

01058
24.1.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA
Y LETRAS

LA FORMACION
DE LA
DIALECTICA PLATONICA

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFIA
PRESENTA

ENRIQUE HÜLSZ PICCONE

MEXICO / 1987



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
CAMPUS SUPERIORES



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

NOTA PRELIMINAR

En las páginas siguientes se concreta una indagación acerca de la dialéctica de Platón (y particularmente su significación ontológica), que se inició hace varios años. En un principio, el proyecto pretendía abarcar el tema de la dialéctica en la filosofía griega (de Tales a Aristóteles). Bien pronto, la magnitud de tal empresa impuso restringir el campo de trabajo a la obra platónica, y ésta, conforme avanzaba la exploración, probó ser enormemente amplia y compleja. Decidí entonces restringir todavía más el campo de trabajo, excluyendo la dialéctica de la madurez y la vejez, concentrando la atención en la dialéctica implícita (y carente de tal denominación) en los diálogos más tempranos. Pero la índole misma de la hipótesis de trabajo (la existencia de una concepción temprana de la dialéctica, significativa ontológicamente), sugería naturalmente una expansión de la búsqueda hacia la filosofía preplatónica. Así, asumiendo los riesgos de una selección previa, llevé a cabo un somero examen de las filosofías de Anaximandro, Heráclito y Sócrates, por una parte, y las teorías de Parménides y Zenón, y el pensamiento crítico de Protágoras y Gorgias, por otra, interpretándolos como antecedentes positivos y negativos (respectivamente) de la dialéctica de Platón.

Esta investigación se propone integrar a los autores elegidos y los temas principales sobre los que discurren dentro del marco unitario de la dialéctica. Cada uno de los cinco capítulos

hubiera querido ser también una unidad, relativamente autosuficiente. Considerada como un todo, la investigación pudiera considerarse como un ensayo, no por sus cualidades estilísticas, sino por su propósito esencial. Más que pretender haber hallado una novedosa y decisiva solución, ha tratado de iluminar los problemas. Su objetivo es, consecuentemente, estimular una tal inquietud en sus posibles lectores.

Quiero dejar testimonio de mi reconocimiento al Programa de Superación del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, por haberme otorgado una beca para la realización de mis estudios de posgrado y comenzar la investigación conducente a esta tesis. Igualmente, expreso mi agradecimiento hacia el Instituto de Investigaciones Filológicas, en las personas del Doctor Rubén Bonifaz Nuño y la Doctora Elizabeth Luna Traill, y al Centro de Estudios Clásicos, en las personas de los Doctores Germán Viveros y Roberto Heredia, por haberme brindado su apoyo para concluir el trabajo como investigador a contrato. En otro orden, para mí más íntimo, esta investigación se gestó en el Seminario de Metafísica, desde dentro. Primero, porque las inquietudes filosóficas que lo impulsaron nacieron, en gran medida, de las palabras, orales y escritas, de su Director, el Doctor Eduardo Nicol; más de una idea principal y directiva para el trabajo hermenéutico se inspira en sus enseñanzas. Pero también porque el proyecto de indagación fue sugerido, estimulado permanentemente y asesorado por la Doctora Juliana González, miembro permanente del Seminario. Y finalmente, porque

mi propia labor docente, para mí necesariamente complementaria de la investigación, se ha venido realizando como parte de la actividad del Seminario. Quiero hacer patente mi gratitud hacia ellos, y reconocer expresamente mi deuda intelectual y humana.

Agradezco al Doctor Conrado Eggers Lan las útiles observaciones y críticas a las versiones anteriores de los primeros tres capítulos, las cuales creo que mejoraron varias formulaciones, antes oscuras o ininteligibles. De los errores que subsistan, yo soy el único responsable.

Las Notas y Referencias a cada capítulo se encuentran al final, seguidas de la bibliografía. A menos de que exista una indicación que señale otra cosa, las traducciones a los textos griegos son las mías propias.

E.H.

México, D.F., Mayo de 1987.

S U M A R I O

CAPITULO I: El problema de la dialéctica platónica

página

- §1. La pregunta por la dialéctica: necesidad de un enfoque histórico de la cuestión. Importancia de la concepción platónica. Explicitación sumaria de la idea de dialéctica asumida. Hipótesis de la investigación: existencia de una concepción de la dialéctica implícita en los primeros diálogos platónicos. 1
- §2. Complejidad de la idea platónica de la dialéctica. El carácter socrático de la filosofía platónica. El sentido ético de la filosofía de Platón no excluye la posibilidad de un sentido metafísico u ontológico complementario 10
- §3. Esbozo de la evolución de la dialéctica platónica. El tema del logos como elemento central: diálogo y dialéctica. Primeros usos de la palabra en la obra platónica: la dialéctica implícita en la ética del joven Platón. Diversidad de sentidos de la dialéctica platónica explícita. Recapitulación: la continuidad de la dialéctica de Platón 24

CAPITULO II: La filosofía jónica como dialéctica: Anaximandro y Heráclito

- §1. Posibilidad de una filosofía dialéctica en la tradición preparmenídea. La parcialidad de la atribución aristotélica de la dialéctica a Zenón. La concepción dialéctica entrañada en la comprensión de la totalidad del ser como φύσις 45
- §2. El pensamiento metafísico de Anaximandro como matriz histórica de la dialéctica en la filosofía arcaica. La continuidad de la primera filosofía jónica. La convergencia de Anaximandro y Heráclito. 54
- §3. La categoría heraclíteica de λόγος: su significación compleja y su carácter principal y central. Carácter dialéctico del pensamiento de Heráclito: la unidad de los opuestos como clave de la teoría del λόγος. Πόλεμος, Εἶς y Ἀρμονία . La estructura dialéctica del ser-hombre 67

CAPITULO III: Los inicios de la Antidialéctica en la Filosofía presocrática: El monismo ontológico de Parménides y los argumentos de Zenón

- §1. Origen de una concepción antidialéctica en el Poema de Parménides. La fundamentación ontológica de la antidialéctica: el monismo absoluto. Carácter expreso de la ruptura con la tradición dialéctica: Los dos caminos y el rechazo de toda alternativa. 92

§2. La ontología monista de Parménides como sostén implícito de las paradojas de Zenón. El testimonio platónico: la 'dialéctica' eleática como propiedad del método argumentativo. La aportación del discípulo: explicitación de la imposibilidad ontológica de la pluralidad y el movimiento, mediante la argumentación indirecta y refutativa. 104

CAPITULO CUARTO: El problema de la dialéctica en la situación de los Sofistas

§1. El problema de la definición del sofista. Vigencia de la interpretación platónica: la sofística como crisis de la filosofía. Diversidad y comunidad de los sofistas: las discrepancias doctrinales y la unidad del para qué. El poder de la palabra. 119

§2. Carácter antidialéctico del pensamiento sofístico. Las implicaciones filosóficas de la tesis protagoriana del hombre-medida. La universalidad de la contradicción y el relativismo como expresión de la pseudo-dialéctica sofística. 129

§3. La ausencia de unidad en la oposición en los Argumentos Dobles. Tres dimensiones del relativismo en el escepticismo de Gorgias. La vinculación y la oposición entre el eleatismo y los razonamientos elécticos en Sobre el No-Ser, o Acerca de la Naturaleza. 141

CAPITULO QUINTO: La dialéctica en Sócrates y la gestación de la dialéctica de Platón

§1. El problema socrático y la cuestión de la dialéctica. Testimonios primarios acerca de la dialéctica socrática. Posibles referencias en las Nubes de Aristófanes. Los Los Sokratikoí lógoi. Imagen de Sócrates en los Memorabilia de Xenofonte. El testimonio aristotélico. El simbolismo platónico de Sócrates. Riqueza y unidad de la versión platónica de la dialéctica socrática. La fase temprana: la dialéctica como búsqueda ética aporética. La ignorancia sapiente. Gorgias y Menón como obras de transición. 152

§2. Persistencia del sentido ético-aporético en la intensificación del elemento 'dogmático' de la dialéctica. Apparente oposición del Fedón a los diálogos más tempranos. Coexistencia del énfasis en la trascendencia con el sentido y el valor inmanentes del acto de filosofar. El Symposio y la iluminación del devenir por la teoría del amor. Formulación y estructura dialécticas en el lógos de Sócrates/Diótima: Eros y Eidos. El hombre como ente erótico: el afán de inmortalidad como génesis de un ser nuevo. Naturaleza dialéctica del amor, como nota ontológica del hombre. 177

NOTAS Y REFERENCIAS

Capítulo primero	194
Capítulo segundo	206
Capítulo tercero	227
Capítulo cuarto	247
Capítulo Quinto	265

BIBLIOGRAFIA GENERAL	292
----------------------	-----------	-----

CAPITULO PRIMERO: El problema de la dialéctica platónica

- §1. La pregunta por la dialéctica: necesidad de un enfoque histórico de la cuestión. Importancia de la concepción platónica. Explicitación sumaria de la idea de la dialéctica asumida como hipótesis de trabajo. Hipótesis de la investigación: existencia de una concepción de la dialéctica implícita en los primeros diálogos platónicos.
- §2. Complejidad de la idea platónica de la dialéctica. El carácter socrático de la filosofía platónica. El sentido ético de la filosofía de Platón no excluye la posibilidad de un sentido metafísico u ontológico complementario.
- §3. Esbozo de la evolución de la dialéctica platónica. El tema del logos como elemento central de la dialéctica de Platón: diálogo y dialéctica. Primeros usos de la palabra dialektiké en la obra platónica: la dialéctica implícita en la ética del joven Platón. Diversidad de sentidos de la dialéctica platónica explícita. Recapitulación: la continuidad de la dialéctica de Platón.

I. EL PROBLEMA DE LA DIALÉCTICA PLATÓNICA

51

La pregunta: ¿qué es dialéctica? obliga a quien la formula -desde la filosofía- a una indagación histórica acerca de lo que efectivamente ha sido, a través de su larga vida. Asumiendo que podemos entender por "dialéctica" un modo posible de filosofar, parece razonable convenir que sólo en su existencia concreta e histórica podemos esperar hallar una base firme para determinar conceptualmente su naturaleza propia. Desde luego, resulta evidente que carecería de sentido proceder a priori al establecimiento de una definición formal si damos la espalda a los hechos mismos y si prescindimos de un estudio de su origen y su desarrollo históricos: independientemente de cuál sea la definición que se proponga, la dialéctica es, en definitiva, lo que ha sido en su propia historia. Si aquello por lo que se pregunta es el ser histórico de la dialéctica, no debemos tomar una parte por el todo, y tenemos que evitar concentrar la atención solamente en el resultado final (es decir, en lo que pueda entenderse por "dialéctica" actualmente, dentro o fuera de la filosofía): estamos forzados a volver la vista atrás, y a comenzar por el principio. La primera fase en el desarrollo de la interrogación por la naturaleza de la dialéctica es la averiguación acerca de sus orígenes.

En este punto, se hace necesaria la indicación de que la empresa de dar razón de la dialéctica, resiguiendo el devenir de las filosofías desde Grecia hasta nuestros días, rebasa los límites de esta investigación, la cual no aspira siquiera a sugerir cuál-

les pudieran ser sus tendencias y sus lineamientos generales a partir de la concepción aristotélica. De hecho, tampoco nos proponemos escribir un ensayo acerca de la dialéctica platónica en general: intentamos solamente una exploración acerca de los orígenes de la dialéctica en la filosofía temprana de Platón, tomando en cuenta sus antecedentes históricos (positivos y negativos) en algunos maestros de la tradición preplatónica. El hacer de Platón el eje de esta indagación acerca de la génesis de la dialéctica puede justificarse, en primer lugar, porque fue el introductor del término $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ en el lenguaje de la filosofía, pero también, y sobre todo, porque la suya es la filosofía dialéctica por excelencia, al menos en dos sentidos fundamentales: a) en cuanto que concibe el diálogo como método natural del pensamiento (el sentido original de la palabra dialéctica apunta a la excelencia y pericia dialógica), y b) en cuanto que varias de sus diversas teorías principales se proponen una síntesis de determinaciones contrapuestas!

Así, para entrar en materia, tenemos que considerar, desde el principio y por principio, la dimensión histórica intrínseca de la dialéctica, comprendida ésta, de manera preliminar, como una modalidad posible del pensamiento filosófico. El momento oportuno para hacer explícito el principio histórico y ontológico sobre el que se basa esta investigación. Encontramos formulado este principio en la Scienza Nuova de Giambattista Vico: "La naturaleza de las cosas no es sino nacimiento"² Esta afirmación nos parece efectivamente principal, y creemos que conserva intacta su vigencia en nuestro tiempo. En ella, encuentra expresión la evidencia común de que la natura (la índole propia, el conjunto de propiedades de-

finitorias de una realidad dada) es nascimento (origen, comienzo, surgimiento). Esta tesis de Vico pretende aplicarse a un campo restringido, que es el ser histórico. Por nuestra parte, pensamos que, en la medida en que es auténtico principio o fundamento del conocimiento ontológico, era ya operante -aunque estuviese implícito- en las filosofías jónicas más arcaicas, como principio universal irrestricto. Creemos descubrirlo en el primer texto filosófico en la historia -el fragmento de Anaximandro- en el cual constituye una suerte de intuición de la unidad del ser permanente y las cosas que devienen. Tal unidad intuitiva entre lo absoluto y lo relativo es, a nuestros ojos, uno de los elementos fundamentales de las nociones de φύσις y ἀρχή. Trasladado a nuestros propios términos, e insistiendo que se trata de un principio histórico y ontológico a la vez, lo que establecemos como punto de partida es la convicción de que el ser consiste en su génesis, en su propio desarrollo: que la realidad propia de lo que existe cambiante radica en su cambio mismo, en su surgimiento y crecimiento.

De este modo, al preguntar por el ser de la dialéctica reconocemos inmediatamente que todo intento de respuesta tiene que fundarse en su realidad efectiva y concreta, y que ésta es histórica. La pregunta por la naturaleza de la dialéctica conduce entonces a la interrogación acerca de su origen y su desarrollo históricos. El punto de partida de esta averiguación es el hecho de que la palabra διαλεκτική no ocurre una sola vez en los fragmentos de los filósofos presocráticos, sino que aparece (hasta donde podemos saber) por primera vez en Platón. Pero, en la propia obra platónica, el término surge hacia la fase de madurez, y el concepto correspon-

diente dista mucho de ser unívoco. La dialéctica platónica no sólo es susceptible de una diversidad de significados, sino también, y sobre todo, se manifiesta en distintos grados o niveles: su realidad efectiva es más amplia y más rica que su simple presencia -- gráfica.³ Así, el hecho de que la palabra 'dialéctica' aparezca por primera vez hacia la madurez platónica (su primera manifestación puede ser el Menón) no implica necesariamente que lo designado por ella no exista en absoluto ahí donde el término está ausente. Creemos que es legítimo, por ende, distinguir, en el origen platónico, dos formas de presencia de la dialéctica: la expresa y la implícita.

El objeto principal de este trabajo es mostrar la presencia de la dialéctica en la primera fase de la filosofía platónica (es decir, la que abarca los diálogos anteriores al Menón). Esta tarea, a su vez, entraña otro compromiso: indagar la posibilidad y, en su caso la significación, de la existencia de la dialéctica en la tradición filosófica preplatónica. Queda claro que, de justificarse tal posibilidad, la presencia de la dialéctica sería en todo caso implícita y carente de tal denominación. De cualquier modo, no parece injustificada la convicción de que la concepción platónica es un punto de partida paradigmático para nuestro propósito, ya que la dialéctica tiene un rango principal en ella, ni carece de base la esperanza de que un estudio acerca de la génesis de la dialéctica, aunque necesariamente parcial y perfectible, tendrá algún valor al insertarse en un examen crítico más amplio acerca de los otros momentos de su existencia histórica. Toda hermenéutica acerca de la génesis de la dialéctica se añade, desde el principio,

al hecho de que la concepción platónica representa, a la vez, la síntesis de la tradición anterior y la base de la tradición posterior.

A pesar de que, por las razones anteriormente expuestas, no podemos pretender una definición irrevocable, requerimos sin embargo una comprensión mínima del significado del término 'dialéctica', una suerte de base hipotética que sirva para orientar el recorrido de la investigación. En principio, y a pesar de que la noción inicial es irremediablemente general, y por ello susceptible del discurso y la reflexión filosófica, una manera de hacer filosofía. Precisando esta hipótesis, por dialéctica entendemos un rasgo o carácter de las filosofías: se trata de un atributo o una cualidad de esa forma de praxis que es la teoría, quizá más patente en el nivel de las doctrinas y las respuestas, aunque también presente, de manera decisiva, en las preguntas y los problemas de que nacen aquellas. Decimos de una filosofía determinada que es o no dialéctica fijando la atención en el modo en que ella pretende resolver los problemas fundamentales a que se enfrenta. Desde luego, los problemas de la filosofía entrañan, por regla general, una contraposición, una tensión entre opuestos, pues esta tensión la contienen las propias realidades que la filosofía quiere conocer. Acaso pudiera sostenerse que los problemas filosóficos son esencialmente un contraste de factores o elementos contrarios, o que la contrariedad constituye el material básico con que opera el logos de la filosofía. Así, una filosofía es cualificada como dialéctica si, en general, ante esas oposiciones que se le presentan como datos empíricos o como productos del entendimiento, se esfuerza por encontrar

una razón, una relación que establezca una unidad que las reúna - y las explique, reteniéndolas y superándolas a la vez. En una primera aproximación, la dialéctica es una manera de enfrentarse la filosofía a la oposición, que consiste en afirmar su racionalidad. Así, se ha hecho costumbre hablar de la dialéctica como teoría o doctrina filosófica que sostiene la tesis de la unidad racional de los opuestos.

De hecho, en este sentido la dialéctica aparece como una doctrina especial, peculiar a ciertas filosofías, y por lo tanto, ausente (ya sea por negación expresa o por mera omisión) en otras. Una observación elemental y pertinente a este respecto es que la dialéctica, como doctrina, va generalmente unida a un cierto proceder metódico, al que también se cualifica como dialéctico. Todo discurso filosófico es necesariamente metódico, pero aparentemente no todo método filosófico es dialéctico. El método dialéctico se distingue de otras concepciones porque afirma la unidad de los opuestos, los cuales son como momentos complementarios del propio discurso teórico que conforman una unidad diacrónica. En general, pues, el método y la filosofía "dialécticos" se caracterizan porque acentúan, no ya la simple realidad de la contraposición, sino ante todo su intrínseca racionalidad y su unidad: porque conciben la oposición como relación, como complementariedad y como dinamismo.

Al menos aparentemente, esta asociación del concepto de la dialéctica con la tesis de la unidad y racionalidad de los opuestos oculta su significación originaria, según la cual la dialéctica es el arte de la argumentación verbal: el ámbito en que realizan su

excelencia propia la razón y la palabra. Este sentido del concepto es el originario: la dialéctica así, nombrada por primera vez por Platón, es el arte de hablar y pensar, en el que vive la filosofía. Es evidente que estos dos sentidos de la dialéctica son diversos, y no resulta fácil indicar su conexión. La cuestión no es trivial y a ella se aboca, en la medida limitada de sus posibilidades, este estudio. Acaso no sobre señalar que, entendida como arte de pensar y hablar, la dialéctica implica una reunión de muchos contrarios: pues la palabra es la expresión sonora del ser ajeno que permite hacerlo propio, y la razón del pensamiento busca, sin conseguirlo nunca del todo, coincidir con la razón de las cosas. Dialéctica -como unidad de opuestos- es la comunicación verbal en su estructura íntima, que es la que se revela en el método socrático de preguntas y respuestas. Dialéctico es también el pensamiento ($\delta\acute{\iota}\alpha\lambda\omicron\upsilon\iota\alpha$, lo llama Platón en el Sofista) en cuanto nexo entre la palabra y el ser al que la palabra apunta. Dialéctica es también la estructura racional de todo lo real, si Heráclito tenía razón. Parece justo indicar ahora que, en el desarrollo de las distintas partes de este ensayo, emplearemos el concepto de dialéctica sin renunciar a ninguno de estos dos sentidos, indicando en cada caso a cual de los dos se hace referencia, y hasta qué punto.

Nuestra investigación no pretende abarcar la significación de la dialéctica en toda la filosofía platónica, sino que se circunscribe a su fase inicial, en la que la dialéctica se presenta de modo implícito, como una realidad germinal, carente aún de nombre propio. Parece permisible indagar, sin incurrir en un anacronismo, en qué sentido y en qué medida precisos puede hablarse de "día

lética" en la filosofía de los primeros diálogos platónicos. Pues, aunque éstos no utilizan expresamente la palabra dialektiké, ni la forma sustantivada del verbo correspondiente (τὸ διαλέγεσθαι), ni mucho menos establecen ninguna doctrina especial al respecto, la hacen patente en cambio por ejemplificación. En ellos, la dialéctica está implícita como concepto, pero es inmediata en cualquier situación, pues no es sino la realidad misma de cada diálogo particular. La primera dialéctica de Platón carece al principio de otro nombre que el de 'filosofía' porque no es sino la manifestación inmediata del método ('socrático'), como factor constitutivo del acto de filosofar. Así, la dialéctica como método 'socrático' de la filosofía es mucho más que un conjunto de procedimientos técnicos del logos: es la vida misma de la filosofía, su naturaleza íntima en cuanto que actividad humana. La dialéctica socrática temprana de Platón es la forma filosófica de la vida, y la vida orgánica del acto de filosofar. Es ésto lo que encarna el Sócrates platónico en las primeras obras: el propósito de vivir discurrendo con el logos acerca del sentido ético de la vida misma.

Así, interpretamos la dialéctica platónica no sólo como una doctrina gnoseológica y metodológica, expresa a partir de las obras de madurez, cuya evolución es paralela a la doctrina de las Ideas o Formas sino como algo más. La dialéctica es el método vital, el camino socrático por el que cobra realidad la filosofía platónica, desde el primer momento. Aunque son escasas en los diálogos tempranos las consideraciones explícitas acerca de la filosofía y el método, en verdad todos ellos constituyen buenos ejemplos de lo que el propio Platón llamará "el método dialéctico" en obras poste

riores:⁴ se trata siempre de la aplicación del procedimiento dialógico a una cuestión filosófica (de orden ético-existencial predominantemente), es decir, del desarrollo sistemático discursivo de una pregunta que interroga por el ser. Añaso pudiera sostenerse que los primeros diálogos platónicos son constitutivamente metódicos (en el sentido de sistemáticamente contruidos y por el rigor conceptual con que abordan los problemas, intentando siempre la re-construcción de la racionalidad del objeto real a través del sistema racional de los conceptos), pero que no contienen una metodología explícita, una teoría expresa acerca del método.⁵ La ausencia de tal teoría acerca del método no significa necesariamente que el método mismo esté también ausente: aunque toda metodología presupone siempre un método, no todo método implica una metodología. Así, la tarea que se propone este estudio no es considerar la teoría platónica explícita acerca del método dialéctico, sino hacer patente la dialéctica implícita de los primeros diálogos, la dialéctica como el corazón mismo de la praxis filosófica, como la disposición a ocuparse de los problemas primariamente humanos, los que pertenecen al orden ético-existencial. En suma, la indagación se orienta al problema de la gestación de la dialéctica platónica, entendida como método, más que como

metodología. El trabajo intentará también explorar la presencia y el sentido de otras concepciones dialécticas anteriores a platón, y de sostener la tesis de que en el contexto histórico-teórico del joven Platón, la tradición filosófica se le ofrece como un camino doble; por una parte, la concepción de la filosofía como dialéctica, en un sentido amplio, incluyendo a pensadores

tan distintos entre sí como Anaximandro, Heráclito y Sócrates; y por la otra, la filosofía como antidialéctica, representada originalmente por Parménides y Zénon de Elea, y desarrollada después en el campo antropológico por la sofística.

