mostrar, por la integración de la Forma correspondiente a la Diferencia dentro del *kosmos eidético* en el *Sofista*, misma que permite, para decirlo en términos

⁸⁷⁶ Escribe Agamben —en una recreación conceptual de fuerte ascendencia heideggeriana—: «La apertura primaria al mundo no es lógica, es musical». Cfr. Giorgio Agamben, *¿Qué es la filosofía?*, trad. de Mercedes Ruvituso, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2017. p. 149.

neoplatónicos, *τὰ φαινόμενα σώζειν*, es decir, «salvar las apariencias». La conclusión se impone: frente al tajante *chórismos* de los «diálogos medios», el Platón tardío —más medido y menos susceptible ante el *pathos* vertiginoso que suscita el devenir — no admite ese déficit ontológico del *kosmos* sensible-fenoménico y, por el contrario —a través de ese singular *eikota mythos* que podemos hallar en el *Timeo*— se propone hacer inteligible el devenir mismo.⁸⁷⁷

En el segundo capítulo de esta tesis, por su parte, intentamos poner de manifiesto, en una primera instancia, ese carácter disruptivo que supuso la figura de Agustín para lo que habría de convertirse en civilización occidental al asumir —con una beligerancia *sui generis*— el carácter inédito de lo que el pensador africano dió en denominar como los «tiempos cristianos». Signado por la *Stimmung* del desasosiego frente a la condición corrupta y «caída» del mundo, atravesado por esa singular angustia atrabiliaria ante la muerte, la comprensión de la apuesta teológica en Agustín no puede desligarse de ese fondo afectivo desde el cual emerge la exigencia de suturar esa *herida del tiempo* que nos constituye. En efecto, el carácter de mundo *peregrinantur* que Agustín eleva a rango ontológico —con su extrañamiento, su extranjería, su extravío y su exilio—, no puede menos sino reclamar la promesa de redención eterna a través de la *gratia* divina, una promesa para cuyo cumplimiento es menester la *metanoia* o conversión cristiana.⁸⁷⁸ La profunda filiación paulina de Agustín —con toda su carga mórbida y mortecina— lleva al obispo de Hipona a defender —en un hiperbólico teológúmeno— la posibilidad de una «segunda muerte» que no sería otra cosa sino el abandono absoluto de Dios. El «temperamento» agustiniano —para decirlo en términos de Sloterdijk— se evidencia en esa

⁸⁷⁷ Cabría aquí pensar qué lugar ocupa la *chóra* dentro de la economía discursiva del *Timeo* desde la discusión que hemos emprendido en torno a las relaciones estructurales entre *ser* y *eternidad*. Si el tiempo, a decir de Platón, es la «imagen móvil de la eternidad», la *chóra* poseería un estatuto supra o infra-temporal. Esto no implica, sin embargo, otorgarle el atributo de eternidad —al menos no en el sentido de *aion*—; el carácter errabundo y extra-lógico de la *chóra* cancela —y lleva al límite— toda discursividad que se pretenda definitiva. También aquí sólo tendría cabida un «razonamiento bastardo» y una estrategia narrativa siempre tentativa respecto a lo que no puede comparecer ante la mirada del *lógos*.

⁸⁷⁸ Y, sin embargo, esto no es aún suficiente. El papel de la *gratia* es fundamental para la redención y la reconciliación eterna. Al respecto, Peter Sloterdijk ha escrito: «El cristianismo auténtico, como fue codificado desde Pablo hasta Agustín, sigue siendo, como estricta religión de la predestinación y de la gracia, un asunto de los menos, exceptuando algunos gestos verbales erráticos “hacia todos” y *pro multis*. Su escritura sagrada, bien entendida, es más bien un libro para nadie que para todos». Cfr. P. Sloterdijk, *Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*, trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2015. p. 15.