En favor de la verosimilitud de la hipótesis de que existe una dialéctica implícita en la filosofía temprana de Platón, es imprescindible tomar en cuenta una ambivalencia en nuestro uso del concepto de dialéctica. La palabra alude en general a la tesis o doctrina filosófica de la unidad de los opuestos y de la racionalidad de la contraposición. Pero en su sentido literal, etimológico, del que surge el concepto platónico, la palabra refiere específicamente a la excelencia o pericia argumental, discursiva: la $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ es el método socrático, que es un saber preguntar y responder, un saber hablar y pensar. Cuando tomamos la dialéctica como un dato, cuya evidencia en los primeros es inmediata, nos apoyamos en este último sentido. Acerca de la posible significación dialéctica de las principales doctrinas éticas del joven Platón, consideramos que esta cuestión es inseparable del método socrático, e intentaremos enfrentarla en la última parte de este trabajo.

§2 La dialéctica de Platón puede ubicarse, así, en un nivel originario de su pensamiento. Cuando aparece en la forma de un concepto técnico (que se define expresamente por primera vez en algunos pasajes de los libros centrales de la República), ella no es sino un acto de re-conocimiento, de re-elaboración del método empleado por el Sócrates platónico desde los diálogos más tem

pranos. Y cuando la dialéctica se constituye, en la madurez de Platón, en una doctrina epistemológica, estrechamente ligada a la teoría de las Ideas, sigue enriqueciéndose, asumiendo continuamente otras formas e incorporando nuevas cuestiones. De esta manera, la dialéctica platónica tiene una morfología propia, la cual (en cuanto que es algo esencialmente dinámico) hay que considerar siempre en relación con la evolución de los temas y problemas platónicos en general. La dialéctica de Platón cambia a través de los Diálogos, como cambia también (dentro de ciertos límites) su concepción de la naturaleza y la función de la propia filosofía.

Ahora bien: uno de esos cambios aparece como un dato principal: la transformación de la dialéctica en objeto declarado de la reflexión teórica. La dialéctica (y lo mismo podría decirse de la filosofía misma) es, en los diálogos tempranos, algo que se muestra y se practica inmediatamente, más que algo sobre lo cual versa la reflexión filosófica, escenificada por Sócrates y sus interlocutores. Así, Critón, Eutifrón, Alcibíades, Hippias mayor, Hippias menor y Laques están todos escritos en la forma de diálogo directo, y presentan de inmediato a Sócrates y (a excepción de Laques) un solo interlocutor en una conversación dramatizada. La dialéctica se muestra, en estos casos, como la naturaleza íntima de la filosofía misma, y así se confunde con la estructura de cada conversación, manifestándose como el movimiento y el cuerpo del discurso que construyen los interlocutores, a base de preguntas y respuestas. La primera dialéctica de Platón está, sobre todo, en la disposición socrática de someter a un examen cuidadoso aquello de que se habla, de orientar los argumentos hacia el ha-

llazgo de una verdad que sirva de apoyo al discurso verbal. La dialéctica y la filosofía del joven Platón se reúnen en la idea de búsqueda (*ζήτησις*), y son por eso primariamente interpretables como procesos estrechamente relacionados: ambas evolucionan continuamente, y varía también su relación, pero nunca pierden una cierta afinidad. De diversos modos, en distintos grados y en diferentes sentidos y niveles, Platón conjuga siempre la dialéctica y la filosofía. Es decir, que la diversidad interna de la dialéctica (su morfología dinámica, sus varios niveles de presencia), como la heterogeneidad de los contextos particulares en que aparece, no comprometen, en principio, la unidad y la continuidad de la filosofía platónica en general, ni las suyas propias, en particular.⁶ Esta investigación se encamina, así, a la dialéctica temprana de Platón, considerada en relación orgánica con los temas y problemas originarios de su filosofía.

El desarrollo de nuestro problema específico (explorar el significado de la dialéctica platónica temprana requiere atender a dos tareas previas. La primera es esbozar el sentido de la evolución de la dialéctica expresa de Platón, para distinguirla y relacionarla con la dialéctica implícita de los primeros diálogos. Esta tarea intentaremos desarrollarla más adelante en este mismo capítulo. La segunda, que entraña otras cuestiones que se examinarán con mayor detenimiento en la parte final de esta investigación es describir sumariamente el sentido filosófico de esos diálogos tempranos, abarcados con la designación genérica de "socráticos". Es decir, se trata de precisar ahora en qué

consiste el carácter socrático de la filosofía temprana de Platón, en relación con el tema de la dialéctica.

Es un lugar común de las interpretaciones (que, por nuestra parte, también asumimos) que la idea de la filosofía que exponen paradigmáticamente los primeros escritos platónicos deriva de una experiencia vital del joven Platón, a saber, su indudable presencia y su posible participación activa en muchos diálogos reales del Sócrates histórico. Es evidente que la filosofía escrita de Platón es originariamente una literal re-presentación de lo que su autor creyó que era el mensaje socrático fundamental: la definición de la filosofía como diálogo, como ejercicio compartido del logos. Al reconocer el hecho de que existe una continuidad entre la enseñanza oral de Sócrates y los diálogos escritos del joven Platón, se percibe en éstos una de las fuentes principales para la hermenéutica histórica y filosófica del pensamiento de Sócrates, independientemente del valor que puedan tener para este propósito otros testimonios diversos, como los de Aristófanes, Xenofonte y Aristóteles. Los primeros diálogos platónicos son, pues, imprescindibles para el estudio y la reconstrucción de la dialéctica de Sócrates, precisamente porque nacen de ella y la prolongan. De cualquier modo, no hay que minimizar el hecho de que el Sócrates platónico es, ya desde los primeros diálogos, un símbolo ciertamente complejo. El protagonista de esas obras tempranas es un retrato del hombre real, de carne y hueso, que fue Sócrates de Atenas. Pero es también, inseparablemente de éste (y ello de manera permanente en la obra platónica) la imagen del hombre plenamente hombre, y es lo segundo debido a lo primero.

Siempre es, por otra parte, un personaje literario, un producto - de la pluma de Platón, que dice y hace lo que su artífice quiere que diga y haga. Pero el símbolo platónico de Sócrates no es producto de un designo arbitrario (a diferencia, por ejemplo, del personaje de Las Nubes), sino que nace de una intención de profunda fidelidad, personal y filosófica. Era precisamente esta fidelidad del discípulo al maestro lo que exigía su re-creación, su transformación simbólica: el filosofar de Sócrates, inseparable de su vitalidad, no podía simplemente transcribirse, sino que tenía que re-vivirse. En el simbolismo de Sócrates, Platón no deforma el ser esencial del modelo, sino que lo retiene, intensificando y agudizando sus rasgos definitorios. Así, aunque es inevitable reconocer que el Sócrates de Platón es algo más y algo menos que el Sócrates de la historia, también lo es que el protagonista de los diálogos es una imagen fidedigna de lo que Platón entendió que era la idea socrática del hombre. El socratismo de Platón puede comprenderse, así, como fuerza animadora de la obra escrita y como la concentración del filosofar en las cuestiones éticas. Es, en suma, la renovación, la revitalización del filosofar vivo del Sócrates histórico.

En una primera aproximación, así, la dialéctica socrática no es sino otra denominación de la filosofía, directamente derivada de su modo de proceder, de la manera en que ella cumple su cometido. Vista 'socráticamente', la filosofía es la forma prominente del conocimiento, y éste es el fundamento ético de la acción: la filosofía es un saber acerca de la praxis y un modo específico

de praxis, al mismo tiempo. Ese saber se define por su fin, que es la verdad, y por su método, que es el diálogo: es un saber humano porque la verdad se refiere al hombre y porque es en la coexistencia donde esa verdad se hace patente. La tesis socrática fundamental radica en la convicción de que la verdad no es ajena al bien vital, sino su manifestación suprema.

La fidelidad de Platón a su maestro se manifiesta en todos los diálogos tempranos en la afirmación que se atribuye el Sócrates platónico de que el objeto originario (y exclusivo) de la filosofía es el hombre, en su ser mismo. Entre los primeros escritos de Platón, que revelan toda una preocupación predominantemente ética, resalta el Alcibiades porque formula expresamente la pregunta fundamental: "¿qué es el hombre?",⁷ para luego responder: "el hombre es el alma".⁸ En esa cuestión fundamental, y en su resolución en la idea de ψυχή, está contenido el programa filosófico de Sócrates, en conformidad con el mandato delfico de "conócete a tí mismo":⁹ la filosofía es, en Sócrates, esencialmente autoconocimiento, y conocerse significa conocer la propia ψυχή. El autoconocimiento, como cometido básico de la filosofía, es un quehacer primariamente ético que se define como θεραπεία, "cuidado" o "cura" de lo esencial en el hombre. La preocupación socrática por el hombre mismo, la ψυχή, presupone que por esa misma interioridad hay que entender una realidad vital, existencial, más que un puro concepto formal: es el ser del hombre, entendido como su existencia concreta, lo que está en juego en la praxis ética. Sin llegar al extremo del Fedón, que define la filosofía como vocación de muerte, la filosofía socrática consiste esencialmente en una lucha por el alma.

La pregunta por el ser del hombre no concierne sólo al fundamento de la filosofía, sino también al fundamento de la vida individual: no es un problema meramente teórico, sino la expresión de una dificultad práctica inmediata. Es decir, que la filosofía socrática es un compromiso vital, es una forma humana de actuar, un modo de ser o estar en el mundo; en suma: es una praxis. La búsqueda de un saber acerca del hombre es una tarea intensamente personal: la verdad filosófica es inseparable de la praxis, pues es primariamente una verdad existencial, y el bien máximo. La filosofía socrática es, así, una concepción ética.

Pero la filosofía socrática es también esencialmente dialéctica, pues la búsqueda ética es, en su nivel más primario, un ejercicio del λόγος, a la vez como razón y palabra o verbo. El λόγος socrático se concreta en el diálogo. Este diálogo, como camino hacia la verdad, es intrínseca, estructuralmente dialéctico, porque requiere la coparticipación de (al menos) dos interlocutores, su reunión en la diferencia. En el διά-λόγος, quienes conversan se contraponen, debido a su sola alteridad: que se manifiesta incluso en su oposición espacial, en el estar 'frente a frente' cada uno posee un λόγος propio, de manera irreductible; pero la oposición de esos λόγοι es esencialmente una relación de complementación, de unificación de la dualidad, sin que ésta desaparezca. A veces, el Sócrates platónico personifica el diálogo particular, llamándolo λόγος, el "argumento" previo, el cuerpo entero de las afirmaciones convenidas por los dialogantes. Este λόγος, equivalente al diálogo efectivo, representa la comunidad de los λόγοι de los interlocutores, y es por ende irreductible a uno solo. En los diálogos platónicos, la oposición de los interlocutores presenta múltiples formas y grados, que van

asentimiento más o menos pasivo a la objeción enfática. La condición de posibilidad de todo diálogo radica en la posibilidad de lo que Platón llama ὁμολογία una proposición o tesis acordada en común. Así, es dialéctica la estructura de la búsqueda ética, que practica el Sócrates platónico de modo inmediato, porque el logos mismo es uno y múltiple a la vez, porque entraña la comunidad (en los planos subjetivo e intersubjetivo) de pensamiento y lenguaje, y porque es factor de unidad de lo teórico y lo práctico.

La filosofía socrática es, así, a la vez ética y dialéctica. Ética porque su campo de aplicación es el ἦθος, el carácter y la morada de la ψυχή. Dialéctica porque realiza su cometido con y por el λόγος y el diálogo. La búsqueda de la verdad no es indiferente al bien, porque se la concibe primariamente como una verdad existencial, como algo por qué vivir y morir. Conocer es conocerse: la filosofía es una búsqueda y una construcción de un sentido ético de la existencia. Pero la dialéctica aparece aún en otro aspecto de este mismo elemento del pensamiento socrático, a saber, en la concepción de la relatividad del conocimiento. No se trata ahora del modo como se conciben las relaciones entre los distintos sujetos, ni de la manera en que se vinculan la teoría y la praxis, sino de la naturaleza íntima del saber.

El Sócrates de Platón rechaza reiteradamente ser σοφός, o "sabio", y afirma la ignorancia como condición imprescindible de la praxis filosófica. En cuanto modo (ético) de ser, la filosofía consiste, para Sócrates, en la conciencia de la propia igno-

rancia: el resultado inmediato del autoconocimiento, la primera certidumbre, invulnerable a la duda, es la limitación o finitud esenciales del propio saber. De esta primera certeza nacen la humildad y la autosuficiencia filosóficas. La ignorancia, así, no es un mero atributo accidental, sino un factor constitutivo del ethos, un rasgo definitorio de la naturaleza humana. En este sentido, no es eliminada por completo por la filosofía, ni es tampoco un mal: es fundamental o básica tanto para la filosofía como para el sentido ético de la existencia. No se trata, tampoco, de una cualidad fija y unívoca, sino de un estado o condición de la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$!. Ante todo, la ignorancia socrática es compleja y dinámica, precisamente porque es reconocida: es una docta ignorantia, un no-saber que se sabe tal. El conocimiento se nos muestra, así, como un proceso que tiene estructura dialéctica, como un movimiento entre dos polos opuestos. La relatividad dinámica del saber y la ignorancia, que es el corazón de la ética socrática, apunta a la aparente paradoja de que el saber consiste, en cierto sentido, en lo opuesto, el ignorar. En cuanto que la ignorancia expresa la finitud constitutiva del hombre, no es una pura y simple ausencia de saber, sino una evidencia fundamental, una certeza básica.

Por eso, no resulta del todo sorprendente que Platón haga admitir al Sócrates de la Apología, al lado de su profesión de ignorancia (y como clave para interpretarla), que posee una cierta sophía, a la que atribuye su reputación y la cual constituye un motivo subyacente en las acusaciones en su contra. Al admitir esa sophía, Sócrates la califica como "humana" ($\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\acute{\iota}\nu\eta$) y la

contrasta, explícita e irónicamente, con una "sapiencia sobrehumana". Los dos adjetivos son ambivalentes: la sapiencia socrática es 'humana' porque versa sobre el hombre y porque es asequible al hombre, mientras que la sabiduría 'sobrehumana' sería la que se ocupa de lo no humano, y la que, si excluye toda ignorancia, aún si fuera deseable, sería inasequible.¹⁰

Para Sócrates, dialéctica es la forma filosófica de la vida, el despliegue del conocimiento de la ψυχή por medio del λόγος, el dinamismo del autoconocimiento. La misión de dar a la vida un sentido ético se concentra en el propósito de "vivir filosofando, examinándome a mí mismo y a los demás".¹¹ Y aunque la filosofía, en cuanto que saber vital, ha de ser intrínsecamente humilde y debe reconocer que "la sabiduría humana es muy poca cosa o no es nada",¹² la consecución del bien depende enteramente de esa forma de la praxis. Así, la idea socrática del hombre presenta a éste como el ser de la areté: el ser que produce su ser, transformándose por medio del logos. Es el propio hombre, en cuanto que ser, lo simbolizado en Sócrates. El propósito filosófico de lograr una verdad acerca del hombre, un apoyo vital para la existencia, permite atribuir a la dialéctica socrática una significación ética: la actividad teórica es, en sí misma, una forma de humanismo, que revela la unidad del qué y el para qué, de la esencia y la función, y que no puede reducirse a una mera visión intelectual del ser humano porque también abarca, de manera fundamental, una transformación existencial. El sentido vital del acto de filosofar es la transformación ética del propio ser. Este ser es la existencia individual, en toda su concreción: el ser hombre es algo más que

un concepto genérico: es la realidad efectiva de cada hombre y la necesidad de preguntarse por el sentido o la dirección de la vida: el hombre pleno es el que reconoce, con el Sócrates platónico, que "una vida sin examen no es digna del hombre".¹³

Así, en su versión platónica, la filosofía socrática implica la unión de ética y dialéctica, de una finalidad humanista y de un método racional. Es esencialmente dialéctica, además, la idea socrático-platónica del hombre como ser filosófico, que interpreta la búsqueda de la verdad como "el bien supremo para el hombre".¹⁴ Y lo es por la relación que establece entre σοφία (saber) y ἀνοητία (ignorancia): estos contrarios conforman una unidad dinámica, que nunca soslaya su efectiva dualidad. Esa relación dialéctica del saber y el no-saber, en implicación recíproca, la refleja reiteradamente el carácter aporético común a los primeros diálogos platónicos. En ellos, el joven Platón revive el filosofar socrático, que pudiera definirse como un proceso de búsqueda continua, nunca concluida: como una radical sistematización de la aporía. Las aporías terminales de esos diálogos tempranos manifiestan la ignorancia de los interlocutores respecto del ser definitorio de aquello sobre lo que se habla, pero este no-saber marca el comienzo de la filosofía: la aporía entraña una fecundidad, y así la conclusión implícita de los diálogos aporéticos es una exhortación a continuar la búsqueda. Para decirlo en los términos platónicos, el diálogo socrático busca arraigar la convicción de que "es necesario filosofar"¹⁵: que la filo-sofía es más una φιλία que una σοφία, que en ella predomina la pregunta sobre la respuesta. O, dicho de otro modo, que la búsqueda del saber, por razón de un

cierto amor, es una tarea que nunca termina, que los eventuales hallazgos no paralizan el apetito de la verdad. Lo que queremos sugerir a este respecto es que este rasgo definitorio de la idea socrática de la filosofía como búsqueda aporética deriva de la propia naturaleza de su objeto, el hombre, que es primariamente conceptuable como un ser inacabado, de manera esencial.

La unidad de los diálogos "socráticos" de Platón en torno al problema del hombre, como cuestión central de la ética, nos parece una noción bien fundada y muy difundida. A ella nos adherimos, siempre que no se pretenda separar de la ética, como reflexión filosófica acerca de los fenómenos morales y existenciales, la necesidad teórica de tomar posición frente al problema ontológico. Es decir, que la preocupación ética no lograría ser auténticamente filosófica si no pretendiera delimitar el ser de lo ético, la eticidad o moralidad constitutiva de la praxis. A nuestros ojos, la ética no excluye el enfoque ontológico, sino que lo requiere, a título de condición previa de posibilidad. De hecho, es este requisito lo que distingue a la ética propiamente dicha de ésta o aquella moral particular. Creemos, entonces, que la ética en general, y muy señaladamente, la ética socrática, contiene siempre un compromiso ontológico. Cabe recordar ahora que, en la filosofía platónica, son ciertos problemas específicamente éticos (entre los que destaca la cuestión de la ἀρετή) los que engendran la doctrina metafísica de las Ideas o Formas.

Ahora bien, la contraposición rígida entre unos diálogos 'éticos' de juventud y otros diálogos 'metafísicos' de madurez,

conteniendo una verdad básica, puede sin embargo conducir a numerosos equívocos, por su esquematismo excesivo. Pues, en efecto, la filosofía platónica no pierde de vista el ámbito de lo ético cuando discurre en terreno metafísico acerca del $\delta\upsilon\iota\omega\varsigma\ \delta\upsilon$, o "ser verdaderamente real", en diálogos maduros o tardíos como Fedón, Banquete, República, Fedro y Sofista. Como cuestión de hecho, la preocupación ética de Platón es permanente a través de los Diálogos, sin excepción. Por otra parte, es demostrablemente falso que la propia teoría de las Ideas carezca de significación para los problemas éticos fundamentales, de los que se ocupan los diálogos más tempranos. Y finalmente, además de que los diálogos llamados 'metafísicos' no prescinden de los temas y problemas éticos, pensamos que los diálogos juveniles exhiben, a su modo, una genuina preocupación ontológica o metafísica, la cual no sería, por ende, un rasgo enteramente novedoso de los diálogos más tardíos. Así, pueden interpretarse las preguntas socráticas como variaciones de una pregunta fundamental, a saber, la que interroga por el qué es ($\tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$) de una realidad determinada: Sócrates y sus distintos interlocutores pueden discrepar respecto de la definición precisa de las diversas $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\alpha\acute{\iota}$, o de la $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$ en sí, pero la aceptación de su realidad objetiva, de su esencia propia, es una constante a través de las averiguaciones dialécticas.

Nos parece, entonces, que en la evolución del pensamiento platónico en general, y en el desarrollo de la dialéctica en particular, ética y metafísica (entendidas como campos para la reflexión) marchan siempre juntas. Es decir, que es una constante su interrelación, aunque las formas, modos y grados en que se conju

gan sean variables. El hecho de la relación constante entre la ética y la metafísica platónicas hace patente su mutua irreductibilidad: hay relación entre ambas porque son distintas. Pero, al ser su relación recíproca ella misma multiforme y dinámica, no resulta nunca fácil establecer una frontera fija, una línea divisoria que las delimite de una vez por todas.

Quizá lo anterior parezca sorprendente: se afirma, no sólo que la ética es una 'dimensión', por así llamarla, persistente en toda la obra platónica, sino también que existe, análogamente, una cierta 'dimensión' metafísica, desde los primeros escritos de Platón. No pretendemos, sin embargo, encontrar la teoría de las Ideas en los diálogos de la primera etapa, para justificar la tesis de que exhiben un sentido metafísico u ontológico, complementario de su ampliamente reconocido sentido ético. Lo cual acaso sorprenda más. Conviene indicar, para disipar las confusiones, que la noción de metafísica u ontología platónica no es estrictamente equivalente ni intercambiable con la expresión 'teoría (platónica) de las Ideas'. A nuestro parecer, la noción de metafísica abarca mayor extensión que la noción de teoría de las Ideas. Esta última, que surge en los diálogos de madurez, es una respuesta doctrinal a ciertos problemas subyacentes en la preocupación socrática por definir lo universal y permanente en la pluralidad y diversidad cambiantes. Se trata de lo que podríamos llamar una doctrina metafísica general. Pero creemos que hay además una suerte de metafísica particular o fundamental, una concepción del hombre como forma específica de ser, aparente desde la fase más temprana. Al cualificar la concepción antropológica de Sócrates y

el joven Platón como metafísica, intentamos subrayar que su objeto es el ser del hombre y de lo humano, y sugerimos que una metafísica u ontología de lo humano antecede a la doctrina de las Ideas, como teoría general del ser. La diferencia entre las fórmulas "metafísica platónica" y "teoría de las ideas", que deriva de la imprescindible distinción entre la cuestión del ser en general y el problema del ser del hombre, conduce a un reconocimiento de diferencias muy significativas en la propia idea de ser. Cuando la noción de ser se refiere a la realidad en general, el concepto se define como ἰδέα, εἶδος y γένος: como una unidad idéntica, absoluta, perfecta e inmutable, sustraída al devenir e invulnerable a la corrosión del tiempo. Cuando se trata, no del ser en general, sino de la forma específica de ser que es el hombre, lo esencial, lo real en cuanto real entraña un dinamismo, la fugacidad de sus manifestaciones singulares, una suerte de alteridad interna. Como si lo definitorio del ser hombre fuese la irreducible alteridad de cada uno, en su propia mismidad interior, además de la alteridad o diferencia de cada cual con cualquier otro. Para servirnos de una expresión platónica, pudiera definirse al hombre como un ser que "deviene siempre nuevo".¹⁶

53. Ya sea que Platón haya acuñado el término, lo cual es posible, o bien que lo haya adoptado del lenguaje existente, lo cual es más probable, el hecho es que no disponemos de ninguna evidencia documental anterior a Platón mismo en la que se emplee la palabra διαλεκτική (o el infinitivo sustantivado τὸ διαλέγεσθαι, que tiene un sentido equivalente). Y en Platón, el término 'diálctica' está ausente en las obras más tempranas, y sólo aparece

hacia la fase de los diálogos medios o de madurez (Fedón, Banquete, República y Fedro).

Las palabras διαλεκτική y διάλογος, estrechamente vinculadas en la filosofía platónica, pertenecen a una numerosa familia que deriva de las formas verbales διαλέγειν ('separar', 'dividir', 'escoger') y διαλέγεσθαι ('dialogar', 'conversar', 'hablar entre dos'). Estas formas verbales, a su vez, son compuestos de la preposición διά ('por', 'a través de', pudiendo denotar dualidad, separación y distancia) y del verbo λέγειν (que significa generalmente 'hablar' o 'decir', pero también 'denominar', 'escoger', 'referir', 'enumerar', 'contar' y aún, como lo enfatiza Heidegger, 'recoger', 'reunir' y 'juntar', entre otras acepciones). La doble raíz común de las palabras dialéctica y diálogo¹⁷ es más visible en la segunda, que nuestra lengua adopta de la griega sin alterar su significado original: diálogo y dialéctica implican la pluralidad y la diversificación del λόγος. Un diálogo es una comunidad verbal, con-formada por quienes con-versan: es una relación intersubjetiva que se establece en y por el λόγος, como palabra de razón. Todo diálogo tiene una estructura compleja, que implica una dualidad (o pluralidad) de interlocutores, la diferencia efectiva entre éstos, y también su comunidad racional en el lenguaje. En su sentido más amplio, el término 'dialéctica' refiere al orden lingüístico de la comunicación: se trata del arte (τέχνη) de dialogar, es decir, de una forma de conocimiento eminentemente verbal, de un saber acerca del preguntar y el responder, saber que se orienta al fortalecimiento de la relación intersubjetiva sin minimizar las diferencias efectivas entre quienes hablan.

Ahora bien, la palabra διά-λόγος no contiene solamente el aspecto intersubjetivo de la comunidad, sino que abarca también, implícitamente, la comunidad de los sujetos parlantes (y del lenguaje mismo) con el ser de que se habla, con aquello que constituye la materia de toda conversación, con una realidad común, presente ante quienes dialogan. La comunidad verbal de los interlocutores, patente en todo diálogo, entraña también la comunidad entre el λόγος como razón pensante y el λόγος como racionalidad universal objetiva. El acto de la comunicación muestra, a través del reconocimiento de la limitación intrínseca del pensamiento y del lenguaje, la evidencia de una racionalidad de lo real, de una comunidad de todo lo existente en la razón total del ser. Dialogar significa, así, compartir el ser con el logos, como razón y palabra. El diálogo es intrínsecamente dialéctico porque produce la unidad de los interlocutores sin eliminar ni atenuar su alteridad, y porque revela la unidad de la palabra común con la realidad que ella re-presenta, sin prescindir de la diferencia que existe entre la presencia del ser y su re-presentación.

Esa relación dinámica que se establece entre la razón pensante, la racionalidad del ser y la expresión comunicativa es lo que entrañan los conceptos platónicos de diálogo y dialéctica. Pudiera caracterizarse, así, sumariamente, la dialéctica de Platón como radical teoría acerca del logos, en su triple significación. La tensión dinámica entre realidad, pensamiento y lenguaje constituye el corazón de la filosofía de Heráclito, en cuyos fragmentos adquiere el logos su significación compleja. Y esa triple relación aparece también en los diálogos orales del Sócrates

histórico. El carácter central y originario del tema del logos sirve como hilo conductor para reseguir la evolución de la idea de la filosofía en esos tres grandes maestros de la tradición clásica. Ahora bien, en tanto que la filosofía del joven Platón puede caracterizarse como teoría del logos, y más específicamente, como práctica del diálogos, lo propiamente dialéctico es la compatibilidad de los elementos contrapuestos del dialogar: lo dialéctico es la diversidad, la alteridad de los dialogantes, porque diversidad y alteridad requieren de sus contrarios, de la unidad y comunidad que liga recíprocamente a los conversantes. El diálogo socrático-platónico representa la armonía de los que se contraponen en el discurso verbal: es una imagen de lo que es unitario y diverso al mismo tiempo. En la categoría de diálogo está contenida la comunidad del ser, el pensar y el hablar, y esta comunidad presupone su recíproca diversidad, todo lo cual quedaba ya asimilado en la concepción heracliteana del logos.

La primera dialéctica de Platón, carente aún de nombre propio, es manifiesta en el cultivo del diálogo -como género literario-filosófico-, que es para Platón el camino natural del filosofar: la dialéctica platónica temprana radica en un propósito mismo de dar razón por medio de preguntas y respuestas. Encontramos en el Menón la que podría ser la aparición más temprana de la palabra dialéctica en Platón.¹⁸ Allí se emplea el término como adjetivo, en género neutro y grado comparativo, aplicado al modo en que se debe dialogar (διαλέγεσθαι):

"Y si el que pregunta fuera uno de esos sabios erísticos y combativos, le diría: 'Esto afirmo. Si no hablo correcta-

mente, tu tarea es tomar el argumento (λαμβάνειν λόγον) y refutarlo'. Pero si, como ocurre ahora contigo y conmigo, que somos amigos, queremos dialogar uno con otro, se debe responder con mayor suavidad y más dialécticamente (διαλεκτικώτερον). Y quizá lo más dialéctico (τὸ διαλεκτικώτερον) sea no sólo responder la verdad, sino también hacerlo en términos que admita saber el que pregunta".¹⁹

En este breve pasaje del Menón encontramos sintetizados ciertos rasgos definitorios de la dialéctica temprana de Platón. La διαλεκτική es una modalidad del diálogo, una manera de hablar. Más precisamente, la dialéctica es la ἀρετή o excelencia del λόγος, como palabra y razón: su cumplimiento o su plenitud ontológicos. El logos deviene pleno cuando se realiza como δια-λόγος: cuando se contraponen recíprocamente los λόγοι de quienes dialogan, constituyendo en su oposición la unidad dinámica del discurso. El λόγος es dialéctico en cuanto que es dialógico, en tanto que se realiza a sí mismo en la combinación de las preguntas y las respuestas. La dialéctica supone así una φιλία del λόγος, un amor del logos por sí mismo. El modo dialéctico de hablar, según el texto, se contrapone al modo erístico: la dialéctica no es primariamente la negación de la tesis del otro, o sea, la refutación, sino la co-participación en la búsqueda de la verdad. Precisamente porque la verdad es objeto de una búsqueda solidaria no se reduce a la pura aprehensión fidedigna del ser en que se piensa y de que se habla, a una relación 'simple' entre un sujeto y un objeto: la verdad que se busca es algo más que lo que posteriormente se llamó adaequatio intellectus ad rem. Ella incluye también

-y a esto parece apuntar el término 'dialéctica' en el pasaje- una adecuación en el orden de la intersubjetividad: además de unas relaciones del sujeto con el objeto de conocimiento, la verdad implica una cierta actitud o disposición vital de cada sujeto frente al otro. Cabe recordar aquí que el Gorgias (487 a2-3) enumera, no sin ironía, tres condiciones indispensables de la búsqueda dialéctica: "conocimiento" (ἐπιστήμη), "benevolencia" (εὐνοία) y "franqueza" (παρρησία). La verdad entraña una dimensión ética en cuanto ella es también un acto: el acto de la comunicación, que es una común apropiación del ser por medio del lenguaje racional.

Interpretada así como la comunidad de los interlocutores en y por su oposición, a través del dinamismo de las preguntas y las respuestas, de las afirmaciones y las negaciones, la dialéctica no se confunde con la comunidad que se produce entre dos hombres con sólo hablar, sino que aparece cuando se habla bien. Hablar bien es, en los términos del Menón, "responder la verdad": decir lo que es en términos que entienda el interlocutor. En énfasis queda puesto en la relación positiva entre el tú y el yo. La verdad no se manifiesta sólo en una relación entre el pensar y lo pensado, entre una definición nominal y la definición real de aquello de que se habla, sino también en la disposición vital de la veracidad, en la capacidad de expresar el propio pensamiento desinteresadamente, en la fidelidad y la sinceridad. "Responder con la verdad", así, es pensar lo que es, decir lo que se piensa y actuar u obrar conforme a ese pensamiento y ese lenguaje. La dialéctica es una relación de los hombres entre sí y con el ser, es una comunidad que se efectúa en y por el logos, bien distinto

de la mera logomaquia sofística. Mientras ésta última expresa siempre un afán de dominio y conduce a la resolución del conflicto con la victoria de uno y la derrota del otro, haciendo así absoluto a uno solo de los participantes, la dialéctica promueve una forma de comunidad que es superior porque implica una conciencia de su frágil armonía, un saber de su propia finitud: un reconocimiento de que aún la forma superior de comunidad por el logos del hombre no es absoluta, porque ella misma se inserta en una comunidad mayor, la comunidad en el ser.

Por eso, la dialéctica es lo contrario de la erística, o ἀντιλογικὴ τέχνη; la dialéctica es el método de la filosofía, promotor de la comunidad del ser en y por el λόγος. No la promueve la erística del sofista, precisamente porque la desdeña: porque ese λόγος agónico, indiferente (y hasta adverso) a la verdad, está animado por la φιλονικία, el amor de la victoria. El ganador, para serlo, tiene que convertir al otro en vencido: el logos sofístico no es genuinamente filo-sófico: no busca saber, sino dominar. El ímpetu del logos filosófico, que es el dialéctico, persigue una victoria de ambos interlocutores, simultáneamente. Es bien diverso de lo que el Protágoras platónico llama "combates de palabras" (ἀγῶνα λόγων)²⁰. Los argumentos antilógicos tienden naturalmente a una disociación de los contrapuestos, sean éstos los términos nominales, las tesis o los interlocutores mismos. La dialéctica es, por el contrario, una literal con-vivencia (συνουσία), una participación compartida de la vida por medio del logos, guiando el discurso con el precepto de "no disputar, sino dialogar"²¹. El saber dialéctico es, entonces, un saber buscar.

No es, entonces, una ciencia "perfecta",²² un conocimiento terminado, concluso, excluyente de todo error. La justificación vital de la búsqueda dialéctica no está en una supuesta infalibilidad, en una adecuación completa con el objeto mismo, sino en la autenticidad con que los interlocutores se entregan a la tarea. La dialéctica no busca 'tener razón', es decir, ganar la discusión imponiendo la propia tesis al adversario. Ambos interlocutores buscan 'dar razón': tratan de descubrir la verdad y de vincularse entre sí por medio de ella. La dialéctica promueve así la conciencia de la función ética, existencial de la filosofía, como vocación de la verdad. La verdad tiene un sentido ético porque entraña la superación del aislamiento del individuo, porque fortalece la comunidad interhumana, por medio de la apropiación común del ser. Porque implica, en suma, la transformación del ser del buscador.

Un pasaje del Protágoras, sin incluir expresamente la palabra dialéctica, remite a ese mismo contexto del Menón, y puede servir ahora para ilustrar el punto que hemos intentado destacar, a saber, que la primera dialéctica platónica tiene un sentido eminentemente ético:

"Oh, Protágoras, -dice el Sócrates platónico- no creas que deseo dialogar contigo por otro motivo que aclarar las dificultades que me turban a mí mismo. Pienso totalmente como Homero, que dice:

'De dos (hombres) que van juntos, uno percibe antes que el otro'

pues así (juntos), todos los hombres somos más capaces para

la acción, la palabra y el pensamiento. Y 'aún si uno concibe (algo) en soledad', de inmediato busca por doquiera otro a quien mostrarlo, y no cesa hasta encontrar a aquel con quien pueda verificarlo".²³

Como se advierte en ambos pasajes, por 'dialéctica' hay que entender, primeramente, la complementariedad recíproca de los hombres por medio del diálogo. Esta complementariedad supone la efectiva diversidad de los sujetos que participan en el diálogo: se complementan los diferentes. Lo que está en juego en esta idea de la dialéctica es la naturaleza compleja del propio logos humano, el cual puede ser unificante precisamente porque es diverso. El pasaje citado del Protágoras es clarificador a este respecto: la dialéctica, entendida como dinamismo del logos humano, revela la comunidad del pensar, el hablar y el obrar, y esta comunidad exhibe el carácter dialéctico del ser-hombre. El logos, como forma de ser, es intrínsecamente dialéctico porque es, al mismo tiempo, factor promotor de la individuación (la cual realiza la diferencia) y principio fundante de la comunidad.

El concepto de la dialéctica se torna cada vez más explícito a partir de los diálogos de la madurez platónica, en los cuales constituye un objeto específico del discurso metodológico, a la vez que un tema estrechamente ligado a la formulación de la teoría de las Ideas. En el inicio de la madurez platónica pueden considerarse como representativos del concepto de dialéctica ciertos pasajes de los libros centrales de la República, no sólo por que el tema de la dialéctica es allí objeto de un desarrollo

más amplio, en sentido cuantitativo, sino también porque es abordado de un modo más sistemático, comparado con el Fedón o el Banquete. Es pertinente, de cualquier forma, recordar ahora que en el Fedón (78 d) se afirma que el objeto, propio del proceso dialéctico del conocimiento es el ser de la οὐσία, que constituye aquello "de lo que damos razón (λόγον δίδομεν) al preguntar y responder": lo propiamente dialéctico del saber radica en su capacidad de manifestar el ser como esencialidad inmutable, siempre idéntica a sí misma. Resalta así una conexión y una cercanía entre la dialéctica como teoría acerca del método y una concepción ontológica de estirpe parmenídea, implicada en la teoría de las Ideas. Este nexo casi inmediato entre metodología y ontología es aparente en el propio Fedón (99e-102a), cuando el Sócrates platónico caracteriza su propia idea del método como un producto de su desencanto ante la filosofía de Anaxágoras, desencanto que lo conduce a postular la teoría de las Ideas. La formulación de la idea de la dialéctica que aparece en boca del Sócrates del Fedón, y que éste se atribuye como su innovación característica, es más platónica que socrática, y consiste en el examen deductivo de una hipótesis (lo cual supone, por cierto, su previa proposición y aceptación), aceptando como verdaderas todas las consecuencias concordantes con la tesis inicial, y rechazando como falsas las consecuencias discordantes.²⁴ La dialéctica como método hipotético representa la alternativa platónica para consolidar un saber efectivo acerca de la causalidad de lo real, ante el fracaso aparente de las filosofías presocráticas. Las hipótesis que formula el método dialéctico en el Fedón pretenden apresar "la verdad de las

cosas"²⁵, al afirmar la existencia de "lo bello en sí y por sí mismo"²⁶ (es decir, la Idea de la belleza) como causa última y suficiente de toda belleza particular.

En estos pasajes del Fedón puede advertirse, así, una variación en la idea de la dialéctica, concerniente a su campo de aplicación, y esta variación la corroboran distintos pasajes de la República. La dialéctica no es ya solamente, como lo era en el Protágoras o el Menón, una manera de hablar o dialogar, o el desarrollo del pensamiento a través de preguntas y respuestas, conducente casi siempre a una aporía, sino que ahora se establece que el afán de determinar la esencia es inseparable del propio preguntar. La dialéctica es un atributo posible de la razón misma, en cuanto que ésta es el medio fundamental del conocimiento de la verdadera realidad, es decir, de las Ideas.

27

La conocida imagen de la línea dividida se introduce en la República VI como una prolongación y profundización de la analogía del sol con la Idea del Bien, Idea que representa el objeto último de la dialéctica, en cuanto que ésta es un modo y un grado del conocimiento.²⁸ El propósito central de la alegoría del sol, la distinción de los órdenes de lo visible y lo pensable, de lo fundamental y lo derivado en el conocimiento y en la realidad, constituye el punto de partida de la imagen de la línea. En la parte medular de esta imagen, Platón se refiere al "poder dialéctico" por medio del cual la razón misma toma contacto con lo pensable,²⁹ logrando así remontarse "hasta el principio de todo".³⁰ La dialéctica es aquí la puerta de acceso al orden propiamente real

y comporta, por eso mismo, la superación del nivel engañoso de las apariencias sensibles.

En el libro VII, el poder dialéctico del logos es el camino y el método por el que se llega al "ser propio de cada cosa",³¹ es decir, a su esencia específica. Y ese ser propio de cada cosa, que puede obtenerse cuando la razón se sirve del poder dialéctico, no es meramente hipotético, en el sentido que se da usualmente a este vocablo: por eso afirma Platón que "el método dialéctico es el único que, superando los supuestos, avanza hasta el principio mismo".³² La dialéctica tiene un carácter intrínsecamente hipotético, en la medida en que no prescinde de las hipótesis, pero podría caracterizarse también como método literalmente anhipotético por cuanto que la ἀρχὴ ἀνυπόθετος constituye su meta propia. Se trata, pues, de lo que Platón ha llamado antes "el instrumento"³³ o "el ojo del alma",³⁴ es decir, del único medio por el que puede ésta "contemplar la verdad".³⁵ Como se advierte, la atención recae, en estos pasajes, en el nexo entre la razón pensante (el λόγος como νοῦς) y el ámbito de los εἶδη: la dialéctica aparece, en este contexto, justamente como el μέθοδος, o camino por el que el pensamiento toma contacto con su objeto propio. El poder dialéctico es lo que posibilita la "ascensión",³⁶ desde los εἶδωλα de la caverna hasta el nivel "puro"³⁷ de los εἶδη, es lo que permite ir del nivel inferior de lo fenoménico hacia "el ser y lo invisible".³⁸ Por eso, Sócrates y Glaucón convienen en dar el nombre de διαλεκτική al "avance" (πορεία), al tránsito o proceso por el que el alma pasa, desde el límite superior de lo sensible hacia el fundamento mismo de lo pensable.³⁹

La dialéctica explícita de la República parece próxima a la dialéctica implícita del Protágoras o el Menón, en cuanto que es definible, en ambos casos, como una propiedad posible del logos, pero en el caso de la República el significado de logos como facultad de pensamiento y razonamiento predomina muy señaladamente sobre el logos como palabra y lenguaje en general. El contraste con la dialéctica temprana es claro: Platón insiste, en la madurez, en la vinculación del pensamiento racional con las Ideas, más que en la unión intersubjetiva que también implica la dialéctica. En los pasajes citados de la República, la cualificación de 'dialéctico' que se aplica al logos como razón pensante, no sólo revela la existencia de una realidad distinta y superior a la sensible, sino que también muestra la insuficiencia de la razón humana en cuanto tal, que debe por ello ser conceptuada como literal y esencialmente dinámica. Esta insuficiencia, como se ve, no es primariamente expresiva, sino cognoscitiva: no se trata aquí de la limitación del logos de cada uno frente al otro, sino de la limitación del logos en general frente al ser. Al lado de la afinidad o parentesco entre el alma y las Ideas (ya señalada en el Menón), resalta y contrasta el dinamismo de aquella ante la inmutabilidad de éstas: el poder dialéctico, como medio para que la razón rebasa el nivel degradado de la apariencia y consiga el acceso a la esencia, testimonia su necesidad de un movimiento o proceso, que va del fenómeno a la Idea: la dialéctica es este dinamismo del pensar, y no sólo presupone la existencia de las Ideas, sino que constituye la mediación gnoseológica imprescindible entre el devenir y el ser-en-sí.

Así, del primer sentido de la dialéctica, como método dialógico, con un sentido primariamente ético, se puede distinguir un sentido 'lógico' o 'metodológico'. En los diálogos tempranos en general, la dialéctica se confunde con el diálogo metódico del Sócrates platónico, e incide especialmente en la conexión entre pensar, hablar y obrar: la dialéctica es allí la armonía de los interlocutores, que son contrarios (no excluyentes, sino complementarios) por su misma singularidad respectiva, por su alteridad recíproca. Los λόγοι de ambos dia-logantes son diversos entre sí, y su diferencia es la conditio sine qua non de la con-vivencia. Esa idea temprana de la dialéctica implica, pues, lo que llamaremos alteridad interna del logos en el orden intersubjetivo: su diversificación en la dualidad y su contraposición. La idea de la dialéctica en la República, en cambio, quizá presuponiendo y reteniendo ese primer sentido, parece apuntar a una idea más restringida del logos, y enfatiza más bien lo que llamaremos su alteridad externa: se trata al logos como razón, como facultad genérica de pensamiento, común a todos los hombres, y se presupone su diferencia o alteridad respecto de las Ideas, que son su objeto propio. La alteridad interna es, así, la relación del logos consigo mismo, en la que se muestra su variación progresiva. Lo que está en juego en este punto es el devenir otro respecto de sí, es decir, capacidad del logos de autotransformarse, o de alterarse a sí mismo, precisamente al recorrer el camino de las oposiciones del pensamiento. En el proceso de producción del saber, la razón avanza proponiendo tesis y antítesis, intentando reducir la brecha que la separa de la verdadera realidad.

Hasta aquí, podemos reunir ambos sentidos (cronológicamente sucesivos) de la dialéctica platónica en la idea del método, que es susceptible de cierta ambivalencia: la dialéctica es el camino que conduce a la razón pensante hacia lo otro (es decir, hacia el εἶδος como realidad plenamente cognoscible), pero también es el camino que comunica a los distintos sujetos cognoscentes entre sí, la vía que reúne a la razón de cada uno con el otro. La idea genérica de la dialéctica platónica implica así, tanto el nexo entre lo subjetivo y lo objetivo como la unión intersubjetiva y la capacidad de alteración del logos de cada uno: la categoría de logos exhibe el contenido significativo del concepto a la vez que su sentido expresivo. En este contexto, se percibe que, para Platón, el λόγος es constitutivamente διά-λογος: la razón posee una naturaleza dialéctica porque es esencialmente comunicante con el otro y con lo otro, y porque es, a la vez, esencialmente dinámica: simultáneamente la misma respecto de sí y diversa. La dialéctica es, pues, vía de unión de cada sujeto con los demás, y de todos y cada uno con el objeto propio del pensar.

Paralelamente al segundo sentido que hemos destacado (lógico-metodológico), aparece en la República un tercero, que llamaremos epistemológico, según el cual la dialéctica significa -sin excluir necesariamente los otros dos sentidos- el grado supremo del saber, además de ser un modo de hablar y un atributo del pensar.

En efecto, la dialéctica es en la República no sólo el poder del pensamiento de hacer presa en el ὄντως ὄν, sino también la forma acabada y perfecta, el producto terminal del proceso de conoci-

miento, propiamente dicho. La superioridad de la dialéctica frente a los demás modos del conocimiento está patente ya en la imagen de la línea, en la cual hay que entender por dialéctica, en sentido estricto, la ἐπιστήμη y la νοήσις (y hay que excluir, por ende, no sólo la δόξα en general, sino también el modo de conocimiento que Platón designa allí como διάνοια). La dialéctica es superior a los demás estudios enumerados en el libro VII (geometría, matemática, astronomía, etc.), los cuales son intermedios entre el saber propiamente dicho y la opinión, y su superioridad radica en que ella rebasa siempre, por prescripción vocacional (como la sophía de Heráclito), el mero "soñar sobre el ser",⁴⁰ que es definitivo de las otras disciplinas teóricas, las cuales son por ello subordinadas. Así, en cuanto que la dialéctica representa la realización de la disposición de alerta o vigilia respecto del ser, es "la cúspide de las ciencias".⁴¹ Esta prominencia explica que Platón le atribuya, como rasgo distintivo, la σύνοψις, o "visión de conjunto",⁴² concepto que tiene, a nuestro parecer, a la vez sentido ontológico y epistemológico: la dialéctica implica una visión de conjunto del sistema complejo del saber en general porque su mirada está vuelta al ser como totalidad.