famosa *confiteri*: «Me convertí en un problema para mí mismo [*Quaestio mihi factus sum*]». ⁸⁷⁹ En este sentido, la problematización de la existencia —con su ineludible facticidad— llevará a Agustín a inscribir —en la memoria de una cristiandad que, literalmente, hará historia— la promesa de una vida eterna ajena a todas las cuitas y «vicisitudes» de la finitud: «Que entienda, pues, el alma que sea capaz, cuán superior te hace a todos los tiempos tu eternidad. Que vea que tu casa —el cielo del cielo— no peregrina, pero tampoco es coeterna a ti, pues se adhiere a ti de manera incesante e indefinida, libre ya de todas las vicisitudes de los tiempos». ⁸⁸⁰ La *vitam beate* y la *vitam aeternam* se sustentan así en lo que dimos en denominar como una *economía de la salvación eterna*, siendo ésta el eje rector —frente a la antigua *theoría*— del pensamiento agustiniano. Un pensamiento, como hemos insistido, surcado por la *experiencia pánica de la finitud*. Pensamiento obsesionado por la culpa, por el pecado, por la caducidad, por la muerte, por la nada, por la promesa de eternidad y por la salvación personal. *Metus mortis et futuri iudicii tui*, escribe Agustín en *Confesiones*, revelando así ese trasfondo afectivo que no es otro sino la desesperación melancólica.

Por otra parte, en nuestro recorrido en torno al pensamiento de Spinoza, insistimos de manera enfática en el carácter activo del *intellectus* el cual se hace presente ya en una obra temprana como lo es el *Tractatus de Intellectus Emendatione*; al respecto, nuestra estrategia hermenéutica se decantó por mostrar cómo en esta obra «primeriza», Spinoza traza —con una claridad inusitada— el *leitmotiv* de toda ontoteología: la *presencia plena de lo verdaderamente real*. Y cómo esa presencia sólo es asequible a través de la actividad del *intellectus*. En el *Tratado teológico-político*, en el contexto de la discusión entre la diferencia entre la luz natural y la ley divina, Spinoza comenta un pasaje de los Proverbios de Salomón donde podemos leer: «pues, si proclamas y ofreces tu voz a la inteligencia, etc., entonces entenderás el temor de Dios y hallarás la ciencia de Dios (o más bien el amor, ya que el verbo *jadah* significa ambas cosas)»; ⁸⁸¹ este pasaje es sumamente relevante para el modo en que sugerimos reconstruir la travesía spinoziana desde la actividad del *intellectus* hasta el *amor Dei intellectualis* en la *pars quinta* de la *Ética*: en efecto, enfatizando la

⁸⁷⁹ *Confesiones*, X, 16.

⁸⁸⁰ *Confesiones*, XII, 11.

⁸⁸¹ *TTP*, IV, [67]

relación entre *intellectus* y *affectus* que Spinoza propone en la *Ética*, procuramos mostrar cómo, frente a todo grosero «intelectualismo», Spinoza no deja de subrayar el componente afectivo (ya pasional, ya activo) que constituye al modo humano. Los afectos —por vez primera en la Modernidad temprana— adquieren así un rango definitorio y constitutivo del animal humano, siendo el *amor Dei intellectualis* la expresión límite de toda afectividad activa.

La complejidad discursiva de la *pars quinta* de la *Ética* —cuyos distintos estratos de significación apenas fueron sugeridos por nosotros en nuestra exposición— nos condujo a mostrar cómo en que la experiencia afectiva de lo eterno —ese «sentir» y «experimentar» que somos eternos— Spinoza parece rebasar los cauces argumentativo-formales del *ordo geometrico* desarrollado a lo largo de la *Ética*, instaurando así una discursividad *sui generis* donde la intelección y el amor de y hacia lo plenamente inteligible encuentran cabida. La experiencia afectiva de y en lo eterno se erigen así en vehículo para el amor intelectual de Dios el cual supone, a su vez, una *laetitia* —aumento máximo de la potencia de actuar de la *mens*— cuya causa no puede ser otra sino Dios mismo, es decir, el Ser absolutamente infinito y eterno. De este modo, la ontología spinoziana cumple lo señalado por Kolakowski, es decir, ese «deseo de emanciparse de las ataduras de lo finito».⁸⁸² En sentido estricto, para la ontología spinoziana no hay Afuera. Ninguna confusión, ninguna opacidad. No hay ayer ni mañana. Todo es Ahora. Un presente Eterno. Un eterno Presente. Perfecto. Sin negación. Sin distancia. Sin tiempo.⁸⁸³ Sin fisuras. Sin deficiencias. Sin diferencia real. Y, en el fondo, una amorosa intelección de este orden eterno. Gozo de Ser.