En un momento posterior del pensamiento platónico recurre explícitamente la idea de la dialéctica como conocimiento filosófico (ontológico) por excelencia. Se trata de la fase llamada "auto crítica", a la que pertenecen Teeteto, Parménides y Sofista. En los dos primeros, la dialéctica es algo que se practica y se ejerce en concreto, más bien que el objeto de un discurso metodológico sistemático. Pero en el Sofista, el concepto de la dialéctica pa-

rece presentar una significación distinta y nueva, respecto de la época de composición de los libros centrales de la República. En el Sofista, que contiene una profunda crítica del eleatismo, a la vez que una conciencia de las limitaciones explicativas de la teoría de las Ideas (conciencia que se manifiesta ampliamente en la primera parte del Parménides), se designa con el nombre de 'dialéctica' a "la ciencia mayor"⁴³, la que Aristóteles denominará $\mu\acute{\upsilon}\tau\eta\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$ y será luego llamada "metafísica". La ciencia máxima del Sofista platónico es, pues, "la ciencia dialéctica"⁴⁴, cuya tarea propia es discernir, no sólo cuáles son "los géneros supremos del ser", sino también y sobre todo, cuáles son sus relaciones recíprocas. Es claro en este punto que la prioridad epistemológica de la dialéctica (que ya se realizaba en la República) deriva de la prioridad ontológica de su objeto específico. Hasta aquí, nos parece que hay acuerdo, en lo fundamental, entre la dialéctica de la República y la del Sofista. Pero ahora aparece una novedad in sospechada. No es casual que en esta última obra, que marca un hito capital en el desarrollo de la ontología y la epistemología de Platón, aparezca una nueva faceta de la alteridad, que está estrechamente conectada con la crítica del monismo metafísico de Parménides y con la autocrítica platónica. La alteridad concierne ahora, no a la razón humana, al pensar riguroso y sistemático sobre el ser, sino a la propia estructura de lo real en cuanto tal. Resulta sorprendente que el dinamismo no sea exclusivo del proceso cognoscitivo, sino también un atributo o propiedad fundamental del sistema jerárquico de los géneros y las Ideas. En los términos del propio diálogo, el ser no se reduce al reposo ($\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$),

sino que es a la vez movimiento (κίνησις); y de estos dos géneros supremos del ser deriva una nueva pareja de contrarios: lo real no es pura mismidad (τὸ αὐτό), sino que comprende al mismo tiempo la diferencia o alteridad (τὸ ἕτερον). La unidad en la pluralidad, referida al orden estrictamente ontológico la llama Platón κοινωσία, "comunidad" o "comunicación": el dinamismo de la realidad se transfiere, así, del nivel degradado de las cosas, de lo fenoménico, al nivel fundamental de las Ideas. Ahora es la esencia misma, y no sólo el devenir aparente o la razón finita del hombre, la que implica relaciones y diferencias simultáneamente: es la realidad en sí y por sí misma la que posee una estructura dialéctica. A este cuarto sentido de la dialéctica platónica conviene el adjetivo de 'ontológico', porque es el ser mismo, en general, aquello a que se confiere la unificación de determinaciones opuestas. Diríamos que la clave del problema ontológico general radica, para el Platón de la fase autocrítica, en la reivindicación de la realidad del no-ser.

Las referencias que hemos escogido, aunque no constituyen una enumeración exhaustiva, marcan los momentos básicos en la evolución de la dialéctica platónica, y conforman un marco mínimo de referencia para ubicar sus distintas manifestaciones singulares, permitiendo así percibir en su diversidad y su movimiento una continuidad. La dialéctica platónica temprana se identifica con el método socrático de interrogación y refutación que encontramos operando en los diálogos "socráticos" en general. En esa su primera etapa, la dialéctica no es, primariamente, una técnica resolutiva, sino una verdadera y radical sistematización de la aporía.

Es originalmente un método filosófico con un campo de aplicación ético, cuyo mérito y función principales consisten en plantear y desarrollar las preguntas y delimitar los falsos problemas de los verdaderos, no en darles una respuesta y una solución definitivas. En este primer momento, la dialéctica platónica, como método efectivamente operante, implica una teoría del conocimiento, que interpreta "socráticamente" el saber como modo de la acción ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$) que vincula al sujeto que conoce con el objeto conocido y con los demás sujetos. La primera dialéctica platónica radica en la idea de método, entendido como disposición vital compartida por los interlocutores, la cual se hace patente, ante todo, en la unión intersubjetiva a través del logos. La dialéctica de Platón germina en el proyecto socrático de una $\kappa\omicron\iota\nu\eta\ \omicron\kappa\acute{\epsilon}\psi\iota\varsigma$, de un examen común y compartido. Aunque el universo de discurso de esa primera dialéctica platónica es fundamentalmente ético, en cuanto incluye la categoría de conocimiento sugiere una extensión al ámbito que nosotros llamaríamos gnoscológico; y en cuanto que el conocer es también interpretable como forma humana de ser, esa primera dialéctica acerca del sujeto humano incide radicalmente en la dimensión comunicativa y expresiva de la praxis. Se trata de una teoría acerca de la acción, del conocimiento y del lenguaje, que presenta además una dirección ontológica, por cuanto que implica que el ser del hombre radica en el hacer.

La caracterización del dialéctico (como término sinónimo del 'auténtico filósofo') en el Cratilo como "el que sabe preguntar y responder" ⁴⁵ está estrechamente unida a la noción temprana de la dialéctica como método dialógico, pero también refiere a la idea

plenamente platónica de que el objeto propio del saber dialéctico es la οὐσία como εἶδος, tal como leemos en la República: dialéctico es el que capta el ser verdaderamente real, "el que aprehende el λόγος de la esencia de cada cosa",⁴⁶ el único que es verdaderamente capaz de λόγον δίδοναι, "dar razón".⁴⁷

En la madurez platónica, la dialéctica aparece como el μέθοδος y la τέχνη específicos del filósofo,⁴⁸ como el recurso por el que éste puede tomar contacto con el reino de los εἶδη. La dialéctica, como método y técnica del conocimiento, se caracteriza en el Fedro (cuya posición es probablemente intermedia entre la República y la fase autocrítica) por discurrir de "dos modos"⁴⁹ contrarios y complementarios, que son la "recolección" o "reunión" (συναγωγή) y el "análisis" o "división" (διαίρεσις), por medio de los cuales se puede arribar a la unidad de lo múltiple (en la Idea correspondiente) y descender desde ésta hacia las instancias particulares o especiales. En la fase intermedia del filosofar platónico, en la que surgen de modo prácticamente simultáneo la teoría de las Ideas y las descripciones y definiciones explícitas de la dialéctica, ésta significa, de manera predominante, el método de conocimiento ontológico (que se desarrolla en dirección ascendente y descendente, alternativamente), el saber acerca de las Ideas. La dialéctica, así entendida, remite en última instancia al "principio no supuesto",⁵⁰ que hay que identificar con la Idea del Bien, que opera como fundamento absoluto de la realidad misma, y de todo saber correspondiente.

El matiz más tardío en la idea platónica de la dialéctica aparece en la fase autocrítica, que es como una segunda madurez. La dialéctica del Sofista se vincula inmediatamente con el método de conocimiento ontológico y, sobre todo, con su producto terminal, es decir, con la ciencia máxima, que es, en este contexto, una ontología literalmente general. El sentido predominante de la idea explícita de la dialéctica de Platón es, así, a la vez epistemológico y ontológico: la palabra "dialéctica" aparece como el nombre apropiado de la filosofía en tanto que metafísica, es decir, en tanto que ciencia del ser y del conocer, y es, a la vez, la designación de su método específico.

CAPITULO SEGUNDO: La Filosofía Jónica como Dialéctica:
Anaximandro y Heráclito

§1. Posibilidad de una filosofía dialéctica en la tradición pre-parmenídea. La parcialidad de la atribución aristotélica de la dialéctica a Zenón. La concepción dialéctica entrañada en la comprensión de la totalidad del ser como φύσις.

§2. El pensamiento metafísico de Anaximandro como matriz histórica de la dialéctica en la filosofía arcaica. La continuidad de la primera filosofía jónica. La convergencia de Anaximandro y Heráclito.

§3. La categoría heraclítica de λόγος: su significación compleja y su carácter principal y central. Carácter dialéctico del pensamiento de Heráclito: la unidad de los opuestos como clave de la teoría del λόγος. Πόλεμος, Ἔρις y Ἄρμονία. La estructura dialéctica del ser-hombre.

II. LA FILOSOFÍA JÓNICA COMO DIALÉCTICA: ANAXIMANDRO Y HERÁCLITO

§1.

En las páginas anteriores hemos intentado una primera aproximación a la dialéctica platónica, insistiendo en su carácter implícito en los diálogos tempranos. También hemos tratado de sugerir que el sentido "moderno" que damos a la dialéctica, aunque específicamente distinto de sus significados originales, no es fundamentalmente contrario o incompatible con la propia noción genérica que advertimos en Platón. Es decir, que la idea de la dialéctica como tesis filosófica de la unidad racional de los opuestos resulta, a nuestros ojos, de una especie de énfasis peculiar de uno de los varios matices de la propia palabra griega. Así, cuando calificamos cierta doctrina filosófica como dialéctica, indicando con ello una posición peculiar ante ciertos términos contrarios (consistente en la afirmación de su unidad y racionalidad), no estamos muy lejanos de la fórmula platónica que caracteriza al dialéctico como aquel filósofo que "mira hacia la unidad natural de lo múltiple"¹. Ahora bien, partiendo del hecho de que la dialéctica aparece explícitamente en la obra platónica hacia la fase de madurez, hemos sugerido que, en cierto sentido, la dialéctica platónica está presente de manera implícita, anónima, desde los diálogos más tempranos. Pero cabe aún cuestionar si la aparición de la dialéctica (implícita o explícita) en Platón es efectivamen

te su primera manifestación histórica. ¿Puede hablarse legítimamente de unas concepciones dialécticas en la filosofía preplatónica?

Nuestra hipótesis de trabajo consiste en responder afirmativamente a esta pregunta, proponiendo que la dialéctica constituye uno de los contenidos principales de la sentencia de Anaximandro, y una de las características definitorias de la tradición filosófica más arcaica. En cuanto a su carácter dialéctico, intentaremos sostener que la filosofía originaria culmina con el pensamiento de Heráclito. En este contexto, la filosofía eleática representa una ruptura radical con la tradición jónica y el inicio de un nuevo camino para la razón filosófica, la vía antidialectica predominante en el pensamiento subsecuente. Resaltan desde esta perspectiva, dos momentos de auge de la dialéctica en la filosofía griega: la situación originaria (ejemplificada en los milesios y Heráclito) y la situación socrático-platónica. Entre ambas, resaltan como paradigmas de la antidialectica la filosofía eleática y la sofística en general. La primera, por cuanto que concibe lo que es como unidad idéntica, que excluye absolutamente toda diferencia y pluralidad; y la segunda, en cuanto que postula críticamente la dualidad y la relatividad, tendiendo a eliminar el supuesto carácter absoluto, único e inapelable de lo que es.

Este esquema hermenéutico acerca de la historia temprana de la dialéctica parece contradicho, aparentemente, por la propia autoridad aristotélica. Según el testimonio de Diógenes Laercio,² Aristóteles declaró que fue Zenón el inventor o descubridor de la

dialéctica; la coincidencia de nuestra hipótesis con la atribución aristotélica se limita a postular un origen presocrático para la dialéctica, y realza la diferencia radical en el significado del concepto de la dialéctica. La contradicción entre nuestra hipótesis y el dictum aristotélico se disipa, al menos en parte, solamente cuando se percibe que la idea aristotélica de la dialéctica es sustantivamente diversa de la noción hermenéutica que guía nuestra investigación, la cual pretende fundarse en la propia concepción platónica. La disparidad de ambas concepciones de la dialéctica puede remontarse a la situación aristotélica. Como vimos, la dialéctica platónica es, en la República y el Sofista, la filosofía en su forma más eminente: la "ciencia mayor". ¿Qué es la dialéctica en Aristóteles?

Desde luego, es evidente que la dialéctica, según Aristóteles, no se identifica, ni está próxima a la ciencia máxima de que escribió Platón. Por el cometido ontológico que le atribuye Platón,³ puede asociarse la dialéctica a lo que Aristóteles llamó πρώτη φιλοσοφία,⁴ advirtiendo que, en el interior del propio pensamiento aristotélico, la dialéctica parece mucho más afín a ciertos argumentos sofísticos (correspondiendo a lo que Platón llama erística) que al pensamiento filosófico o científico propiamente dicho.⁵ De hecho, la διαλεκτική aristotélica no es una ciencia, ni un método, ni filosofía segunda o primera, sino una forma de argumentación deductiva, a partir de premisas meramente opinables (no apodícticas),⁶ cuya legitimidad es inseparable de sus propósitos críticos, refutativos. Para la concepción aristotélica, dialéctica y filosofía están disociadas: la dialéctica queda reducida a una suerte

de lógica de lo opinable, intermedia entre la analítica y la retórica, y deprivada de su carácter principal en la ontología y la epistemología.

Se hace así evidente que la atribución aristotélica de la invención de la dialéctica a Zenón presupone una interpretación de la dialéctica como técnica argumentativa de refutación, circunscrita en el campo de lo meramente opinable. La tesis aristotélica afirma que Zenón fue el primero que discurrió por medio de argumentos dialécticos, en el sentido señalado, lo cual es posiblemente acertado. Pero, dado que la idea de dialéctica es susceptible de una mayor diversidad y riqueza de sentidos en los textos platónicos, y es posible interpretarla como un componente esencial de la propia filosofía, la declaración de Aristóteles carece de pertinencia, pues lo que afirma es que un cierto tipo de argumentación (al que denomina 'dialéctico'), que está situado fuera de la filosofía en sentido estricto, fue practicado por primera vez por Zenón. Si entendemos, en cambio, la dialéctica como postura teórica ante la oposición de ciertas categorías o conceptos centrales, ya sean ontológicas, gnoseológicas o éticas, el pensamiento de Anaximandro y el de Heráclito adquieren prominencia. Desde este punto de vista, la filosofía eleática (Parménides, Zenón y Meliso) cobra importancia, también principal, por contraste: ella representa, no el nacimiento de la dialéctica, sino el de la antidialéctica. Lo que surge es una forma de teoría que no percibe 'la unidad natural de lo múltiple', según la expresión platónica.

Antes de proceder al examen del fragmento de Anaximandro, conviene explicitar el marco general de referencia en el que insertamos su concepción filosófica. Cabe señalar que un conocido pasaje del Fedón platónico (96a) ofrece una probable designación originaria de la filosofía, acaso empleada ya por los milesios: $\text{\textit{\u0397\u0311\u0311\u0311 \u0311\u0311\u0311 \u0311\u0311\u0311 \u0311\u0311\u0311}}$, o 'investigación acerca de la naturaleza'. Con esta fórmula, la filosofía delimita su objeto como $\text{\textit{\u0311\u0311\u0311}}$, a la vez que se autodefine declarando que su finalidad es la $\text{\textit{\u0311\u0311\u0311}}$. Platón atribuye a la filosofía, así definida, una intención ontológica: "saber las causas de cada cosa, por qué nace cada una y por qué es".⁷ Por nuestra parte, insertamos en esta delimitación de la filosofía a las teorías milesias, cuyo carácter estrictamente filosófico radica en la pregunta por la $\text{\textit{\u0311\u0311\u0311}}$ de todas las cosas, antes que en las respuestas representadas en las tesis del agua, lo infinito y el aire, atribuidas a Tales, Anaximandro y Anaxímenes, respectivamente. Aunque la atribución doxográfica del título $\text{\textit{\u0311\u0311\u0311}}$ a las obras de los filósofos presocráticos en general, milesios en especial y al 'libro' de Anaximandro específicamente,⁸ siendo tardía, no posee valor probatorio suficiente, nosotros suponemos que los milesios pudieron concebir lo real en cuanto tal con el concepto de una $\text{\textit{\u0311\u0311\u0311}}$ común a todas las cosas. La evidencia fragmentaria que poseemos obliga a reconocer el carácter conjetural de la suposición, pero creemos que se trata de una conjetura razonable.

Un célebre pasaje aristotélico (Metafísica, A 983b 6 y ss.) puede servir para apoyar nuestra suposición. Habiendo expuesto su teoría de las (cuatro) causas y declarado su propósito de revisar las doctrinas previas pertinentes, Aristóteles ofrece su interpretación de las primeras filosofías como una sucesión de concepciones discrepantes entre sí, pero unificadas en la reducción de las causas a lo que Aristóteles llama "materia" o "sustrato":⁹

"De los que primero filosofaron, la mayoría pensó que los principios en la forma de la materia son los únicos (principios) de todas las cosas. Pues aquello a partir de lo cual son todas las cosas, aquello de lo que surgen primeramente y en lo cual son finalmente destruidas, la realidad persistente, aunque cambiante en sus afecciones, dicen que esto es el elemento y este (es) el principio de las cosas que son, y por ello creen que nada es generado ni es destruido, ya que esta naturaleza siempre es preservada (...) Pues siempre existe cierta naturaleza, ya sea una o más de una, a partir de la cual se generan las otras cosas, mientras ella es preservada. Respecto del número y la forma de este principio, sin embargo, no todos dicen lo mismo; pero Tales, el fundador de esta (clase de) filosofía, dice que (el principio) es el agua (y por eso declaró que la tierra flota en el agua)..."¹⁰

Resulta evidente, incluso de una lectura superficial, que Aristóteles combina en este pasaje ciertas cuestiones de hecho con su propio esquema interpretativo, claramente penetrado por su doctrina y su terminología. La primera oración del pasaje es ya una declaración crítica: la mayoría de los primeros filósofos creyó -erróneamente, desde la perspectiva de Aristóteles- que "los únicos principios de todas las cosas"¹¹ son aquellos que radican "en

la forma (o especie) de la materia"¹² Este error mayoritario parece quedar ejemplificado en los filósofos milesios, quienes, en su ignorancia de la doctrina aristotélica de los principios (causales) universales, reconocieron como principio (ἀρχή) únicamente a la materia (ύλη) o sustrato (ύποκειμενον), siendo culpables así de una reducción, o de una triple omisión. Acaso pudiera pensarse que los propios milesios se sirvieron del concepto de una ἀρχή, otorgándole una importancia principal.¹³ Pero si así fuera, habría que señalar que la atribución aristotélica de la idea de ἀρχή presupone una peculiar interpretación del significado de ésta. En nuestra opinión, las frases siguientes son una caracterización del sentido que atribuye Aristóteles a la αρχή de los primeros filósofos, formulada en su propia terminología técnica como punto de partida y punto de llegada de "todas las cosas" (ἅπαντα τὰ ὄντα), como "realidad subsistente" (τῆς οὐσίας ύπομενούσης) y "cambiante en sus afecciones" (τοῖς ... πάθεσι μεταβαλλούσης), y como "elemento" (στοιχείον). Luego de traducir las primeras concepciones de la ἀρχή a sus propias categorías, Aristóteles añade que "por eso" (διὰ τοῦτο) -es decir, por concebir la ἀρχή de este modo- aquellos filósofos creyeron que la generación y la corrupción no son, strictu sensu, reales, ya que una tal naturaleza (φύσις) "es siempre preservada" (ἀεὶ σωζομένης) -es decir, no se genera ni se corrompe. Después de ilustrar lo anterior con un ejemplo, ofrece finalmente una síntesis, afirmando que "siempre existe una tal naturaleza (φύσις)", "de la cual se generan las otras cosas" (ἐξ ὧν γίνεται τὰλλα), y que permanece a través del cambio.

Así, parece posible inferir del testimonio aristotélico que los primeros filósofos concibieron el fundamento permanente y necesario de todo lo real en la idea de φύσις, la cual es pensada críticamente por el propio Aristóteles con el concepto de ἀρχή. Podemos considerar así los testimonios de Platón y Aristóteles como concordantes en cuanto a la delimitación originaria del objeto de la filosofía en la categoría de φύσις, sin que tengamos que aceptar necesariamente el esquema hermenéutico que presenta a la filosofía naciente como mera ciencia física o fisiología. Pero si no se acepta la interpretación peripatética del concepto (milesio) de φύσις como ἀρχή (en el sentido de sustrato material), es necesario preguntar, suponiendo que los milesios hayan empleado la palabra, qué significado puede haber tenido para ellos.

Desde nuestra perspectiva, la idea de φύσις, implícita en las escasas declaraciones textuales de los milesios, no es sólo un concepto "físico" (es decir, de ciencia física o cosmológica, como sostiene Aristóteles) sino también, y sobre todo, una categoría ontológica. Es decir, que el objeto específico de las teorías milesias no es sólo "un género del ser",¹⁴ sino la realidad en cuanto que totalidad. Conviene señalar ahora que, entre los significados arcaicos (y desde luego prefilosóficos) de la palabra φύσις están (en relación muy estrecha), los de "nacimiento" y "naturaleza" (en sentido relativo, equivalente a "índole específica" o "forma distintiva").¹⁵ Así concebida, la φύσις es perfectamente compatible con la ἀρχή, entendida ésta última como origen o comienzo.¹⁶ Pero, además, las palabras φύσις y ἀρχή, en sus usos filosóficos, pueden denotar la Naturaleza (o sea, la totalidad de los entes 'na

turales' o 'físicos') y el principio o fundamento. Y en este sentido, sus significados no son, en modo alguno, excluyentes, aunque sean ambos susceptibles de interpretaciones diversas. Sabemos que los primeros filósofos no denominan, en ninguno de los fragmentos conocidos, a sus respectivas hipótesis acerca de la "substancia elemental" con la palabra ἀρχή.¹⁷ Sabemos también que los testimonios filosóficos más antiguos que se sirven del término φύσις son ciertos fragmentos de Heráclito.¹⁸ La cuestión de saber si los milesios emplearon ambos términos, o alguno de ellos, o ninguno, parece, sin embargo de importancia relativamente menor. Consecuentemente, aquí asumimos, a título de hipótesis provisional, que Aristóteles piensa con la idea de ἀρχή lo que los milesios y Heráclito llamaron φύσις.¹⁹

Si se acepta (aunque sea provisionalmente) que las primeras filosofías piensan lo que es con el concepto de una φύσις originaria, común a todas las cosas, se concederá que con ello, la filosofía transforma el significado anterior de la palabra.²⁰ Y también que esa transformación semántica consiste en una ampliación, en un enriquecimiento: el sentido prefilosófico de origen y constitución esencial queda asimilado en el sentido filosófico de totalidad originaria y fundamental. Desde esta perspectiva, así, la filosofía naciente (hasta Heráclito inclusive) piensa el ser como φύσις, y en esa sola palabra reúne e integra al ser determinado y contingente (la naturaleza como ser específico, conjunto de rasgos esenciales de cada cosa, y el acto de su existir) con el Ser permanente, universal y necesario (la Naturaleza como totalidad absoluta de lo real). Tal concepción ontológica es dialéctica por cuanto

que distingue nítidamente lo absoluto y lo relativo sin disociarlos tajantemente: el Ser y el ente conforman una unidad.

52.

De las consideraciones anteriores queda claro que nuestro problema no es determinar si los milesios, en general, y Anaximandro en particular, concibieron lo que Aristóteles llama ἀρχή con esta misma palabra o con el vocablo φύσις, ya que esta cuestión es imposible de resolver definitivamente a partir de la evidencia documental disponible. Nuestro propósito, de revelar el carácter dialéctico del pensamiento ontológico de Anaximandro, parte del reconocimiento de que la interpretación de la teoría acerca de τὸ ἄπειρον es inseparable de una determinada hermenéutica de las nociones de φύσις y ἀρχή. Sumándonos, así, al consenso general, asumimos la suposición de que Anaximandro concibió a lo infinito o indeterminado (τὸ ἄπειρον) como φύσις y/o ἀρχή, naturaleza y principio de todas las cosas, es decir, como fundamento originario universal. Esta concepción de la φύσις como τὸ ἄπειρον es a nuestro parecer, una teoría ontológica y dialéctica que constituye el trasfondo y el contenido fundamental del fragmento B1 de Anaximandro, la cita textual más antigua de toda la filosofía presocrática.

La sentencia de Anaximandro, proveniente de una obra perdida, escrita probablemente en el segundo cuarto del siglo VI a. C., a pesar de su excepcional brevedad y de la probable corrupción de las palabras textuales del milesio, es testimonio inequívoco de una concepción metafísica y dialéctica a la vez. En su versión

más amplia, tal como se ofrece en Diels-Kranz, el fragmento B1 dice lo siguiente:

"(I) Anaximandro ... dijo ... (que) el principio de las cosas que existen (ἀρχὴν ... τῶν ὄντων) (és) lo infinito (τὸ ἄπειρον) (II) Aquello que es el origen (ἡ γένεσις) del que (surgen) las cosas que existen (ἐξ ὧν ... τοῖς οὐσι), (es) también aquello en lo que se produce su destrucción (τὴν φθορὰν ... γίνεσθαι.), (III) según lo necesario (κατὰ τὸ χρεῶν); pues se hacen justicia y se dan retribución unas a otras por su injusticia (διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσις ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας) según el orden del tiempo (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν)".²¹

La primera indicación es elemental: la frase inicial (I) no es una cita textual, sino una glosa doxográfica de estirpe peripatética, cuyo contenido (ya que no su formulación precisa) puede razonablemente atribuirse a Anaximandro. En realidad, lo que dice (I) es un lugar común: a diferencia de otros filósofos, Anaximandro postuló a τὸ ἄπειρον como "principio de las cosas" (ἀρχὴ τῶν ὄντων).²² Así, (I) no forma parte, en sentido estricto, del fragmento mismo, y es claro que su contenido se introduce como punto de partida para ubicar e iluminar el sentido de la cita textual. Esta declaración inicial presupone, no sólo el significado técnico del concepto de ἀρχή, sino también el sentido básico de la tesis específica de Anaximandro (el principio es τὸ ἄπειρον). Hemos precisado ya algunas observaciones acerca de la primera cuestión. Ahora tenemos que aclarar algunos puntos relativos a la segunda: ¿qué significa τὸ ἄπειρον?

Desde luego, independientemente de lo que pueda responderse a

esta pregunta, es aparente de inmediato que en ninguna de las oraciones siguientes (II) y (III) se hace mención de τὸ ἄπειρον, ni tampoco se emplean las palabras φύσις y ἀρχή: cualquiera que sea el significado de la hipótesis de Anaximandro, éste queda implícito en lo que se declara expresamente. También resulta evidente, a partir de la etimología del vocablo, que se trata de un adjetivo sustantivado, en el que se expresa originariamente una negación: lo ἄπειρον es lo que carece de, y lo contrario de τὸ πέρας, el límite o lo finito. Lo que se opone, por simple distinción, a lo infinito o i-limitado, son τὰ πεπερασμένα, las 'cosas' finitas o limitadas, o si se prefiere, el ser determinado.²³ τὸ ἄπειρον representa, así, el fundamento unitario de todas las cosas determinadas.

Ahora bien, ¿de qué habla el fragmento? Tal como está formulada, la oración (II) se refiere expresamente a τὰ ὄντα, "los entes" o "las cosas que existen", y la operación que lleva a cabo es definir la entidad o realidad propia de éstas como devenir o cambio, estructurado cíclicamente, en el que coinciden, como en el círculo de Heráclito, el principio y el fin, que se conceptúan como génesis y muerte. En esta formulación precisa se han creído descubrir curiosas reminiscencias de expresiones típicamente aristotélicas, como la pareja de sustantivos abstractos γένεσις y φθορά, o la igualmente abstracta noción de τὰ ὄντα, o la caracterización de la ἀρχή como (τὸ) ἐξ ὧν, "aquello a partir de lo cual".²⁴ Aceptando pues las numerosas razones que hacen inverosímil que Anaximandro se expresara en tales términos, creemos por nuestra parte que la idea subyacente no es un mero dogma arbitrario, basado en la autoridad de Aristóteles, sino una formulación alter-

nativa o sustitutiva de una idea semejante en el propio Anaximandro (aunque el grado de tal semejanza sea difícil o imposible de determinar precisamente). La idea fundamental es que el modo de ser de los entes es el devenir, y que éste exhibe una estructura regular y cíclica. En favor del carácter arcaico de esta idea puede invocarse ²⁵ un fragmento de Xenófanés (B27): "Pues de la tierra (ἐκ γαίης) (surgen) todas las cosas (πάντα), y en la tierra (εἰς γῆν) todas las cosas concluyen (πάντα τελευταῖ)".

Las diversas interpretaciones de (II) revelan una idea común, a saber: τὸ ἄπειρον es, implícitamente, aquello a que hacen referencia la génesis y la destrucción de τὰ ὄντα, en última instancia. ²⁶ Así, parece justificado proponer, a modo de esquema hermenéutico, que en la oración (II) se establece una distinción clara entre una forma de realidad fundamental, permanente y necesaria (τὸ ἄπειρον), y otra forma de ser, definible por contraste como contingente, variable y derivada (τὰ πεπερασμένα como equivalente de τὰ ὄντα). Esta distinción entraña la contraposición entre ambas formas de ser, pero implica también una conexión necesaria o inexorable que las vincula. No resulta entonces inverosímil entender la oración (II) como una descripción de la relación necesaria entre el ser relativo, determinado de las cosas, y el ser absoluto, permanente e infinito, propio de la φύσις universal. Esta interpretación, por otra parte, se aviene bien con los atributos de τὸ ἄπειρον en los fragmentos B2 y B3 (los cuales acaso sean dos formulaciones alternativas de una misma idea): αἰδίον καὶ ἀγήρω, "eterno y sin edad" (B2), ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, "inmortal e imperecedero" (B3). Tales adjetivos no implican necesariamente la tesis hermenéutica de que

la hipótesis de Anaximandro acerca de la φύσις tenga un sentido teológico, sea primario o derivado. Aunque esos son los epítetos que el hombre griego confiere tradicionalmente a los dioses, la eternidad e inmortalidad de τὸ ἄπειρον puede entenderse bien, prescindiendo de tal referencia al orden sobrenatural, como conceptualización novedosa (aunque se exprese con viejas palabras) de la permanencia necesaria del fundamento ontológico de todas las cosas, aspecto que se integra con los atributos contrarios de las cosas, con la contingencia, la finitud y la mortalidad. En suma, así, (II), aún si no contiene la expresión exacta de Anaximandro, puede armonizarse en general con su teoría acerca de la φύσις. Lo que ahí se establece es la relación ontológica entre la realidad infinita y eterna y los entes finitos, engendrados y mortales: hay una comunidad necesaria entre el fundamento ontológico universal y el orden óntico del devenir. Lo más significativo para nuestro análisis es la unidad forzosa del fundamento y lo fundado, de lo absoluto y lo relativo, la cual nos parece legítimo calificar como dialéctica, en la medida en que no excluye la contraposición de ambos términos, es decir, en cuanto que su oposición constituye una condición de su unidad. Así, (II) no sólo establece una distinción entre el fundamento originario y permanente (lo que "abarca todas las cosas y gobierna a todas"²⁷) y el ser cambiante y finito, sino que insiste sobre todo en su integración: el ser (de lo finito) es devenir, y el devenir es el proceso que media entre el nacer y el morir. La racionalidad del cambio (que radica en la regularidad de su forma) es así una integración de lo eterno y lo finito. Y es ésto lo que queda enfáticamente subrayado por la expresión (cuya autenticidad nadie cuestiona) inicial de (III): el cambio no sólo

es racional, sino que se produce κατὰ τὸ χρεών, según necesidad. El devenir de lo finito es así manifestación necesaria del ser permanente e infinito. Lo intrínsecamente necesario no es solamente τὸ ἄπειρον, en cuanto que fundamento ontológico absoluto, sino también la estructura del ser relativo, la forma regular del devenir.

El esquema interpretativo que hemos propuesto puede ser corroborado en un examen somero de (III), el fragmento B1 reducido a su expresión mínima. La sentencia principal (III) declara que los entes se hacen justicia (δίκη) y se dan retribución (τίσις) mutuamente por su injusticia (ἀδικία) según el orden (τάξις) temporal. Parece claro, en principio, que τὸ ἄπειρον está del todo ausente: la sentencia habla de los entes finitos como correlativos entre sí, y no hace referencia ninguna a su principio fundamental, a diferencia de (II), que entraña esta relación de manera implícita. El sujeto gramatical es, sin embargo, el mismo en ambas oraciones: la palabra αὐτά ("las mismas cosas", que hemos dejado sin traducir) en (III) retoma τοῖς οὐσι de (II). Se advierte así una convergencia y una divergencia: ambas oraciones formulan la idea de una unidad y compatibilidad de opuestos, pero los términos opuestos configuran dos relaciones distintas (en un caso, la integración del ser absoluto y el ser relativo; en el otro, la conexión de los entes finitos entre sí, unos con otros). Nuestra atención ha de recaer sobre todo en la coincidencia: la comprensión dialéctica del ser y el devenir.

La idea central del fragmento -la racionalidad de la contraposición en la estructura del ser cambiante- la formula Anaximandro con palabras que pudieron parecerle a Teofrasto (la fuente de la cita textual) "nombres muy poéticos".²⁸ Quizá este comentario,

aparentemente marginal, pueda resultar más pertinente y más iluminador de lo que parece a primera vista. No parece inadecuado, en principio, calificar de 'poética' a tal manera de expresarse. Incluso, pudiera afirmarse que la sentencia misma resulta inteligible sólo si se la toma como una metáfora. Pues de otra manera ¿qué sentido podría tener la afirmación de que las cosas mismas cometen injusticias, unas con otras, y que por ello se hacen justicia, dándose retribución recíproca, de acuerdo con la sentencia u ordenanza del tiempo, que desempeña implícitamente la función de juez? Es manifiesto, desde luego, que las palabras δίκη, ἀδικία, τίσις y ἰάξις provienen del lenguaje extrafilosófico, y específicamente jurídico. Pero, en el contexto teórico en que son empleadas por Anaximandro, no pueden tener el mismo significado que en el ámbito judicial. Su introducción en la terminología filosófica puede concebirse como un acto literalmente poético, porque con ese acto se crea o se produce un concepto genuinamente filosófico: una transformación o transmutación de su sentido usual. Pero no se trata, en sentido estricto, de una pura metáfora.²⁹

La sentencia de Anaximandro, al usar esas palabras acreditadas en el lenguaje de la πόλις, habla de otra cosa: habla de la estructura dialéctica del ser de los entes. Justicia, injusticia, retribución y orden son, en este sentido, categorías ontológicas: conceptos fundamentales para la explicación de lo real en tanto que real. Las palabras son viejas, pero su significado filosófico es enteramente nuevo.

De hecho, si tomáramos la afirmación principal como una metá

fora simple, sin percatarnos de la transformación semántica implícita, falsearíamos fundamentalmente su sentido teórico, que es a nuestros ojos ontológico y dialéctico a la vez. La justicia e injusticia no son aquí atributos de los actos humanos, individuales o sociales, sino 'modos de comportamiento' de las cosas en general. Lo que nos parece lícito inferir de la expresión textual es que la forma del cambio de los entes (contrapuesta implícita y previamente a τὸ ἄπειρον como φύσις universal) consiste en la oposición de fases sucesivas, dentro de un proceso esencialmente continuo (los ejemplos que suelen aducirse son, entre otros, la sucesión del día y la noche -luz y oscuridad-, o de las estaciones del año). Así, la sentencia afirma que el cambio o devenir es un proceso racional y necesario, y determina como opuestos los factores constitutivos de esa racionalidad. Queda bien claro, en esta esquematización, que la unidad (sucesiva) de los opuestos es posible justamente porque éstos no se conciben como estáticos, sino dinámicos. La idea fundamental es, así, que el carácter dinámico del cambio no compromete su racionalidad, su orden intrínseco. Por eso, Anaximandro declara que ese proceso (la relación óptica entre δίκη y ἀδικία, que se sintetiza en la noción de una retribución (τίσις) recíproca, y además, por extensión, la relación entre lo eterno e infinito con las cosas finitas) se produce, no sólo κατὰ τὸ χρεών, según necesidad, sino también κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, según el orden temporal: lo más notable es que el orden o racionalidad necesaria se asocie expresamente a la temporalidad.

La frase exhibe, entonces, una continuidad: la imagen del cambio como pugna racional o legal entre litigantes opuestos conduce, a través de la idea de una retribución (τίσις) recíproca, a la

afirmación de que el conflicto es incesante, y se resuelve y se renueva siempre: el orden temporal representa la racionalidad y continuidad del devenir universal. Cuando se toma la sentencia de Anaximandro literalmente como una metáfora, se corre el riesgo de prejuzgar la sentencia (τάξις) u ordenanza del tiempo (al que tiene de a personificarse) como un recurso extrínseco a la contraposición, que introduce el orden en lo que era, antes de su intervención, un caos. Por el contrario, lo que afirma Anaximandro es el carácter inmanente de la racionalidad y temporalidad del 'proceso'. Desde nuestro punto de vista, en la imagen de una τάξις (orden) del tiempo, Anaximandro anticipa uno de los aspectos más fundamentales y prominentes de lo que Heráclito llamó λόγος, y concibe la permanencia ontológica de lo que cambia en el cambio mismo. Entendida de esta manera, la última frase del fragmento entraña una gran riqueza: de ella puede extraerse, no sólo la universalidad del tiempo (lo cual sugiere su proximidad a τὸ ἄπειρον, que es "eterno y sin edad", "todo lo abarca y todo lo gobierna", como hemos visto), sino también y sobre todo, su racionalidad y su inmanencia.

Así, la sentencia de Anaximandro (y su concepción de la φύsis como τὸ ἄπειρον, implícita en el texto) no sólo es una concepción genuinamente ontológica o metafísica, sino que es también dialéctica: no atenúa la diversidad real de los opuestos (es decir, la efectiva alteridad de lo finito y lo infinito, lo contingente y lo necesario, la génesis y la muerte, la justicia y la injusticia), y éstos quedan integrados en la categoría de temporalidad. El tiempo es concebido como un orden de los contrarios, que constituye su principio racional y el fundamento objetivo y necesario de todo lo que es o existe cambiando. Para nosotros, el pensamiento

Anaximandro representa una imagen de la filosofía naciente, que ve la realidad como temporalidad y la temporalidad como realidad; que lleva a cabo, en sus primeras declaraciones, una conjunción de ser y no ser con rigor ontológico.

La originalidad histórica de la filosofía de Heráclito no se reduce a la proposición de un principio constitutivo de lo real distinto de las hipótesis de sus predecesores milesios. Parecería más bien que su doctrina acerca del fuego, como símbolo definitivo de todo lo existente, aún contraponiéndose al ἄπειρον de Anaximandro y al ἀήρ-πνεῦμα de Anaxímenes, se inserta en un marco de referencia común: la concepción de lo real como un orden universal autosuficiente. A nuestro parecer, es la idea del ser como φύσις lo que aproxima a Heráclito a los milesios.³⁰ Pero es también lo que lo distingue de ellos, debido al enriquecimiento que se produce en el interior de la filosofía heraclítea, al vincular la φύσις con el λόγος, es decir, al hacerse explícita la idea fundamental de la racionalidad de lo real: al fundar expresamente la teoría en un principio ontológico universal y necesario. En sus fragmentos, Heráclito reelabora los temas milesios principales del ser eterno y el devenir de los entes, de la tensión entre lo uno y lo múltiple, y los integra con nuevas categorías, desarrollando una reflexión sistemática acerca del ser en general y de diversos problemas literalmente antropológicos, como el conocimiento y la acción. La gran aportación de Heráclito es la teoría del λόγος,

que puede considerarse así como la culminación de la *ἰστορίη* iniciada por los milesios.

Para mejor precisar la relación de Heráclito con la filosofía o *ἰστορίη* milesia, podemos partir de la conjetura -a nuestro parecer altamente verosímil- de que el Efesio tuvo conocimiento de los escritos de Anaximandro y Anaxímenes. Si así fuera, resulta revelador el hecho de que éstos no son objeto de reproche o desdén, al menos de manera expresa, a diferencia de Pitágoras, Xenófanes, Hesíodo y Homero (entre otros). Como afirma G. Vlastos, "ser conocido y no ser injuriado por un hombre con el temperamento de Heráclito equivale a recibir un certificado al mérito".³¹ En todo caso, los temas físico-ontológicos característicos de la filosofía milesia, sin ser los únicos que preocupan al Efesio, aparecen en varios fragmentos. Por contraste, es iluminadora la crítica que Heráclito³² dirige a Pitágoras. A éste lo acusa de ser "iniciador de fraudes"; en otro fragmento (B129), lo acusa de plagio, luego de atribuirle -quizá irónicamente- el ejercicio de la *ἰστορίη* más que a ningún otro.³³ En este último fragmento, si es auténtico, Heráclito parece apuntar a una distinción entre la auténtica *ἰστορίη*, la σοφίη legítima, y el falso saber de Pitágoras, al que llama πολυμαθίη ("conocimiento de muchas cosas", o "saber múltiple") y κακοτεχνίη (literalmente, "mal arte"). En B40, mencionando nuevamente a Pitágoras (y añadiendo los nombres de Hesíodo, Xenófanes y Hecateo), Heráclito precisa la naturaleza de su objeción a esa πολυμαθίη que es sapiencia meramente aparente: ella "no enseña a tener entendimiento". El objeto de la crítica no es simplemente la pluralidad de cosas o temas sobre los que discurre el polímata, sino su falta de integración, su carencia de unidad. Pues Heráclito tam-

bién describe la práctica legítima de la filosofía como una ἰσο-
πότης acerca de la multiplicidad: "Es necesario, pues, que los filo-
 sofos sean investigadores de muchas cosas"³⁵.

Quizá el texto más pertinente para hacer resaltar la afini-
 dad teórica entre Anaximandro y Heráclito sea el fragmento B80,
 en el que se ha creído ver una referencia crítica del segundo, di-
 rigida precisamente al único fragmento conocido del primero. A
 nuestro juicio, la discrepancia es sobrepasada por una concordan-
 cia fundamental, manifiesta palpablemente en el hecho de que las
 palabras δίκη y χρεών (las cuales forman parte del texto incuestio-
 nable del fragmento de Anaximandro) son asimiladas o incorporadas
 por Heráclito a su propia concepción. Escribe así el Efesio: "Es
 necesario saber que πόλεμος (la guerra) es común, y que la lucha
 es justicia, y que todo deviene según la lucha y por necesidad"³⁶.

En primer lugar, resalta la coincidencia respecto de la ra-
 cionalidad definitoria de la oposición constitutiva de la estruc-
 tura del devenir. Esta era una de las ideas básicas en el fragmen-
 to de Anaximandro, y se manifiesta ahora como el contenido propio
 de los conceptos-imágenes de πόλεμος y ἔρις. En B80, así, se esta-
 blece, por una parte, que πόλεμος es "común" (κοινός), y por otra,
 que todas las cosas devienen según el designio de ἔρις, la lucha o
 la discordia: Heráclito expresa una misma idea, emplenado dos fór-
 mulas distintas: la oposición es compartida por todas las cosas,
 en tanto que devienen, y constituye su racionalidad inherente. De
 hecho, es éste el significado de la fórmula intermedia: "lucha es
 justicia". Anaximandro, como vimos, había concebido el devenir
 como un equilibrio dinámico, en el que las cosas finitas cometían

injusticias unas con otras y, por ello mismo, necesariamente se da ban justicia y retribución. Como quedó establecido, la metáfora entera de Anaximandro enfatiza la racionalidad de la oposición. Al parecer, la discrepancia y la novedad radicarían en la eliminación de las supuestas injusticias: Heráclito afirma inequívocamente que el proceso mismo del devenir (que es radical unidad de opuestos) es la justicia. Lo que era en Anaximandro una de las fases correlativas se convierte en Heráclito en la forma o estructura universal. Pero quizá, en el fondo, la aparente universalización heracliteana de δίκη no fuese completamente ajena, ni incompatible con el esquema del milesio, ya que es posible sostener que la justa retribución, originada por una injusticia, constituye a su vez, en sí misma, un exceso análogo de la víctima en contra de su previo agresor. La convergencia puede, así, ubicarse en un primer plano: para Heráclito, como para Anaximandro, la sucesión de los opuestos entraña la racionalidad o legalidad del cambio.

Pero aún si estas indicaciones pudieran parecer insuficientes, podría señalarse una concordancia radical entre Anaximandro y Heráclito respecto de la idea, fundamental en ambos, de la racionalidad y universalidad del tiempo. En la formulación de Anaximandro, que da bien claro que el proceso entero del devenir, y su estructura dialéctica y necesaria, constituye un orden, que se concibe expresamente como temporal. En Heráclito, el tema de la temporalidad penetra toda su filosofía,³⁷ y es particularmente claro en el muy conocido fragmento B30.

Por ahora, parece suficiente recordar la fórmula con que ahí se describe al fundamento originario y universal (es decir, a la

φύσις en sentido absoluto): "Este mundo (κόσμος) -escribe Heráclito-, el mismo para todos, no ha sido creado por ninguno de los dioses ni los hombres, sino que fue siempre y es y será un fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas"³⁸. La afinidad con el milesio resalta ya en la ecuación entre el fuego y el cosmos eterno.³⁹ Pero lo más importante es advertir la concordancia respecto de que la eternidad del orden universal es intrínsecamente dinámica. La universalidad temporal del 'mundo' es sintetizada en el adjetivo αείζων, que se aplica al fuego: la eternidad es concebida como vida inengendrada e indestructible, y abarca expresamente todas las dimensiones del tiempo. La asociación de la racionalidad y la temporalidad de todo lo real no puede ser una simple coincidencia casual, sino que revela la radical afinidad entre Anaximandro y Heráclito, entendidos como pensadores ontológicos.

§3.

No es arriesgado sostener que el concepto de λόγος es la categoría fundamental y el centro mismo de la filosofía heraclítea, por cuanto que constituye la idea que unifica la diversidad de sus temas y problemas propios. Su esencial polivalencia nos impide traducirlo, dándole en sus distintas instancias un significado único, lo cual no implica, sin embargo, que pueda o deba desdeñarse la posibilidad de atribuirle un sentido predominante, que penetra su riqueza significativa. A nuestro juicio, tal significado primario (que no invalida otros posibles) es el de razón de ser (racionalidad ontológica) o legalidad objetiva e inmanente de lo real.

Creemos encontrar este sentido primario del λόγος en el fragmento que (según la autoridad de Aristóteles)⁴⁰ corresponde al inicio del escrito heraclíteo (DK 22B1). Creemos, además, que su sentido filosófico principal no excluye, sino que incluye, su significado prefilosófico.

Al comenzar su escrito, declara Heráclito:

"De este λόγος siempre existente, los hombres se tornan incapaces de comprensión, antes y después de escucharlo por primera vez. Pues aunque todo deviene según este λόγος, (aquellos) parecen inexpertos, aún cuando experimentan palabras y hechos tales como los que yo expongo, analizando cada cosa según la naturaleza (φύσις), y mostrándola tal como es. A los demás hombres, en cambio, les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, como cuanto hacen dormidos".⁴¹

Resaltan en este texto, de modo inmediato, dos características definitorias del λόγος: (a) su eternidad y (b) su carácter de fundamento racional respecto del devenir. Ambas características entrañan una significación literalmente ontológica: el λόγος es, independientemente de otras posibles determinaciones, un atributo de lo real en sí mismo, una forma específica de ser (la fundamental), implícitamente distinta de las cosas fugaces, cuyo ser o existencia es devenir. Si recaemos en estos dos rasgos del logos, debemos rechazar la interpretación platónica del Efesio como defensor del puro movilismo universal, como negador de toda permanencia o fijeza en el ser. Platón atribuye a Heráclito, en efecto, la tesis de que "todo fluye y nada permanece".⁴² Pero, en la propia formulación heraclítea, parece justificable sólo la primera parte de tal atribución: Heráclito afirma, ciertamente, que "todo deviene" (γινόμενων πάντων) -idea que reafirma en otros fragmentos-, pero ni aquí, ni en ningún otro lugar sostiene que nada

permanezca. Todas las cosas cambian o devienen, o sea que el devenir mismo es universal y necesario (es decir, constante), y su permanencia o constancia se produce κατὰ τὸν λόγον, según razón: no sólo es invariable el hecho del cambio universal, sino también la forma o estructura de este cambio. La permanencia ontológica queda además enfatizada en la caracterización inicial del λόγος como eterno. Pero dejando de lado por ahora esta fórmula, el propio texto del fragmento sugiere una conexión esencial entre el λόγος, como ley permanente del devenir universal, y la φύσις, entendida como naturaleza constitutiva y común de todo lo real. Reconocer lo que los hombres no comprenden (a saber, que existe un λόγος persistente en el cambio universal, que le da un sentido inteligible) consiste en analizar "cada cosa" κατὰ φύσιν, "según la naturaleza", "mostrándola tal como es". Desde esta perspectiva, la teoría heraclítea del λόγος es una doctrina que, lejos de reducir lo real a un proceso o a un movimiento carentes de consistencia interna, afirma la permanencia de lo cambiante y la unidad de lo múltiple. Entendido así el λόγος como principio ontológico, parece coextensivo con lo designado por el concepto de φύσις, y funciona a la vez como fundamento del conocimiento en general: la conocida afirmación de que "la naturaleza (φύσις) ama el ocultarse"⁴³ no implica, por eso, la trascendencia ontológica del λόγος o la φύσις, sino sólo que no son evidentes de inmediato para todos los hombres. La ignorancia definitiva de la actitud de los más consiste en un descuido o inadvertencia, en una literal falta de experiencia respecto del fundamento de lo real y del fundamento del conocimiento, que constituyen una unidad para Heráclito.