II

En el principio fue la ausencia. Y, con ella, la paradoja. Aunque quizás cabría aún precisar: en el principio —antes de toda nominación y, por lo tanto, antes de toda de-nominación y de toda dominación— fue la *intemperie*. Esa experiencia que se articula bajo

⁸⁸² Cfr. Leszec Kolakowski, *Chrétien sans Église*, Gallimard, Mayenne, 1987. p. 225.

⁸⁸³ A este respecto bien vale la pena recordar aquí lo señalado por Vladimir Jankélévitch en *Lo puro y lo impuro*: «Lo puro intemporal es inenarrable; un cielo sin nubes no tiene historia, en eterno bello fijo no le proporciona materia ni al drama ni a la novela: sólo se narran los cielos nublados y cambiantes, la inocencia perdida, ansiosamente buscada, dolorosamente reencontrada y vuelta a perder, las vicisitudes del tiempo variable y los zigzags del turbio devenir». Cfr. Vladimir Jankélévitch, *Lo puro y lo impuro*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2011. p. 24.

el signo de la *Unheimlichkeit*, es decir, de la extranjería, de lo inquietante y de lo inhóspito: «Nacemos y es un rasguño apenas la desgarradura y nunca / cicatriza y arde y es una estrella de luz propia / nunca se apaga la diminuta llaga, nunca se borra la señal / de sangre, por esa puerta nos vamos a lo oscuro» —escribe con lucidez implacable Octavio Paz. Y en la palabra poética se deja entrever —en apenas un destello— la impostergable memoria de la intemperie, la certeza de la indigente hendidura que somos y que en ningún caso podrá ser definitivamente clausurada ni, mucho menos, taxativamente «resuelta» pese a toda profusión de eso que Peter Sloterdijk denomina acertadamente como «sistemas de inmunidad simbólicos».⁸⁸⁴ Dicho sin ninguna pretensión de estridencia ni vacuo patetismo: la extranjería es nuestra condición ontológica. Si, como señala Heidegger, el «*no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*»,⁸⁸⁵ bien cabría sostener que la intemperie es lo que en el fondo nos constituye. Y es desde tal condición que se gesta esa discursividad *sui generis* que aún hoy —después de todo tipo de obituarios— sigue coagulándose bajo la siempre problemática denominación de *metafísica*; entendiendo a ésta no como la administración profesional del sentido —de todo sentido— sino como un inquirir constante respecto a los *significados* que determinan el plexo de *significantes* desde los cuales se gesta ese mismo inquirir: la consciencia sacrílega, sonámbula, desencantada que acoge la experiencia del extravío, del exilio. El retorno, el *nostos* (lo sospechamos) se ha vuelto imposible. Lo cual no significa —o al menos no pretende significar— que la experiencia de lo originario sea sólo un resabio nostálgico: si el retorno es imposible es debido a que siempre lo ha sido. No hay, como ya lo sugirió Hölderlin, ninguna *Heimkehr* o «vuelta al hogar» que restañe la cesura ínsita a esa herida del tiempo que nos constituye.

Y, sin embargo, a lo largo de este ensayo hemos intentado poner de manifiesto que la experiencia del pensar —cuando responde a su genuina vocación— no puede menos sino extremar —a través del lenguaje y de la escritura conceptual— posibles respuestas ante la

⁸⁸⁴ Peter Sloterdijk, *Cielo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2011. p. 22.

⁸⁸⁵ *SZ*, § 40. Pese a que en el contexto de Ser y tiempo el *Un-zuhause* o no-estar-en-casa sea caracterizado como *el* fenómeno originario, en el Heidegger posterior habría un sentido en el cual el «extravío» se interrumpe y encontraríamos finalmente el «lugar de nuestra residencia». Cfr. M. Heidegger, «Ciencia y meditación», en Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Serbal, Barcelona, 1994. p. 59.

experiencia pánica de la finitud. Pues es esta experiencia de lo in-habitable, de la vagancia y extra-vagancia, la que determina y destina en cada caso —onto-históricamente— las correspondientes respuestas.⁸⁸⁶ En este sentido la metafísica —en tanto experiencia *del* pensar: genitivo objetivo y subjetivo a la vez— no puede negar su procedencia so pena de claudicar de antemano frente a lo digno de ser pensado.