Esta interpretación del λόγος heraclíteo como razón de ser, como fundamento ontológico del devenir universal se corrobora al examinar otros fragmentos pertinentes. Particularmente importante es B50: "Escuchando, no a mí, sino al λόγος, sabio es convenir que todo es uno".⁴⁴ En esta sola afirmación, Heráclito disipa toda posible confusión del λόγος con su propia palabra o discurso, y parece querer evitar que sus lectores tomen la palabra λόγος en las acepciones primariamente lingüísticas que ya eran usuales en su tiempo. Su exhortación a escuchar al λόγος 'cósmico', más que a sus personales declaraciones, revela una transformación del significado que tenía el término λόγος antes o fuera de la filosofía. A nuestro juicio, el criterio principal para determinar el significado teórico de este importante concepto, no han de ser sus usos extrafilosóficos, sino el contexto complejo del propio pensamiento de Heráclito. Con la palabra λόγος, Heráclito concibe (en B1) la ley permanente e invariable del devenir, a la cual determina (en B50), en una fórmula paradigmática, como unidad que integra todo lo múltiple: "todo es uno" (ἐν πάντα εἶναι). La unidad de la totalidad, que sirve para caracterizar al λόγος como fundamento ontológico objetivo, se presenta expresamente en B2 bajo la forma de comunidad: "aún siendo el λόγος común (ξυυός), viven los más como si cada cual tuviese una inteligencia particular".⁴⁵ Y en otro fragmento, donde no se emplea el término λόγος, creemos encontrar elementos que refuerzan la interpretación sugerida: "Una sola cosa es lo sabio: conocer el designio (γνώμη) que lo pilota todo a través de todo".⁴⁶ En este último texto, que nos parece legítimo citar para apoyar la tesis de que el sentido primario del λόγος

heraclíteo es el de razón o ley de la realidad entera, se sugiere además su carácter inmanente, su presencia misma en las cosas, como mecanismo de gobierno o regulación.

En suma, el término λόγος adquiere el significado de "razón" en los fragmentos heraclíteos, como resultado de una transferencia que parte del orden antropológico (y particularmente del ámbito lingüístico) y conduce al orden cósmico, universal. El λόγος de Heráclito es primariamente un atributo de la realidad, asociable a la regularidad del cambio y al carácter métrico de la transformación. En este sentido, constituye un rasgo esencial del κόσμος eterno, y es inseparable de la entidad o realidad específica de cada cosa particular. Así, "lógica", o sea racional, es primariamente la realidad misma. También el hombre forma parte de la racionalidad necesaria y universal, como es natural, en la medida en que es o existe. Pero la racionalidad asume en él una forma específica, que contrasta con la necesidad distintiva de la ley ontológica que regula el cambio de todas las cosas. El λόγος específicamente humano es radical posibilidad: la potencia humana de pensamiento y conocimiento deviene racional en función de su proximidad y su fidelidad al λόγος necesario de la realidad en su totalidad. El λόγος heraclíteo no es, primariamente, palabra, verbo o lenguaje, sino fundamento ontológico universal del cambio.

No parece lícito, sin embargo, excluir de la significación del λόγος heraclíteo las acepciones del término que eran usuales, ya entonces, fuera de la filosofía. Aunque, según creemos, el significado predominante del λόγος en los fragmentos es el de funda-

mento ontológico del cambio, en varias instancias esa misma palabra tiene el sentido que imperaba en el lenguaje común. Así, por ejemplo, B87: "un hombre estúpido gusta de excitarse con cualquier palabra (o discurso: ἐπὶ παντὶ λόγῳ⁴⁷)"; y también puede recordarse B108: "De cuantos he oído discursos (o palabras, o razones: λόγους⁴⁸), ninguno llega a saber que lo sabio está apartado de todo". En ambos casos, λόγος no tiene un significado técnico, sino un sentido próximo al más común, de "lenguaje" o "palabra". Ahora bien, tal acepción no queda eliminada en B1 y B50, donde λόγος refiere a la razón de ser o fundamento ontológico universal, sino que, como cuestión de hecho, abarca ambos sentidos. Si así no fuera, ¿cómo podría decir Heráclito que el logos "es eterno" (ἕόντος αἰεί), que "todo ocurre según este λόγος" y, a la vez, que los hombres no lo comprenden "antes de escucharlo y después de haberlo escuchado"? O bien, ¿qué sentido tendría afirmar que lo sabio no es escucharlo a él, sino al λόγος?

Así, del hecho de que Heráclito describe al λόγος cósmico (en B1 y B50) como audible, creemos que puede inferirse que el antiguo significado de la palabra es asimilado en su nueva significación. Si, como apuntamos antes, Heráclito produce el concepto teórico de λόγος (razón de ser) por una transferencia (cuyo punto de partida es la acepción de "palabra" o "lenguaje"), podemos añadir ahora que tal transferencia no es unívoca o unilateral, y que ahora la observamos en su camino de retorno: una vez que la razón del ser se objetiva, mediante la apropiación del nombre mismo de la palabra, revierte sobre ella, confiriéndole un carácter que ella no tenía antes. En este camino que va del lenguaje a la realidad,

y de la realidad al lenguaje, el λόγος es como la voz del ser: la razón que gobierna el devenir habla a los hombres con un lenguaje que éstos rara vez comprenden. Aparentemente, pues, la audibilidad del λόγος es independiente de la intervención del filósofo, y no requiere de su auxilio para producirse (aunque el filósofo no pueda ser indiferente a ella, al grado de que su propio mensaje no es sino un esfuerzo reiterado por conseguir el reconocimiento de los hombres). La imagen del λόγος como una voz incomprendida parecería representar una manifestación inmediata de la racionalidad inmanente de todo lo real, pero implica también, como consecuencia gnoseológica, la generalizada incapacidad humana de entenderlo (cf. B19: "No saben oír ni hablar"). Escuchar al λόγος sería, de este modo, condición necesaria de la auténtica comprensión, pero no condición suficiente: el que comprende retiene lo que ha escuchado, pero se puede oír sin entender. El λόγος opera efectivamente en lo real, de manera independiente respecto de la incomprensión o el entendimiento de los hombres. Y de su operatividad eficaz dan testimonio incluso los sentidos, cuando los datos que ellos aportan son correctamente integrados por el pensamiento: así afirma Heráclito que "Malos testigos (son) los ojos y los oídos para los hombres que tienen almas de bárbaros".⁴⁹ Estas almas son, como es evidente, las que no comprenden el lenguaje del λόγος, y esta incomprensión es comparada expresamente en B34 a la sordera: "escuchando sin entender, se asemejan a los sordos; de éstos atestigua el proverbio que estando presentes, están ausentes".⁵⁰

Ahora bien: así como en B1 y B50 λόγος incluye los significados de razón ontológica y lenguaje, en B2 parece implicar, además de su

sentido predominante (el de razón, como fundamento ontológico) la idea de razón, como facultad humana de pensamiento (νόος, φρόνησις). Conviene insistir, de antemano, que esta última acepción está sugerida ya en B50, donde se define lo sabio (σοφόν) como una conveniencia o convergencia de λόγοι diversos (a saber, el λόγος humano, que deviene sabio cuando logra ser afín al λόγος unificante de todo lo real).⁵¹ Como ya señalamos, B2 afirma que el λόγος es lo común, y que, en esta medida, constituye el principio normativo de la acción en general. La significación doctrinal de este fragmento se torna más clara si se lo toma como conclusión de B114; ensamblando ambos fragmentos, obtenemos el siguiente texto:

"(B114) Es necesario que quienes hablan con entendimiento (ξὺν νόῳ λέγονται) se fortifiquen en lo (que es) común a todos (ξυνῶι πάντων), como la πόλις en la ley (νόμος), y más fuertemente aún. Pues todas las leyes humanas se alimentan de una sola (ley), la divina; ésta impera tanto cuanto quiere, y a todo lo basta y trasciende".

"(B2) Por eso es necesario seguir a lo (que es) común. Pero, aunque el λόγος es común (τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ), viven los más como si cada cual tuviese una inteligencia particular (ἰδίαν φρόνησιν)." ⁵²

En B114, además de la analogía entre el λόγος cósmico y la ley (νόμος) divina (que sugiere una relación de semejanza entre los λόγοι (palabras y razones) humanos y las múltiples leyes (νόμοι)) Heráclito insiste en la necesidad de fundar la acción en general (y el pensamiento y el lenguaje en particular) en el fundamento común de todas las cosas, por medio de un juego intraducible de palabras: hablar (y obrar) "con entendimiento" (ξὺν νόῳ) consiste en recono-

cer lo "común" (ξυνῶτι). La suprema suficiencia de lo que es universalmente común reclama el reconocimiento de los hombres, para conferir, por su parte, legitimidad a sus actos y palabras. B2 precisa inequívocamente que lo común es el λόγος; pero tal comunidad es, sin embargo, susceptible de ambigüedad o ambivalencia, pues puede referirse, por una parte, a la ley objetiva y universal del devenir, pero también, por otra, puede conectarse con la facultad racional humana, en la medida en que ésta coincide con el fundamento ontológico. Esta última asociación no nos parece inverosímil, sobre todo en vista de B113: "Común (ξυνόν) a todos (los hombres) es el pensar (τὸ φρονεῖν)".⁵³

En todo caso, el tema del conocimiento verdadero y la inadvertencia generalizada, que aparecía ya en B1, es retomado por Heráclito en B2, donde añade que, a pesar de la comunidad del logos, "los más viven como si (ὡς) cada cual tuviese una inteligencia particular (privada, o peculiar: ἰδίαν φρόνησιν)". Lo implicado en la expresión "como si" es, por supuesto, que tal φρόνησις privada es meramente aparente, no real: el auténtico saber versa sobre lo común y es por ello comunicante y comunicable. Esta idea es claramente reminiscente del reproche que hace a los demás hombres Heráclito en B1. Allí, en efecto, luego de calificarlos de "incomprendivos" (ἀξύνετοι) y "faltos de experiencia" (ἄπειροι), concluye: "a los demás hombres les pasa inadvertido lo que hacen cuando están despiertos, como olvidan cuanto hacen cuando duermen". La asociación, importante en sí misma, es clara: el reconocimiento de la comunidad de todas las cosas en el λόγος corresponde a un estado de alerta, atención o vigilia respecto de lo real en sí mismo, mien-

tras que el ensimismamiento, el aislacionismo de cada uno es un desdén de lo que es fundamental y común, y corresponde a un estado de adormecimiento (con los ojos abiertos, pero ciegos, y con oídos que oyen sin entender) e inadvertencia. Esto es corroborado por B89: "Los que están despiertos tienen un mundo único y común, pero los que duermen se vuelven a su mundo particular".⁵⁴ Y quizá por la misma razón se afirma, en B72, que "De aquello con que mantienen un trato más asiduo, de éso difieren, y aquello con que se topan cada día les parece extraño".⁵⁵

Así, la diversidad de sentidos del concepto heraclíteo de *lóyos* constituye una unidad orgánica, que refiere siempre al *lóyos* en su acepción principal, de fundamento racional de todo lo que es. En la idea de una racionalidad cósmica, permanente y necesaria, se integran el lenguaje y el pensamiento humanos. Pero esta integración no equivale a una reducción: la afirmación de la racionalidad o legalidad absoluta y necesaria no excluye, sino que abarca e incluye la racionalidad específica de la forma humana de ser. El ser como totalidad y el ente particular no se confunden, pues poseen atributos contrarios; pero, aunque son inconfundibles e irreductibles, y su diferencia o alteridad no puede ser desdeñada, constituyen también una comunidad. En el hombre, el *lóyos* no se agota en la idea de la determinación necesaria, sino que asume la forma de una determinación posible, que requiere de la práctica para cobrar plena realidad. Dicho de otra manera, creemos que la teoría heraclíteica del *lóyos* implica un reconocimiento de la especificidad ontológica del hombre.

Veamos los textos mismos. En el fragmento B30, de importancia capital por la conexión implícita entre el λόγος cósmico y el fuego como φύσις, Heráclito describe el dinamismo del cosmos eterno (que "ha sido siempre y es y será un fuego siemprevivo") como un devenir persistente y sucesivo de procesos o estados contrarios, como un apagarse y encenderse "según medidas" (μέτρα): la totalidad misma es un perpetuo cambio, que se produce necesariamente conforme un orden invariable, de modo racional y proporcionado. También el fragmento B31 formula la idea de la racionalidad del devenir cósmico: las πρὸς τροπαί de que ahí se habla se establecen en términos de un proceso expresamente métrico y racional: la tierra deviene mar " en la misma medida y razón (μετρεῖται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον) en que existía antes de hacerse tierra".⁵⁶ B64 parece corroborar la conexión entre el fuego y el λόγος: "El rayo (κεραυνός) gobierna (o pilota: οἰακίζει) todas las cosas".⁵⁷ Conviene insistir en que, ya en su significado primario en los fragmentos heraclíteos, el λόγος es una categoría que puede llamarse "dialéctica" por cuanto que representa la síntesis unificante de determinaciones contrarias (co-munidad y diversidad, necesidad y contingencia, unidad y pluralidad, permanencia y cambio). Pero el concepto de λόγος es también intrínsecamente dialéctico si enfocamos un aspecto distinto del planteamiento heraclíteo, a saber, el que concierne al orden específicamente humano.

En B94 afirma el Efesio que "el sol no rebasará sus medidas".^{57a} En este texto, la necesidad métrica (reforzada por la imagen puramente hipotética de las Erinias, "dispensadoras de la justicia") refiere al λόγος en su acepción predominante. Pero también recono

ce Heráclito la existencia de la desmesura, la cual es necesario referir, exclusivamente, al hombre. Y no sólo la reconoce, sino que la reprueba expresamente: "Es necesario apagar la desmesura (ὕβρις) más que un incendio".⁵⁸ A todas luces, el mundo natural en su conjunto no admite tal imputación: el único ser capaz de ὕβρις es el hombre. De hecho, esta idea quedaba sugerida ya en B1, al hacerse expreso, de manera reiterada, el reproche a los mortales por su incomprensión y su inadvertencia o descuido respecto del λόγος sem-piterno.

De lo anterior puede inferirse que el λόγος, en cuanto ley necesaria y universal de lo real, no excluye el hecho de que el ser y el hacer humanos exhiben una cierta indeterminación intrínseca, y también que, cuando el λόγος se refiere específicamente al ámbito humano, además de ser el fundamento necesario del devenir, representa una suerte de imperativo, una norma de conducta que reclama obediencia y que entraña, a la vez, la inminencia de la trasgresión. La voz del ser reclama la obediencia de los hombres, pero no la impone forzosamente: la acción humana no está enteramente determinada por el λόγος cósmico. El sol no puede ser desmesurado; el hombre, en cambio, no sólo puede serlo, sino que de hecho lo es en la mayoría de los casos. Pero si "todo ocurre según el λόγος", parecería que la indeterminación definitiva del ser hombre, su ser posible, es la forma específica que en él asume la racionalidad. Lo cual parece reforzarse en el fragmento B45, que versa sobre el λόγος propio de la ψυχή: "Los límites del alma (ψυχῆς πείρατα) no lo grarás encontrar, aún recorriendo en tu marcha todos los caminos: tan profundo es su λόγος".⁵⁹ En este texto, pudiera traducirse λόγος

por "fundamento" o "medida"; no se afirma, por otra parte, que el alma humana sea literalmente ilimitada o infinita, sino que sus límites resultan inaccesibles debido a la profundidad de su fundamento o medida. A nuestro parecer, el fragmento puede interpretarse como una afirmación de la finitud del alma humana, pero como una finitud esencialmente dinámica y variable. Otro fragmento heraclíteo complementa y aclara esta idea, y refuerza a la vez la tesis de que el ser-hombre es definible como posibilidad: "Del alma es un λόγος que se aumenta a sí mismo".⁶⁰ Integrando estos dos fragmentos, resulta que los límites del alma son inaccesibles porque el λόγος profundo que habita en la ψυχή es susceptible de un autocrecimiento. La finitud del alma no está en cuestión: ella es necesaria e irremediable; pero, a la vez, admite variaciones métricas, de aumento y de disminución. El λόγος es en el hombre medida, pero medida variable en cada uno, y simultáneamente, causa de la variación.

La interpretación que hemos esbozado en las páginas precedentes nos conduce a la afirmación de que la categoría heraclíteica de λόγος no solamente tiene alcance metafísico, sino que constituye además una forma peculiar de metafísica u ontología que podemos legítimamente calificar como dialéctica. Como vimos ya, la categoría de λόγος no sólo presenta una diversidad semántica (que abarca la realidad como totalidad y que incide especialmente en los ámbitos del lenguaje, el pensamiento y la acción humanas), sino que sus diversos sentidos con-forman una unidad orgánica. En su sentido predominante (razón, ley o medida cósmica inmanente, reguladora del deve

nir) el λόγος contiene ya en sí mismo esa dimensión dialéctica: el λόγος necesario que gobierna el cambio universal sintetiza las determinaciones contrapuestas de lo contingente. Así, en tanto que concepto radicalmente afín a la categoría de φύσις (entendida ésta en sentido ontológico, y no meramente en sentido físico), la racionalidad cósmica es lo permanente en el cambio, lo absoluto en lo relativo, lo uno en lo múltiple, etcétera. Por otra parte, en cuanto que λόγος significa también palabra, verbo, lenguaje, y capacidad humana de pensamiento, se contrapone a su sentido principal sin anularlo, es decir, presuponiéndolo. En sus acepciones lingüística y gnoseológica el λόγος refiere al ámbito específicamente humano, que se distingue del orden cósmico en general, añadiéndosele. El λόγος como palabra o lenguaje y como razón pensante y actuante configuran una 'zona' (por así llamarla) en la que la razón adquiere rasgos diferenciales. La teoría del λόγος, así entendida, conduce naturalmente a la tesis de la unidad racional de los contrapuestos.

De nuestra interpretación de la filosofía heraclítica como verdadera metafísica no se sigue (al menos, no necesariamente) que Heráclito haya sido, como creen Aristóteles y la tradición que arranca de él, un físico, un filósofo 'naturalista', y nada más. Por el contrario, nos parece que los textos mismos apuntan, con una insistencia que no puede ser meramente casual, al tema del hombre. El interés de Heráclito por los problemas del conocimiento y las cuestiones éticas, ambos prominentes en su filosofía, se añade a sus preocupaciones ontológicas (físico-metafísicas). Desde nuestro punto de vista, las doctrinas del λόγος y de la oposición se arti-

culan para conformar una auténtica ontología del hombre, que lo concibe como el ser dialéctico por excelencia.

Comprobamos, pues, que los distintos significados del lóγος componen una comunidad, orgánicamente integrada: el sentido primario del lóγος, la razón de ser absoluta y necesaria, unitaria y común a todo lo que es, incluye la evidencia de una racionalidad posible, contingente y relativa, que es definitoria del ser en el hombre. Es decir, que la afirmación de la racionalidad absoluta de todo lo real abarca el reconocimiento de la racionalidad específica de cualquier forma de ser. En los fragmentos heraclíteos, como en Anaximandro, el ser y el ente poseen cualidades opuestas; no se confunden, ni puede mitigarse su efectiva alteridad, que corresponde a la diferencia entre lo fugaz y lo eterno. Pero su alteridad o diferencia, que entrañan su mutua oposición, no compromete su comunidad real, su correspondencia y su compatibilidad: los opuestos pueden conjungarse e integrar una unidad, dinámica y racional en sí misma, precisamente porque se contraponen. Para Heráclito, la estructura racional del ser mismo se define como oposición.

Pero quizás las propias palabras de Heráclito confirman la hermenéutica que sugerimos. A pesar de que el fragmento B84a carece de sujeto gramatical, bien puede referirse a la permanencia del lóγος en el dinamismo universal: "cambiando -escribe Heráclito-, reposa".⁶¹ Todas las cosas devienen, según la concepción heraclítea; pero a la vez exhiben una permanencia, que está patente en la regularidad y la forma del cambio. La teoría del lóγος no es una doctrina relativista, sino una concepción esencialmente dialéctica: el

devenir de Heráclito no es un puro fluir anárquico, sino un dinamismo racional, una conjunción de determinaciones contrarias, un proceso regular en el que lo cambiante "se esparce y se recoge, con fluye y abandona, avanza y retrocede".⁶² Heráclito no niega la permanencia, sino que afirma la mismidad dinámica cuando declara que "no puedes entrar dos veces en el mismo río".⁶³ La unidad de opuestos está implícita en el eterno dinamismo del cosmos entero, que es un fuego siempre viviente "que se enciende según medidas y se apaga según medidas".⁶⁴

Así, el contenido fundamental del λόγος que gobierna el cambio universal es la comunidad racional de lo contrapuesto: la pluralidad infinita de los entes constituye una unidad real (εν πάντα ειναι). En este sentido, se torna clara la afirmación contenida en B10: "En samblados lo entero y lo no eterno, lo concordante y lo discordante, lo consonante y lo disonante; y de todo uno y de uno todo".⁶⁵ La conjunción de los opuestos es la clave de la racionalidad del devenir de todas las cosas; en este sentido, el λόγος como razón de ser inmanente en el devenir es intrínsecamente una armonía: "lo contrario es concordante",⁶⁶ o dicho en otras palabras, la oposición es la forma eminente de la racionalidad real. En B51, Heráclito parece ofrecernos la clave de esa unidad de la totalidad que es el λόγος, de cuya evidencia inmediata no se percatan los demás hombres, semejantes por ello a sordos y durmientes: "No comprenden cómo divergiendo, converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas, como en el arco y la lira".⁶⁷ Tal como está formulado, este fragmento resulta pertinente respecto de la naturaleza íntima del λόγος como ley absoluta del devenir, en general, y particularmente, respecto del

λόγος específicamente humano. A pesar de que están naturalmente facultados para lo contrario, los hombres no entienden: "no saben oír ni hablar".⁶⁸ No sólo no comprenden que hay una razón que "lo gobierna todo a través de todo", sino que también ignoran cómo se produce el acople de lo uno y lo múltiple que presta consistencia al devenir. Los más desconocen que lo convergente es divergente y "lo divergente converge consigo mismo": no reconocen la evidencia primaria de la razón, ni se percatan de que el λόγος es παλίντροπος ἀρμονία: "armonía de tensiones opuestas". Quizás para aclarar su doctrina, se sirve Heráclito de los ejemplos del arco y la lira. Pero no hay que olvidar que también dice que "la armonía invisible es más fuerte que la visible".⁶⁹ La armonía inaparente no es la conjunción de lo agudo y lo grave, o el ensamble de tensiones opuestas del que nace la melodía musical o el movimiento de la flecha, sino la unidad de lo uno y lo múltiple, lo permanente y lo cambiante, lo absoluto y lo relativo.

De este modo, es el propio λόγος, divergiendo y convergiendo consigo mismo, el que se nos presenta bajo el aspecto del fuego sempiterno, y el que aparece en las imágenes de πόλεμος (la guerra, el combate) y ἔρις (la lucha, la discordia). Así, cuando leemos en B80: "hay que saber que πόλεμος es común, y que lucha es justicia, y que todo sucede por la lucha y la necesidad",⁷⁰ hay que conectar con B2, que afirmaba la comunidad del λόγος. La asociación del λόγος y la oposición es aparente también a partir de B53: "Pólemos es padre de todo y rey de todo, y a unos los ha mostrado dioses, a otros hombres; a unos los ha hecho esclavos, a los otros libres".^{70a} Heráclito afirma aquí, a nuestro parecer, el contenido básico del

λόγος, según el cual todo es generado. La realeza y paternidad universales de Πόλεμος y la racionalidad de la lucha (Ἐπίς) son atributos compartidos con el λόγος cósmico. Por eso, no es casual ni arbitraria la conexión expresa de Ἐπίς y Ἀρμονία en B8: "Lo contrario es concordante, y de los discordantes (nace) la más bella armonía (y todo deviene por la lucha)".⁷¹ Todas estas formulaciones pueden interpretarse como aclaraciones o precisiones a las tesis de B1 acerca del λόγος, a saber, su eternidad y su carácter de principio legal regulativo de todas las cosas. En suma, que el λόγος es armonía en Heráclito significa que la razón que gobierna el devenir es comunidad en la contraposición, lucha y guerra de opuestos en equilibrio dinámico: el λόγος heraclíteo es razón dialéctica.

De acuerdo con esta interpretación del λόγος heraclíteo, como razón dialéctica, armonía de contrarios, estamos ante una categoría que posee alcance y significación metafísicas. La ontología entañada en la teoría heraclíteica del λόγος (que configura un tipo peculiar de explicación filosófica, que entra en crisis a partir de Parménides) no se agota en el ámbito físico o natural, sino que incide y penetra especialmente el ámbito antropológico. Esta penetración asume dos vertientes básicas, distintas y a la vez estrechamente relacionadas entre sí: el problema gnoseológico y el problema ético. Se diría que el λόγος cósmico, eterno e intrínsecamente necesario y universal, se contrapone y se armoniza consigo mismo, al dar origen en el hombre a una racionalidad que se define como contingente, fugaz, inestable y problemática: la razón eterna y la razón humana, siendo contrarias, son también complementarias. Como vimos, al separarnos expresamente de la interpretación platónica, Heráclito no

sostiene una teoría relativista (aunque ciertamente reconoce con insistencia el hecho de la relatividad). Quizá sea pertinente añadir ahora que no creemos que la suya sea una doctrina determinista o fatalista, lo mismo en su aspecto metafísico más general que en su significación específicamente ética y existencial. En rigor, la filosofía de Heráclito constituye una concepción radicalmente dialéctica, y esta dialéctica es indudablemente compleja. De momento, nos parece evidente que su afirmación de lo necesario no compromete su afirmación de lo contingente y lo posible. En cuanto teoría metafísica general, la doctrina heraclítea integra dialécticamente lo absoluto y lo relativo, lo necesario y lo contingente. Y respecto de su concepción específica del hombre, nos parece viable la hipótesis de que también aquí conjuga, de manera análoga, necesidad y libertad, tanto en su idea del conocimiento como en el campo de la acción.

La teoría del conocimiento en Heráclito representa un intento de fundamentación ontológica del saber humano, en un doble sentido. Primeramente, en cuanto el ser es el fundamento del conocer; para Heráclito, el verdadero conocimiento consiste en una afinidad del λόγος pensante con el λόγος cósmico: saber significa, en sentido estricto, re-presentar fielmente la realidad presente, atendiendo por encima de todo a su propia naturaleza. Y en un segundo sentido, la teoría heraclítea parte del hecho de que el conocer es también una realidad, y se esfuerza por determinar su estructura ontológica, es decir, busca definir al saber en tanto que forma del ser.

En cuanto a la vertiente epistemológica de la filosofía de Heráclito, resulta de suyo evidente que su punto de partida es la di

ferencia fáctica de dos clases principales de saber. Empleando la terminología democriteana, podríamos distinguir del conocimiento auténtico y legítimo (γνησίη), un saber meramente aparente, ilegítimo, intrínsecamente oscuro (σκοπίη).⁷² Para Heráclito, la legitimidad del saber está en función o proporción directa a su proximidad o lejanía de la realidad común: el auténtico conocimiento radica en una disposición de alerta y vigilia, mientras que el falso saber consiste en un estado de adormecimiento e inadvertencia. Vale la pena insistir en que, a diferencia de Demócrito, que comparte con los eleáticos el desdén por los sentidos, Heráclito no menosprecia el valor del conocimiento sensible, y declara en B55 su aprecio por él, lo cual indica que la contraposición heraclíteica entre el falso y el verdadero conocimiento no coincide con el contraste posterior entre un conocimiento racional "puro" y el saber sensible y empírico.⁷³ Así que la concepción del conocimiento en Heráclito posee también esta virtud dialéctica, a saber, la integración o conjugación armónica de las facultades racional y sensible. La naturaleza definitoria del auténtico conocimiento, pues, es su necesaria referencia a la realidad misma de su objeto propio, que es la realidad "común". Esta es pensada como φύσις, identificada con el κόσμος, y definida alternativamente como λόγος, πόλεμος, ἔρις y ἄρμονία: lo cognoscible es una unidad de opuestos, una comunidad de elementos en mutuo conflicto. Lo real es, en sí mismo, la integración racional y dinámica de la totalidad infinita de las cosas que existen. Ἐν πάντα εἶναι : todas las cosas son una.⁷⁴

El ser es fundamento del conocer, y es uno. Por eso, lo sabio (τὸ σοφόν) es definido por Heráclito como el reconocimiento humil

de de la soberanía y principalidad de tal unidad real de la totalidad. Así, declara que el verdadero conocimiento, el único merecedor del nombre de σοφία, νόος o φρόνησις, es algo unificante por naturaleza, y por ello mismo inconfundible con la mera πολυμαθία, simple erudición o mucha información. Conocer con verdad es νόον ἔχειν, "tener entendimiento", y posee entendimiento quien se fortifica en lo común: "Una sola cosa es lo sabio",⁷⁵ escribe el Efesio; esta unidad de la sabiduría deriva del reconocimiento de la unidad y comunidad de la propia realidad que es su objeto. Reconocer lo común es captar el λόγος que es indesglosable de πόλεμος y ἁρμονία: sabio es quien reconoce que la verdadera unidad es esencialmente compleja y sintética. Así, el aspecto gnoseológico de la teoría del λόγος está subordinado a su aspecto ontológico y como éste, se nos revela como esencialmente dialéctico: la naturaleza armónica y polémica del ser mismo explica la intimidad dialéctica del conocer.

Ahora bien, de la teoría heraclítea del conocimiento, con su contraste entre los despiertos y los dormidos, entre los que saben integrar lo múltiple y diverso en una unidad orgánica y los que permanecen sordos a la armonía cósmica del λόγος, puede extraerse la idea de la especificidad ontológica del hombre. Para fundar una ontología de lo humano en el interior del pensamiento de Heráclito, resultan imprescindibles los fragmentos B45 y B115, a los que ya nos referimos. De ellos inferimos la finitud como rasgo esencial de la ψυχή, y el carácter dinámico, métrico o racional de tal finitud constitutiva. Ambos fragmentos hacen referencia expresa al λόγος, y ambos lo ubican en el ámbito de la interioridad, asignándole una función métrica y fundamental. A esa interioridad profunda

de la ψυχή remite también otro conocido fragmento, antecedente principal de la filosofía socrática: "Yo me he investigado a mí mismo"⁷⁶. Esta sola declaración heraclítea echa por tierra el prejuicio hermenéutico de que el problema antropológico no fue considerado en absoluto por los presocráticos. Pero aparte de esto, esta afirmación sugiere la fundamentalidad de la dimensión interior, la mismidad humana, para el quehacer filosófico. En esa intimidad psíquica descubre Heráclito la razón de la totalidad y la naturaleza específica del ser humano. El afán de lograr un saber verdadero acerca del λόγος y la φύσις universales no es un mero propósito teórico, desvinculado de los problemas existenciales inmediatos: en la filosofía heraclítea, el conocimiento implica la formación y la transformación éticas del sujeto humano.

Es notable la recurrencia de las categorías centrales de la teoría heraclítea en contextos existenciales normativos, donde se expresa la necesidad de reconocer lo primario y fundamental, en sentido ontológico, en términos de juicios imperativos. Así, por ejemplo, encontramos diversas exhortaciones a seguir lo que es común (B2), es decir, el λόγος, a que los filósofos practiquen una ἰστορίη acerca de la multiplicidad (B35), a extinguir la ὕβρις más que a un incendio (B43), a no obrar y hablar como durmientes (B73), a reconocer la comunidad universal de πόλεμος y la racionalidad y el carácter genético de "Επί (B80). En todos estos casos, Heráclito se sirve de las formas verbales impersonales χρή y δεῖ ("es necesario", "hay que"), denotando una necesidad que no es inexorable y que no se cumple automáticamente, sino que es fruto de un asentimiento deliberado y una conquista de la práctica y el esfuerzo humanos. Lo que advertimos

en estas sentencias es una tensión entre la estructura necesaria del devenir natural, que se produce según una razón invariable e inviolable, independientemente de los cuidados o descuidos de los hombres, y el carácter meramente posible de la legitimidad y la corrección de los pensamientos y los actos humanos. Esa tensión, que se establece entre opuestos mutuamente compatibles, confirma la hipótesis que hemos esbozado, en el sentido de hallar, en algunos fragmentos, un reconocimiento de la especificidad ontológica del hombre.

Así, la conexión entre la capacidad humana de pensamiento (aprehensión adecuada del ser) y la racionalidad cósmica (materia de toda aprehensión posible), no es mecánica, sino que está mediada por el ἦθος y la πράξις concreta del sujeto humano. En la afirmación de B115: "Es propio del alma un λόγος que se aumenta a sí mismo", podemos percibir, no sólo una idea capital para una adecuada comprensión del ser del hombre, sino también una sugerencia históricamente fecunda para la ética. En esa tesis, está latente una de las cuestiones fundamentales de la filosofía sobrático-platónica, a saber, el problema de la ἀρετή. Independientemente del tratamiento de la cuestión en los diálogos tempranos de Platón, recaemos en el hecho que reconoce el propio Heráclito: el dinamismo interno del λόγος de la ψυχή como aumento o crecimiento (αὔξησις), que entraña la afirmación de que la ἀρετή no es innata, sino adquirida, construida o conquistada. Para concluir este apartado, no es inútil recordar dos fragmentos heraclíteos que resultan pertinentes en este contexto. El primero, B112, resulta paradigmático para nuestros propósitos, por su carácter sintético. Dice ahí Heráclito: "El pensar es la virtud máxima (ἀρετή μέγιστη) y sabiduría (σοφίη) decir la verdad y obrar según la naturaleza, escuchándola".⁷⁷

Varias cuestiones importantes pueden destacarse a partir de este fragmento. Por ejemplo, que la excelencia (ἀρετή), como el λόγος en B115, admite diversos grados y posee una morfología dinámica: se reconoce implícitamente que hay virtudes mayores y menores. La máxima ἀρετή que le es dada al hombre (como posibilidad abierta a todos, aunque sea realizada sólo por unos pocos) se define como capacidad de pensamiento: el ser humano alcanza su plenitud ontológica y existencial en el pensar (τὸ φρονεῖν).⁷⁸ Esta idea es una consecuencia consistente de la teoría del λόγος, tal como la hemos interpretado, y conduce con naturalidad a la idea que se expresa enseguida: la manifestación cabal del pensar es denominada 'sabiduría' o 'sapiencia' (σοφία), que puede asociarse intuitivamente con la noción del conocimiento legítimo, y que consiste, según el texto, en una unidad entre el hablar y el actuar. Sabiduría es ἀληθέα λέγειν, "decir la verdad" ("hablar de las cosas como son", dirá Platón)⁷⁹ y obrar conforme a la naturaleza, ποιεῖν κατὰ φύσιν, es decir, según el λόγος, de acuerdo con la estructura racional del ser en general. Esta última conexión entre φύσις y λόγος, ya sugerida en B1, es reforzada por el verbo que emplea aquí Heráclito: obrar según la naturaleza es actuar escuchándola (ἐπαίοντα). El fragmento es paradigmático porque en él se reúnen tres dimensiones o campos de aplicación de la categoría de λόγος: ontología, gnoseología y ética.

En el decir la verdad y el obrar atendiendo a la φύσις y al λόγος se cifra, pues, la autenticidad ética del hombre, que es la extinción de la ὕβρις: en esa dimensión interior y racional de la ψυχή nace la suprema ἀρετή humana, la σοφία, que es un incremento (αὔξησις) del propio ser. Heráclito concibe así al hombre como ser

libre, en sentido ontológico, es decir, como ser posible, inserto en un orden necesario. La ética heraclítea establece así una relación dialéctica entre libertad y necesidad, y esta relación constituye el contenido principal de B119, que revela que la libertad definitiva del ser en el hombre se conjuga armónicamente con lo necesario y forzoso. Escribe ahí Heráclito: "El carácter ($\hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$) es para el hombre su destino ($\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$)".⁸⁰ Desde nuestra perspectiva, el concepto de $\hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$ refiere a la libertad, mientras que la idea del $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ remite a la noción de necesidad. El fragmento conecta estos términos contrarios estableciendo entre ellos una correspondencia: lo forzoso o necesario es para el hombre el carácter, que es manifestación de la libertad. El $\hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$ es factor de la individualidad: por el carácter, cada uno es inconfundible con cualquier otro, y esta inconfundibilidad es fruto, en una gran medida, de lo que cada quien hace consigo mismo: el autoconocimiento, que es re-conocimiento de la posibilidad de crecimiento interno, es principio genético del carácter. Así, el $\hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$ no es algo impuesto desde fuera, de una vez y para siempre, sino que es algo formado y trans-formado por cada cual. Haciendo una paráfrasis (acaso demasiado libre) del fragmento, pudiera decirse que, según Heráclito, el hombre es un ser necesariamente libre: su libertad no es susceptible de enajenación, sino rasgo ontológico, permanente y universal, y por tanto, condición de la humanidad misma. El $\hat{\eta}\theta\omicron\varsigma$ y la libertad que implica constituyen lo específico en la naturaleza del hombre, la cual puede por eso ser concebida como literal sobre-naturaleza, común a todos los individuos. De la praxis, o acción concreta de cada uno depende que el movimiento del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ interno conduzca a la $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$, al incremento del propio ser, o bien al decrecimiento, la mengua o la atrofia de esa posibilidad abierta a todos.

CAPITULO TERCERO: Los Inicios de la Antidialéctica en la Filosofía Presocrática: El Monismo Ontológico de Parménides y los Argumentos de Zenón.

§1. Origen de una concepción antidialéctica en el Poema de Parménides. La fundamentación ontológica de la antidialéctica: el monismo absoluto. Carácter expreso de la ruptura con la tradición dialéctica: Los dos caminos y el rechazo de toda alternativa.

§2. La ontología monista de Parménides como sostén implícito de las paradojas de Zenón. El testimonio platónico: la "dialéctica" eleática como propiedad del método argumentativo. La aportación del discípulo: explicitación de la imposibilidad ontológica de la pluralidad y el movimiento, mediante la argumentación indirecta y refutativa.

CAPÍTULO TERCERO: Los inicios de la antidiálctica en la filosofía presocrática. El monismo de Parménides y los argumentos de Zenón.

51.

Hemos visto ya que aquello a lo que hemos dado el nombre de dialéctica, esto es, la teoría filosófica que afirma la unidad y racionalidad de y en la oposición, existió, en una medida considerable, en dos de las primeras filosofías presocráticas anteriores a Parménides. En efecto, las doctrinas de Anaximandro y Heráclito nos parecen legítimamente caracterizables como teorías acerca de la φύσις, es decir, como concepciones de lo real en cuanto totalidad orgánica, que representan en este sentido genuinas ontologías. Así, desde nuestra perspectiva, la filosofía inició su vida histórica como dialéctica: para aquellos maestros jónicos arcaicos, este carácter dialéctico definía la ἰσοπία porque constituía el rasgo principal de la estructura de la realidad misma, que aquella aspiraba a conocer y representar con verdad. La φυσιολογία era dialéctica porque encontraba en la oposición en la unidad la clave del orden de la realidad entera. La dialéctica era, así, primariamente, la estructura del cosmos, la racionalidad universal del ser, en la que quedaba incluido el hombre, en tanto que realidad. En Heráclito, el ser del hombre exhibía unas variables específicas e irreducibles a la forma no humana de ser: la concepción ontológica general daba los primeros pasos hacia una comprensión ontológica específica del hombre como ser dialéctico por excelencia. En el Efesio, el reconocimiento expreso y reiterado de la necesidad inexorable en la naturaleza no opacaba ni comprometía la evidencia de la libertad, como posibilidad de ser, que define a lo humano. En el capítulo siguiente, intentaremos mostrar que la dialéctica renace con Sócrates, como teoría referida con exclusividad al ser del hombre. Ahora nos ocuparemos de lo que pudiera concebir

se como la primera crisis de la arcaica dialéctica, que se produce en un momento intermedio, entre la temprana filosofía jónica y el filosofar socrático.

La tradición dialéctica originaria, que culmina con Heráclito, tuvo quizás una vida corta, y quedó trunca y en el olvido con el advenimiento de la doctrina eleática. Era, sin embargo, ciertamente una vida fecunda, que rendía sus primeros frutos en la integración sistemática y dialéctica del hombre en el cosmos. Poco tiempo después de que la joven φυσιολογία florecía en el escrito de Heráclito, Parménides de Elea compuso y dió a conocer su Poema, que estaba destinado a desviar aquel cauce dialéctico por el que discurría la filosofía naciente.¹ Las discrepancias entre las doctrinas filosóficas en la tradición arcaica que va de Tales a Heráclito eran patentes. Pero también eran notorias unas coincidencias básicas, relativas a los problemas mismos, que quizá quedaban un tanto veladas por las diferentes respuestas sucesivas. Éstas parecían excluirse recíprocamente, pero convenían implícitamente en la concepción de lo real en su totalidad como φύσις y/o ἀρχή. A la 'naturaleza' y 'principio' de todas las cosas existentes, las diferentes doctrinas la conceptuaron como agua, lo ἄπειρον, aire y fuego, pero siempre le atribuyeron el carácter esencial de la unidad. A nuestros ojos, las doctrinas milesias y la teoría heraclíteica, a pesar de la costumbre hermenéutica imperante que las denomina "monistas", no lo son en sentido estricto, pues por "monismo" hay que entender, en rigor, la afirmación de la unidad (de lo real) a expensas de la negación o anulación de la multiplicidad. La tradición dialéctica arcaica, por el contrario, integra lo uno y la pluralidad: la te-

sis compartida implícitamente, de Tales a Heráclito, es la de la conjunción de esos opuestos. El auténtico monismo ontológico es originalidad de la doctrina de Parménides, para quien la relación entre unidad y pluralidad implica la disyunción y la mutua exclusión.

La teoría parmenídea acerca del ser o lo real surge del rechazo radical del problema fundamental a que intentaban dar respuesta los milesios y Heráclito: el problema del ser y el cambio, o si se prefiere, simplemente el problema del cambio o del devenir. Para los primeros filósofos, la tarea teórica principal consistía en poner al descubierto la realidad propia de lo cambiante, en exhibir lo uno permanente en el devenir de la multiplicidad infinita; en suma, conceptualizar el ser invariable de toda variación en la idea misma de φύσις. Desde la perspectiva de Parménides, como veremos, ésta es una falsa cuestión: el cambio no es un problema para su teoría porque simple y llanamente no es real, sino una mera ficción o ilusión, propia de las δόξαι humanas, pero imposible en verdad. A diferencia de la tradición dialéctica originaria, las ideas de la φύσις y del ser o lo real no son equivalentes para la filosofía del Eleata: el concepto de φύσις implica, en sus diversas acepciones, el dinamismo y el movimiento, mientras que el ser de Parménides es por definición inmóvil e inmutable.

Quizás consciente de la novedad de su propia doctrina, Parménides se esforzó por distinguirse de los primeros φυσιολόγοι por la forma y el estilo expresivos. La suya es, ciertamente, la primera filosofía que adopta el lenguaje métrico de la poesía para exponer una teoría acerca del ser y el conocer. Esta diferencia, de

bida sin duda a un designio consciente, no es sin embargo la fundamental entre la filosofía del Eleata y las primeras filosofías jónicas. Aunque ni Anaximandro ni Heráclito expresan sus teorías en versos hexámetros, siguiendo el canon homérico, podrían haberlo hecho sin alterar sustantivamente el contenido de sus doctrinas, o Parménides pudiera haber dicho lo mismo en forma prosaica, y la discrepancia sería radical de todas formas. Esta discrepancia radical aparece cabalmente en el contenido doctrinal. Es en este aspecto que la filosofía de Parménides representa una ruptura y una discrepancia fundamentales, lo mismo respecto de las primeras filosofías que respecto de la experiencia común.

El Poema parmenídeo marca un fin a la vez que un inicio. Lo que con él comienza no es la metafísica misma, sino una forma peculiar del discurso ontológico (que, como cuestión de hecho, ha sido la predominante en la tradición subsecuente), al que denominamos "antidialéctico". Para hacer un juego de palabras, lo que nace con Parménides no es la metafísica (es decir, la filosofía del ser en tanto que ser, y la reflexión sistemática acerca del conocer), sino la meta-física (es decir, la concepción de lo real como trascendente a la experiencia y a la evidencia inmediatas: la idea del ser como abstracción excluyente y separada del devenir de los entes). Lo que concluye con Parménides es la unión de la teoría ontológica y la comprensión dialéctica, que era la marca distintiva de la filosofía jónica originaria. Desde luego, designamos a la eleática como filosofía antidialéctica, y no sólo como no dialéctica, porque pensamos que la discrepancia con la tradición anterior encuentra gráficamente expresión en el Poema, y porque esta desavenencia fun

damental forma parte, de manera expresa, de su metodología. La negación de la dialéctica no es, a nuestro parecer, un puro artificio hermenéutico, sino una piedra fundamental en la concepción ontológica y epistemológica de Parménides.

La conciencia de la propia originalidad, y de la ruptura que ésta entraña, se manifiestan ya en el proemio (frag. B1). Parménides inicia la exposición de su doctrina con una narración, en primera persona, de una experiencia de revelación racional y mística. Los primeros versos (1-23) constituyen una caracterización mítico-alegórica de su concepción acerca del método. Este es, inicialmente, el trayecto de su propio pensamiento, representado como una travesía a lo largo del "camino demoniaco, abundante en signos".² El autor se representa a sí mismo como κοῦρος, transportado sobre un carro que tiran unas "yeguas muy sabias"³ y conducido por "las doncellas Heliades".⁴ El carácter personal de la experiencia y los inmortales acompañantes del narrador sugieren ya la exclusión del resto de los hombres, filósofos y profanos. Sin entrar en una descripción minuciosa, conviene retener ahora algunos rasgos importantes de la marcha del discurso parmenídeo, es decir, de su literal método. El viaje, que se lleva a cabo con una velocidad vertiginosa,⁵ adquiere una dirección precisa, a través de un manejo alegórico y simbólico de elementos contrastantes. Así, por ejemplo, las Hijas del Sol "dejando atrás la morada de la Noche", proceden "hacia la luz, retirando con las manos los velos de las cabezas",⁶ anticipando la revelación que espera al final del recorrido. La meta se encuentra detrás de "las puertas de los caminos de la Noche y el Día"⁷ (cuya apariencia y eventual apertura son descritas con

mucho esmero), custodiadas por Δίκη πολύποινος (literalmente, "la Justicia, de abundantes penas")⁸, quien las abre para darle paso hacia su destino, sólo luego de ser persuadida por las Doncellas "con dulces palabras"⁹. Traspasadas las puertas, el poeta se encuentra ya ante una Diosa, quien lo toma de la mano y lo recibe. De manera súbita y natural a la vez, Parménides hace desaparecer el contexto alegórico; el carro, las yeguas y las doncellas no vuelven a ser mencionadas, y el carácter personal de la narración da lugar a la transcripción de las palabras de la propia Diosa. El movimiento vertiginoso de los versos iniciales del proemio realza así la quietud del punto de llegada, y la subjetividad elocvente del viajero se transforma en el silencio del descubridor ante el mensaje divino. Mediante este recurso poético y dramático, el filósofo se representa a sí mismo en silencio, transfiriendo su propia doctrina a la Divinidad, presentándola de antemano como literal verdad revelada.