Desde esta perspectiva bien cabe sostener que recorrer los caminos, travesías, rutas, derroteros y meandros a través de los cuales tiene lugar la experiencia del pensar en su radicalidad es una tarea que no admite coartadas. Leer a Platón, Agustín o Spinoza es participar —dentro de los límites que nos conciernen— de esa tensión conceptual constitutiva de todo verdadero pensamiento. A lo largo de este ensayo se trató de pensar precisamente en torno a la *relación esencial* entre presencia (*Anwesenheit*) y presente (*Gegenwart*) que habita, de manera latente, en el pensamiento platónico, agustiniano y spinozista. En este sentido el trazo discursivo que hemos dado en denominar «gramáticas de la eternidad» no ha pretendido denostar o denunciar —abusando casi siempre de la retórica— la trama *ontoteológica* del pensamiento occidental, sino antes bien vindicar ese *gesto* que intenta suturar la herida del tiempo. Los tres autores abordados en este ensayo expresan, desde su irreductible singularidad, distintas maneras o modos a través de los cuales se articula la respuesta al *acontecer del ser*: tanto en Platón, como en Agustín y en Spinoza se manifiesta la exigencia de conjurar lo efímero y precario en favor de la *presencia plena*, de aquello que ha de *mostrarse* sin que implique remisión alguna a algo más, siendo la relación inversa la verdadera: todo ente, modo o *ens creatum* debiendo ser remitido a ese fondo de significatividad que —en tanto *arché*— opera como fuente o sustrato de todo sentido y significación. Es por ello que la escritura de lo eterno habita *ab origine* en la *paradoja*: toda inscripción material referida a la eternidad elude y evoca —en un mismo movimiento— lo que no admite «suplemento» ni signo alguno.⁸⁸⁷ Y es

⁸⁸⁶ En *Aportes a la filosofía*, Heidegger escribe: «Aquí el decir no está frente a lo por decir, sino que es éste mismo en tanto el esenciarse del ser [*Seyn*]». Cfr. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. de Dina V. Picotti C., Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. p. 22. De acuerdo por lo señalado aquí por Heidegger, bien podría sostener que el Ser (se) esencia históricamente, lo cual —*es importante enfatizarlo*— *no supone por nuestra parte discutir si en este esenciarse se da o acontece un olvido del propio ser (Seyn) en privilegio de lo ente. La no tematización —patencia— del Ser en la tradición occidental que Heidegger denuncia implica asumir una serie de supuestos teórico-conceptuales que aquí sólo podemos sugerir.*

⁸⁸⁷ Cfr. J. Derrida, «La farmacia de Platón» en Jacques Derrida, *La diseminación*, trad. de José Martín Arancibia, Editorial Fundamentos, Madrid, 1997. p. 163.

precisamente esto lo que hemos querido poner de manifiesto a lo largo de este trabajo. Más aún: intentamos *sugerir* que en la *paradoja* referida se funda la posibilidad del pensamiento onto-teo-lógico occidental y sus distintos sucedáneos —pese a sus revestimientos presuntamente críticos. Pero esto no con el propósito de emprender —como podría sugerirlo el título de este trabajo de investigación— alguna presumible estrategia «deconstructiva» frente a los textos correspondientes, sino con la intención de mantenernos en la paradoja, vindicarla y re-ivindicarla como el *humus* sobre el que se sustenta la genuina experiencia del pensar. Ya se trate de la *theoría* platónica, ya de la «cordial» *caritas* agustiniana o del *amor Dei intellectualis* de Spinoza, en los tres casos se trata de experiencias límite —experiencias *del* pensar— que no sólo se inscriben en esa «metafísica de la presencia» de la que parece urgentemente desembarazarnos si pretendemos seguir cultivando el oficio filosófico, sino sobre todo se presentan como posibles respuestas ante la interminable insistencia de la intemperie que no deja de interpelarnos.

A manera de conclusión —con su carácter siempre tentativo y provisional— nos parece por demás significativo que ante el «consuelo metafísico» —a decir de Nietzsche— que proporcionan las travesías discursivas de Platón, Agustín y Spinoza, queda la sospecha de la irrupción de ese «resto» refractario a toda logicidad plena —llámese *chóra*, voluntad divina o in-finitud absoluta. Eso para lo cual ningún nombre, ninguna nominación ni denominación (y, en consecuencia, ninguna *dominación*) resulta conveniente. Quizás, como bien lo vio Heidegger, sólo la palabra *poética* alcance a «otorgar» una respuesta a-corde — en el sentido etimológico y *tonal* del término— al acaecimiento del Ser, y de este modo pueda decirse y guardarse lo indomable.

BIBLIOGRAFÍA

Básica

a) Obras de Platón

Edición crítica

- Plato, (eds. John Burnet), *Platonis Opera*, Oxford University Press, 1903.

Traducciones utilizadas

- Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, (traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Iledó Íñigo), Gredos, Madrid, 1986..
- Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, (traducciones, introducciones y notas por María Isabel Santa Cruz, Á. Vallejos Campos, N. Luis Cordero), Gredos, Madrid, 2000. .
- Platón, *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, (traducciones, introducciones y notas por Francisco Lisi), Gredos, Madrid, 2002.

b) Obras de Agustín

Edición bilingüe

- San Agustín, *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.

Otras ediciones utilizadas:

- San Agustín, *Confesiones*, (prólogo, traducción y notas por Pedro Rodríguez de Santidrián), Alianza, Madrid, 2010.
- San Agustín, *La ciudad de Dios. Libros I-VII*, (traducción y notas de Rosa M^a Marina, Sáez), Gredos, Madrid, 2007.

- San Agustín, *La ciudad de Dios. Libros VIII-XV*, (traducción y notas de Rosa M^a Marina, Sáez), Gredos, Madrid, 2012.

c) Obras de Spinoza

Edición crítica

- Spinoza, B., *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. 5 vols. C. Gebhart (ed.). Heidelberg: Carl Winter, 1972

Traducciones utilizadas

- Spinoza, Baruch, *Correspondencia completa*, (traducción, introducción, notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop), Hiperión, Madrid, 1988.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, (traducción, introducción y notas de Vidal Peña Garcías. Notas y epílogo de Gabriel Albiac), Tecnos, Madrid, 2007.
- Spinoza, Baruch, *Tratado breve*, (traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez), Alianza, Madrid, 1990.
- Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento / Principios de la filosofía de Descartes / Pensamientos metafísicos*, (traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez), Alianza, Madrid, 2006.
- Spinoza, Baruch, *Tratado político*, (traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez), Alianza, Madrid, 2010.
- Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, (traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez), Alianza, Madrid, 2008.

- ◆ Agamben, Giorgio, *Desnudez*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- ◆ Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Trotta, Madrid, 2006.
- ◆ Agamben, Giorgio, *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Pre-textos, Valencia, 2007.
- ◆ Agamben, Giorgio, *Idea de la prosa*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2015.
- ◆ Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid, 1987.
- ◆ Arendt, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.
- ◆ Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2000.
- ◆ Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988.
- ◆ Bernabé, Alberto, *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*, Abada, Madrid, 2011.
- ◆ Blanco, Carlos, *El pensamiento de la apocalíptica judía*, Trotta, Madrid, 2013.
- ◆ Blumenberg, Hans, *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000.
- ◆ Blumenberg, Hans, *La legitimación de la edad moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- ◆ Boyarin, Daniel, *Espacios fronterizos. Judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardía*, Trotta, Madrid, 2013.
- ◆ Brisson, Luc, *Platón, las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*. Abada, Madrid, 2005.
- ◆ Buber, Martin, *Dos modos de fe*, Caparrós Editores, Madrid, 1995.
- ◆ Burkert, *De Homero a los magos, La tradición oriental en la cultura griega*, Acantilado, Barcelona, 2015.
- ◆ Carone, Gabriela Roxana, *La noción de Dios en el Timeo de Platón*, Akademia Verlag, Sankt Augustin, 2010.
- ◆ Carone, Gabriela Roxana, «Sobre el significado y el status ontológico del Demiurgo del *Timeo*», en *MÉTHEXIS. Revista Argentina de Filosofía Antigua*, Vol. III,

Buenos Aires, FCE, 1990.

- ◆ Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*, Alianza, Madrid, 2009.
- ◆ Cherniss, H, «The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues» en R. E. Allen (ed), *Studies in Plato's Metaphysics*, London, 1965. pp. 339-377.
- ◆ Colli, G., *Gorgias y Parménides. Lecciones 1965-1967*, Sexto Piso, México, 2002.
- ◆ Cordero, Néstor Luis, *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2016.
- ◆ Cornford, Francis. M., *La teoría platónica del conocimiento, Traducción y comentario del Teeteto y del Sofista*, Paidós, Barcelona, 2007.
- ◆ Cornford, Francis. M., *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997.
- ◆ Cornford, Francis. M., *Platón y Parménides*, Visor, Madrid, 1989.
- ◆ Dastur, Françoise, *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, Herder, Barcelona, 2008.
- ◆ De la Cámara, María Luisa y Carvajal, Julián, (eds.) *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*, Hildesheim, Zürich, Nueva York, 2017.
- ◆ Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- ◆ Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.
- ◆ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975.
- ◆ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 2008.
- ◆ Derrida, Jacques, *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 2003.
- ◆ Derrida, Jacques, *Khóra*, Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
- ◆ Derrida, Jacques, *La diseminación*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1997.
- ◆ Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- ◆ Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, trad. de. Carmen González Marín, Cátedra, Madrid, 2013.
- ◆ Derrida, Jacques, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, México, 1994.

- ◆ Duque, Félix, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2006.
- ◆ Duque, Félix, *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger/Levinas, Hölderlin/Celan*, Abada, Madrid, 2010.
- ◆ Eggers, Conrado, (comp.) *Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986*, UNAM, México, 1987
- ◆ Eliade, Mircea, «El Mito. Introducción. 1. Aproximación a una definición» en Yves Bonnefoy (dir.), *Diccionario de las mitologías. Desde la Prehistoria hasta la civilización egipcia*, Vol. I. Destino, Barcelona, 1997.
- ◆ Escohotado, Antonio, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- ◆ Espinosa Rubio, Luciano, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995.
- ◆ Ferrari, Franco, «La filiación en la teología medioplatónica» en J. J. Ayán Calvo, P. De Navascués Benlloch y M. Aroztegui Esnaola (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo.*, Actas de las I y II Jornadas de Estudio «La filiación en los inicios de la reflexión cristiana», Trotta, Madrid, 2005.
- ◆ Ferrari, Franco, «Eternidad, tiempo y divinidad. Las implicaciones filosófico-teológicas del debate en torno a la generación del mundo en el *Timeo*» en *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo*, Vol. III. Edición de Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez, Trotta/Fundación San Justino, Madrid, 2011.
- ◆ Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, FCE, Buenos Aires, 2008.
- ◆ Grave, Crescenciano, *La existencia y sus sombras*, Ediciones Sin Nombre, México, 2012.
- ◆ Grube, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1987.
- ◆ Hadot, Pierre, *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, Alpha Decay, Barcelona, 2015.
- ◆ Hegel, G. W. F., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, Tecnos, Madrid, 2015.
- ◆ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1997.

- ◆ Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003.
- ◆ Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2000.
- ◆ Heidegger, Martin, *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- ◆ Heidegger, Martin, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2017
- ◆ Heidegger, Martin, *Introducción a la fenomenología del religión*, FCE/Siruela, México, 2006.
- ◆ Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid, 2015.
- ◆ Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.
- ◆ Heidegger, Martin, *Parménides*, Akal, Madrid, 2005.
- ◆ Heidegger, Martin, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006
- ◆ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2009.
- ◆ Henry, Michel, *La felicidad de Spinoza*, La Cebra, Buenos Aires, 2008.
- ◆ Jacobi, F. H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.
- ◆ Jaeger, W, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- ◆ Kahn, Charles H., *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, Escolar y Mayo, Madrid, 2010.
- ◆ Kant, I, *Crítica del discernimiento*, A. Machado Libros, Madrid, 2003.
- ◆ Kerényi, Karl, *La religión antigua*, Herder, Barcelona, 1999.
- ◆ Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 2008.
- ◆ Lanceros, Patxi, *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*, Abada, Madrid, 2014.

- ◆ Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- ◆ Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006.
- ◆ Martínez Marzoa, Felipe, *Muestras de Platón*, Abada, Madrid, 2007
- ◆ Meschonnic, Henri, *Spinoza poema del pensamiento*, Cactus/Tinta Limón, Buenos Aires, 2015.
- ◆ Nancy, Jean-Luc, *La declosión. (Deconstrucción del cristianismo, I)*, La Cebra, Buenos Aires, 2008.
- ◆ Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- ◆ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*, Gredos, Madrid, 2014.
- ◆ Ortega Martínez Santiponce, Francisco José, «La interpretación de Platón desde la Escuela de Tubinga», en *THEMATA. Revista de Filosofía*, Universidad de Sevilla, Núm. 18, 1997. pp. 217-225.
- ◆ Otto, W. F. *Teofanía*, Sexto Piso, México, 2007.
- ◆ Owen, G. E. L., «The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues» en Allen (ed), *The Classical Quarterly*, Vol. 3, No. 1/2 (Jan. - Apr., 1953), pp. 79-95
- ◆ Pablo de Tarso, *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid, 1996.
- ◆ Padilla Longoria, Teresa, «La filosofía como diálogo: Platón y su idea de la filosofía como dialéctica», en *La lámpara de Diógenes*, revista de filosofía, números 14 y 15, Puebla, 2007. pp. 7-25.
- ◆ Pannenberg, W, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- ◆ Piñero, Antonio (comp), *Los Apocalipsis. 45 textos Apocalípticos Apócrifos Judíos, Cristianos y Gnósticos*, Edaf, Madrid, 2007.
- ◆ Puech, Henri-Charles, *En torno a la gnosis I*, Taurus, Madrid, 1990.
- ◆ Quignard, Pascal, *Retórica especulativa*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2006.
- ◆ Ramos-Alarcón Luis, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis*

ontológico, epistemológico, ético y político, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008. (Tesis doctoral inédita).

- ◆ Román Alcalá, Ramón, *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica*, Berenice, Córdoba, 2007.
- ◆ Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, México, 2010.
- ◆ Sánchez Meca, Diego, «Martin Buber o la actualidad del judaísmo» en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, UCM, Madrid, 1992.
- ◆ Santa Cruz, María Isabel, «Eikós lógos y diánoia en Platón» en *Revista de Filosofía y Teoría Política. Actas del V Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, 1986. pp. 180-184.
- ◆ Santa Cruz, María Isabel, «Platón y el neoplatonismo», en Jorge J. E. Gracia, *Concepciones de metafísica* en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, XVII, Trotta, Madrid, 1998.
- ◆ Santa Cruz, María, Crespo Inés y Di Camillo, Silvana, *La crítica de Aristóteles a Platón en el Tratado «Sobre las Ideas»*, Eudeba, Buenos Aires, 2000.
- ◆ Racionero, Quintín, «Logos, mito y discurso probable (En torno a la escritura del *Timeo* de Platón)» en *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, N° 7, 1997, p. 136.
- ◆ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003.
- ◆ Ricoeur, Paul, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, Siglo XXI, México, 2013.
- ◆ Rodríguez, Ramón, (Coordinador), *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.
- ◆ Ross, David, *Teoría de las ideas de Platón*, Cátedra, Madrid, 2001.
- ◆ Saldarini, Anthony, *Scholastic Rabbinitism: A Literary Study of the Fathers According to Rabbi Nathan*, Chico, Scholars, 1982.
- ◆ Scholem, Gershom, *The messianic ideas in Judaism. And other essays on Jewish spirituality*, Schocken Books, New York, 1995.
- ◆ Sloterdijk, Peter, *Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, trad. de Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2011.
- ◆ Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2008.

- ◆ Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Akal, Madrid, 2011.
- ◆ Tatián, Diego, *Spinoza. Filosofía terrena*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2014.
- ◆ Taubes, Jacob, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- ◆ Teixidor, Javier, *El judeo-cristianismo. Perspectivas y divergencias*, Trotta, Madrid, 2015.
- ◆ Taylor, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, New York, Oxford University Press, 1928.
- ◆
- ◆ Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, BAC, Madrid, 2007.
- ◆ Trías, Eugenio, *El hilo de la verdad*, Destino, Barcelona, 2004.
- ◆ Trías, Eugenio, *Tratado de la pasión*, Taurus, Madrid, 1979.
- ◆ Vegetti, Mario, *Platón*, Gredos, Madrid, 2012.
- ◆ Vernant, Jean Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós, Barcelona, 1992.
- ◆ Vigne, Daniel, «La filiación divina de Cristo en el judeocristianismo», en *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo*, Vol. III. Edición de Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez, Trotta/Fundación San Justino, Madrid, 2011.
- ◆ Vigo, Alejandro G., *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008
- ◆ Zourabichvili, Francois, *Spinoza. Una física del pensamiento*, Cactus, Buenos Aires, 2014.