Esta verdad se inicia justamente con la confirmación de la contraposición del propio camino de Parménides y el sendero de los demás mortales:

"Oh, joven, que acompañado de inmortales conductoras y [de] las yeguas que te traen, llegas a nuestra morada, ¡bienvenido!, pues no es un hado funesto lo que te ha llevado a andar por este camino (que está más allá de la ruta de los hombres), sino derecho y justicia". 10

La formulación de la doctrina queda así precedida por la indicación insistente en la legitimidad que deriva de la autoridad divina, la cual justifica el planteamiento de Parménides a la vez que

previene de la ausencia de la verdad por el camino que transitan los mortales:

"(.....) Es necesario que indagues todo, tanto el corazón inmutable de la bien redonda Verdad, como las opiniones de los mortales, en las que no hay creencia verdadera.

(Sin embargo, aprenderás también estas cosas: de qué modo lo aparente debe parecer ser, penetrándolo todo a través de todo)".¹¹

Conforme a la promesa de estos versos, la Diosa ofrecerá después de la revelación de la Verdad un relato meramente verosímil, cosmológico y cosmogónico, que presenta de antemano como no fidedigno.¹² Es notable el hecho de que la revelación propiamente dicha sea doble, en el sentido de que está constituida tanto por la exposición de la Verdad misma, como por la denuncia y repetido rechazo de las opiniones, y también que esta dualidad se exprese en las dos partes restantes, la Ἀλήθεια y la Δόξα. Antes de presentar el contenido propio de la vía de la verdad, la Diosa abunda en la caracterización de los dos caminos en términos indudablemente ontológicos (ser y no ser), que mantienen entre sí una relación de exclusión recíproca:

"Pues bien, yo te diré, (y) tú escucha mi relato con atención cuáles son los únicos caminos de búsqueda pensables: el uno, que es y que no puede no ser, es el camino de la Persuasión (pues conduce a la Verdad), el otro, que no es y que es necesario que no sea, te muestro que éste es un sendero totalmente inescrutable; pues no conocerás el no-ser (pues no es posible) ni podrás mostrarlo".¹³

El $\mu\theta\theta\omicron\varsigma$ de la Diosa nos enfrenta con una dualidad de "caminos de búsqueda", que son denominados de acuerdo con su destino. De estos caminos, solamente uno es legítimo, porque sólo uno es. El camino persuasivo, único verdadero, es la vía del ser. La única alternativa concebible es inválida por lo mismo que llanamente no es. El problema ontológico es así originariamente una disyuntiva entre términos absolutos: ser o no-ser.¹⁴

Así, sólo por el camino de la verdad, que considera "lo ausente como firmemente presente en el pensamiento",¹⁵ "lo mismo son ser y pensar"¹⁶: la necesidad lógica del pensar se convierte en criterio ontológico, en norma para decidir la realidad o la irrealdad. Por eso advierte la Diosa que "es necesario decir y pensar lo que es: pues el ser es, pero la nada no es"¹⁷: la forma de determinar la realidad o la irrealdad es la posibilidad de incluir lo determinable en el pensar y en el hablar: el ser es lo único en que se puede pensar y de que se puede hablar. El no-ser es impensable e indecible.

Es revelador, pues, que la exposición de la verdad no pueda ser la representación inmediata de las apariencias, y que sea imprescindible un recorrido de la razón, que la aleje del orden empírico para acceder al plano estrictamente ontológico. La forma misma del discurso parmenídeo es sintomática de la conciencia de una alternativa diferente, de otro camino de búsqueda, al cual se denuncia de antemano como ilegítimo. Aunque de manera velada, las teorías dialécticas de Heráclito y los milesios quedan asimiladas a las meras opiniones infundadas de los mortales, por cuanto que conceden (implícita o explícitamente) realidad a lo que es, según el axioma parmenídeo, comple-

18
tamente irreal. La Diosa es muy explícita respecto del curso de acción que hay que seguir ante la pretensión de otorgarle ser a lo que no es:

"Pues nunca se impondrá esto: que sea lo que no es; pero tú aleja el pensamiento de este camino de búsqueda".¹⁹

La alternativa a la vía de la verdad es, por lo tanto, un camino que no conduce a ninguna parte, y del cual hay que apartarse. Aparentemente, el consejo que brinda la Diosa a Parménides es desatendido por los demás hombres, sin excepción, pues por él

"(.....) los mortales que nada saben yerran, bicéfalos; pues la incapacidad guía en sus pechos el errante pensamiento. Son llevados sordos y ciegos, asombrados, muchedumbre sin juicio, para quienes el ser y (el) no-ser pasan como lo mismo y no lo mismo, y de todas las cosas hay un camino de direcciones opuestas."²⁰

En los últimos versos de este fragmento parece condenarse la doctrina de la unidad racional de los opuestos (formulada aquí por Parménides en términos de una identidad y una diferencia simultáneas entre ser y no-ser), y se sugiere que la carencia de juicio (equivalente a la incapacidad para descartar uno de los polos de la alternativa ser/no-ser) radica en prestar atención a los sentidos y a la realidad sensible inmediata. El falso pensamiento de los mortales (que es mera δόξα, excluyente de la πίστις ἀληθής) yerra porque titubea entre los datos equívocos de la experiencia. Este desdén por lo empírico aparece confirmado en otro lugar:

"ni tampoco te fuerce hacia este camino el hábito, pleno de experiencia, a dirigirte con ciegos ojos y zumbantes oídos y lengua; juzga en cambio con la razón el combativo argumento proclamado por mí". 21

Así, aunque la Diosa diga al principio que hay dos caminos "pensables", es evidente ya que uno de los dos queda descartado, "pues no es un verdadero camino"²²: el sendero de las opiniones de los mortales, que implica la realidad de lo que no es. La falsa alternativa, claramente desechada, el *παλίνοτροπός κέλευθος*, o "camino de direcciones opuestas", representa pues el cauce dialéctico de la filosofía originaria.

Preparada de este modo la revelación del "corazón inestremecible de la Verdad bien redonda"²³ mediante la indicación expresa y reiterada a apartarse del camino del no-ser, insiste la Diosa:

"(!..) Un solo camino narrable queda: que es; y por éste hay signos muy numerosos, de que lo que es, es inengendrado e impercedero, entero, homogéneo, inmutable y perfecto". 24

La tesis de Parménides es que sólo es (o existe, o es real) "lo que es" (*τὸ εἶναι*), o sea, la afirmación de una identidad absoluta como única realidad. Sus distintos atributos, enunciados en los versos 3 y 4 del fragmento B8, se implican recíprocamente: la atribución de inengendrabilidad e indestructibilidad es indescindible de su integridad y su absoluta homogeneidad, y éstas, a su vez, no son sino un aspecto distinto de su inmutabilidad y su perfección. Cada una de esas características es objeto de una demostración argumental en el resto de la vía de la Verdad: la imposibilidad de nacimiento (*γένεσις*) y muerte (*ὄλεθος*) (versos 6-21), su indivisibilidad -que retoma su integridad

y homogeneidad- (versos 22-25) y su inmutabilidad (o incapacidad de transformarse) (versos 26-33). Los versos restantes concernientes a la Alétheia (34-49) son una especie de síntesis de los argumentos anteriores, y todos sirven el cometido común de negar la admisión de lo que no es (τὸ μὴ εἶν). El no-ser aparece en la Alétheia bajo distintos ropajes: el dinamismo (todo cambio y alteración, incluyendo el nacer y el morir) y la diferencia o diversidad en lo real (lo cual entraña la noción de pluralidad).

Esta concepción de lo real como identidad absoluta, que conduce a la exigencia de la univocidad en el discurso racional y verbal y que imposibilita la multiplicidad y el cambio, se concreta en los versos 5 y 6 de B8. Se formula ahí con mayor precisión la uniformidad e inmutabilidad de lo que es, y se perciben a la vez el rechazo de la tradición previa y el derrotero que habrían de seguir las doctrinas metafísicas posteriores:

"No fue antes ni será (después), ya que es ahora todo entero, uno, continuo"²⁵

La exclusión del pasado y el porvenir (el primero corresponde a lo que ya no es, mientras que el segundo concierne a lo que no es aún) está determinada porque ambos implican el no-ser. Lo que es es un todo sin partes: su integridad, unicidad u homogeneidad, la caracteriza Parménides como eternidad estática, sin dinamismo alguno: como estricta atemporalidad.

La fórmula que emplea Parménides recuerda y contrasta con las palabras de Heráclito, en las que concebía la eternidad del κóσμος

como vida y movimiento temporales. Para Heráclito, lo real en totalidad es la integración armónica de lo múltiple/cambiante/relativo, y lo uno/permanente/absoluto: "Este κόσμος (...) ha sido siempre y es y será un fuego siempre-viviente"²⁶. La eternidad del ser parmenídeo no corresponde sino como negación simétrica a la concepción heraclítica de lo real como orden temporal eterno. La tesis de Heráclito representa la conjunción de ontología y dialéctica. La doctrina parmenídea es ontológica y antidialéctica: no conjuga los opuestos, sino que representa la negación de uno de los dos polos de la contraposición. Lo negado es la multiplicidad, el dinamismo, la temporalidad, nociones todas que estaban contenidas en la categoría arcaica de φύσις. La novedad de Parménides radica en rechazar el concepto de φύσις como representación fidedigna de lo real. El problema ontológico del devenir no se resuelve, al transitar por el camino eleático, en la conjunción de los contrapuestos, sino en el establecimiento de que la relación de oposición es una disyunción: "Es necesario (escribe el Eleata) que sea totalmente, o que no sea"²⁷: "la decisión acerca de estas cosas radica en esto: es, o bien no es"²⁸.

Los primeros filósofos habían planteado como problema capital para la physiología la cuestión del cambio, y se proponían dar razón del ser en el tiempo, articulando lo múltiple cambiante con lo uno permanente. Para Parménides, en cambio, "todos estos son (meros) nombres, que los mortales han establecido, creyéndolos verdaderos: nacer y perecer, ser y no ser (a la vez), cambio de lugar y variación de color brillante"²⁹: el verdadero ser es estrictamente inmutable e idéntico en absoluto: lo cambiante, lo plural y lo diverso no es real.

52.

La concepción parmenídea de lo real ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$) es un monismo metafísico: una ontología sin dialéctica. En la vía de la Verdad, en su sentido más estricto (B8, 1-49), el método y el objeto se confunden, y la unidad absoluta de $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ está representada en la singularidad del $\mu\acute{o}\theta\omicron\varsigma$ y del camino mismo:

"Un solo camino narrable / queda: que es..."³⁰

Pero, ¿qué es, según Parménides, lo que es? Desde luego, es la única realidad verdadera, y su afirmación es absoluta. Su única alternativa concebible, lo que no es ($\tau\acute{o}\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$) ha quedado expresamente proscrita (B2, B6) como impensable e imposible, en términos igualmente absolutos. En los términos mismos de Parménides, "pues ningún otro es ni será, sino lo que es"³¹: la realidad excluye la alteridad, y su mismidad pura convierte en nihilidad o irrealdad a todo lo que implica pluralidad y cambio. La disyuntiva es radical: el ser o la nada. Quizá por esta radicalidad, el monismo ontológico de Parménides adquirió el rango de paradigma para la filosofía posterior. Y ciertamente, el paradigma entrañaba una paradoja, pues si bien, por una parte, la solidez de la premisa y la concistencia interna de las inferencias ganan el asentimiento, por otra parte resulta difícil de sostener una idea de lo real que no sólo no corresponde al mundo de la experiencia común, sino que implica su absoluta anulación. Aceptar, sin reservas, la tesis monista de Parménides, es afirmar que aquello a que los hombres llamaban "existencia" no es real, y que el verdadero ser no es su fundamento, sino su negación completa.

El carácter "negativo" del $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ parmenídeo resalta de inmediato en la enunciación de sus rasgos definitorios, los cuales son objeto luego (B8, 6-49) de una demostración argumentativa:

"Un solo camino narrable

queda: que es. Y por éste hay señales
muy abundantes de que lo que es, es inengendrado e imperecedero
entero, homogéneo, inmutable y perfecto;
no fue antes ni será [después], ya que es ahora todo igual,
uno, continuo".³²

Así, pudiera sintetizarse la concepción parmenídea de lo real en los conceptos de inmutabilidad e identidad ontológicas absolutas. En la noción de inmutabilidad quedan implicadas la atemporalidad y la inmovilidad; la integridad, homogeneidad, plenitud, unidad y continuidad (que entendemos como imposibilidad de sus contrarios) irrestrictas están contenidas en la idea de la identidad absoluta. Por lo que hace a su contenido, la tesis monista de Parménides constituye una metafísica antidialéctica, por cuanto la relación de oposición es concebida como exclusión de uno de los términos que la componen. En el nivel formal del discurso demostrativo, en cambio, es aparente una integración de las afirmaciones y las negaciones. Por ejemplo, en los versos 6-9 demuestra Parménides que lo real es in-engendrado (ἀγένετο):

"(...) pues ¿qué nacimiento le buscarías?
¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo que no es, no permitiré
que lo digas ni lo pienses; pues no es decible ni pensable
que sea lo que no es..."³³

La demostración indirecta consiste en mostrar que si lo real fuese engendrado, necesariamente tendría que haber nacido de lo que es absoluto no es, lo cual es imposible (la suposición de que lo que es hubiera nacido de lo que es equivale, por cierto, a la negación de tal nacimiento), por lo cual es necesario que lo real sea inengendrado.

El procedimiento que sigue este argumento consiste en postular hipotéticamente lo contrario de lo que se quiere demostrar, y derivar de ello una contradicción que invalide la premisa hipotética, y que por ende, le dé validez a la tesis contraria. Atribuir a lo real la génesis es otorgarle realidad al no-ser. Como ello no es lícito, lo que es no admite el nacimiento: "si ha nacido, no es".³⁴

Si se acepta, según la interpretación propuesta, que la afirmación del εὖν de Parménides implica la imposibilidad o irrealidad de la pluralidad, parecerá quizá sorprendente que, para formular cabal y plenamente su concepción monista, discorra el Eleata (a lo largo de todo el fragmento B8), acerca de los "múltiples signos" o varios atributos de lo que es. ¿Cómo podría lo real admitir una pluralidad de atributos, si es verdaderamente una unidad idéntica absoluta? La dificultad sorpresiva quizá se resuelve si precisamos que tal pluralidad es sólo aparente, que los signos abundantes refieren todos a una y la misma cosa, y que son recíprocamente reductibles.³⁵ La noción de una pluralidad (sólo aparente) de atributos en B8, y el uso reiterado de adjetivos compuestos a partir de la raíz πολύ- (en B1 y B7) apuntan, pues, a la intromisión subrepticia de la multiplicidad en el discurso parmenídeo. Si bien la pluralidad está implícitamente negada en el contenido doctrinario de la Alétheia, está presente sin embargo en el nivel formal, generador de ese contenido, en el propio movimiento del argumento. Aunque la multiplicidad es, por definición, incompatible con la unidad de lo real, Parménides recurre a ella, de una manera velada, precisamente para exponer su imposibilidad y su irracionalidad. De hecho, el manejo argumental de lo ontológicamente negativo forma parte fundamental de la revelación de la positividad absoluta³⁶

del ser: para exponer los "atributos" del ser, Parménides ha juzgado indispensable hacer expreso: (a) que el ser es lo contrario del no-ser y (b) que es imposible que ambos sean a la vez. La afirmación de la realidad de lo que es va inseparablemente unido a la negación de lo que no es.

Así, el Poema parmenídeo, en sus tres partes -y particularmente en la vía de la Verdad- aun cuando representa la formulación de una ontología antidialéctica radical, hace un notorio uso de los contrastes y se sirve de numerosas contraposiciones, las cuales quedan integradas en la unidad de la narración, en la exposición gradual de la doctrina. Si bien la revelación de la verdad inmutable entraña la negación de lo múltiple en favor de la afirmación de la unidad idéntica y absoluta de lo real, y representa en este sentido la cancelación del καλίντροπος κέλευθος (que es la imagen textual con que Parménides describe la tendencia dialéctica en las filosofías jónicas), el propio desarrollo argumental de la razón filosófica del Eleata parece participar, sin embargo, de lo que venimos conceptualizando como dialéctica. A pesar del significado filosófico (a nuestro parecer inequívocamente antidialéctico) de la tesis parmenídea, también el pensar por el que cobra expresión esa tesis es dialéctico, a su modo, en alguna medida.

Ahora bien, la concepción del ser como uno (en el sentido de único y homogéneo: excluyente de toda diversidad, externa o interna) e inmutable (es decir, invariable o incambiante sin reservas) constituye, según el testimonio platónico,³⁷ la base implícita de los argumentos, polémicos y paradójicos, de Zenón eleático, discípulo directo e inmediato de Parménides. Según la interpretación platónica, las tesis comúnmente atribuidas a Zenón, a saber, la imposibilidad de la pluralidad

y del movimiento, no son sino el reverso de la propia tesis parmenídea, de la sola realidad de lo uno.

La dependencia del pensamiento de Zenón respecto del monismo ontológico absoluto de Parménides, mantenida expresamente por Platón, nos parece cierta, y respaldada por los escasos fragmentos originales de Zenón mismo. La afinidad del discípulo con la tesis del maestro no se limita al contenido doctrinal, sino que abarca también la forma del procedimiento argumentativo, que presenta -ya en Parménides- la forma de una refutación de la tesis contraria a la que se mantiene. A nuestro parecer, la interpretación platónica no minimiza la originalidad histórica de Zenón, que consiste en hacer explícito lo que el propio Parménides no demuestra, en sentido estricto, a saber, la denuncia enfática de la imposibilidad (ontológica) de la pluralidad. Parménides había rechazado implícitamente la realidad de lo múltiple, al describir a lo real como "todo igual, uno, continuo"; y no había sido más explícito en los versos 22-25 del fragmento B8, que forman un argumento continuo, el cual elabora la idea de la unidad, integridad y homogeneidad absolutas de lo que es:

"Tampoco es divisible, ya que es todo igual;
ni mayor en algún lado, lo que le impediría ser continuo,
ni tampoco menor (en otro), sino que todo está lleno de
lo que es.

Por eso es (un) todo continuo, pues lo que es se reúne
con lo que es".³⁸

Las expresiones textuales de Parménides sugieren la proscripción de la pluralidad, considerada bajo la especie de la discontinuidad, o la heterogeneidad en lo que es. Aparentemente, Parménides asimila el concepto de la multiplicidad, de modo inmediato e inexpresso, a lo que no

es en absoluto. La aportación de Zenón no altera sustancialmente el contenido doctrinal del Poema, y radica pues en explicitar de otro modo lo que ya quedaba latente sugerido en los versos parmenídeos: que la pluralidad no es. Su originalidad filosófica más notoria radica más bien en el campo metodológico -aunque en esto también siga la huella de Parménides-, en la invención de argumentos que pretenden demostrar indirectamente la verdad de la unidad e inmutabilidad absolutas de lo real, mediante la producción de contradicciones a partir de las meras hipótesis de lo múltiple y el movimiento.

Ahora bien, el sentido doctrinal positivo de los argumentos de Zenón (es decir, la confirmación del monismo parmenídeo) no está expuesto en ninguno de los cuatro fragmentos originales recogidos en Diels-Kranz, ni tampoco en el argumento que Platón le atribuye en el Parménides (127 e). Es sintomático de su aceptación de la tesis parmenídea, sin embargo, el hecho de que Zenón omita someterla a una refutación análoga a sus análisis de la multiplicidad y el movimiento. Y tal omisión tiene una justificación aparente: que el criterio de verdad tácito es, en todos los casos, la identidad o la no-contradicción, el cual deriva a los argumentos zenonianos a partir del Poema parmenídeo.

Nos parece evidente que, a pesar de que los argumentos contenidos en los fragmentos (DK29) B1, B2 y B3 pueden ser interpretados de diversas maneras, las cuales alteran el significado de la noción de pluralidad, su propósito común es negarle estatuto ontológico a la multiplicidad, como quiera que se interprete ésta. La negación de lo afirmado en la premisa genérica (a saber, el ser de lo múltiple) es reduce, en el fragmento B1, a la enunciación de dos inferencias, contradictorias

entre sí y válidas por igual: "las mismas cosas" (αὐτά) serían grandes y pequeñas a la vez. Se demuestra así, indirectamente, que la multiplicidad (τὰ πολλά) no es: que lo que existe, no es una pluralidad. El argumento preservado en el fragmento B1 presupone la afirmación de la existencia de la pluralidad, y el rechazo de que cada uno de los múltiples entes (hipotéticos) careciera de magnitud:

"Si lo que es (τὸ ὄν) no tuviese magnitud, no sería... Pero si es (lo múltiple), es necesario que cada cosa (ἕκαστον) tenga una cierta magnitud y espesor, y que una (parte) suya se separe de otra. Y el mismo razonamiento (ὁ αὐτὸς λόγος) (se aplica) a esa parte sobresaliente; pues también ésta parte tendrá magnitud y se parará algo de sí. Es lo mismo decir esto una sola vez y repetirlo siempre: pues nada de ella será esto último, ni tampoco alguna (de sus partes) dejará de estar en relación con otra. Así, si la multiplicidad es, es necesario que las mismas cosas sean pequeñas y grandes; tan pequeñas que carecerían de magnitud, tan grandes que serían ilimitadas".³⁹

La hipótesis específica en este argumento no es la simple afirmación de que existen muchas cosas, sino el establecimiento de la magnitud (μέγεθος) como criterio de existencia. Zenón se concentra aquí en una sola cosa, que funge como representante de cualquiera de las múltiples entidades que componen la multiplicidad. Cualquiera de las unidades de que consta la pluralidad posee necesariamente una magnitud determinada, si realmente existe; pero en este caso, cada cosa estaría constituida por partes que también poseerían magnitud propia, la cual, aunque menor de la magnitud original, de cuya división ella misma es producto, poseerá también partes dotadas de magnitud propia, y el proceso analítico continúa en progresión infinita. La paradoja que engendra el λόγος zenoniano de B1 corresponde, aparentemente, sólo a la mitad de

la contradicción enunciada en la conclusión, a saber, que "las mismas cosas" (esto es, cada una de las unidades constitutivas de la pluralidad) serán tan grandes [μεγάλα] que serían ilimitadas [ἄπειρα]. Esta sola proposición es paradójica porque implica que un mismo objeto, dotado de una magnitud relativa y finita, por definición, contendrá una pluralidad infinita de partes reales, y poseerá así una magnitud ilimitada, inmensa.

La mitad restante de la conclusión (que las mismas cosas infinitamente grandes, resultarían pequeñas, hasta el punto de carecer totalmente de extensión) no está argumentada en el texto de B1, y hasta donde podemos percartarnos, tampoco está contenida en B2. Este último fragmento -que podría ser parte del mismo argumento al que pertenecía B1- no demuestra, en rigor, que las unidades constituyentes de la pluralidad, poseyendo magnitud, serían tan pequeñas que no tendrían magnitud alguna, sino que si lo real careciera de extensión, no pudiendo aumentar ni disminuir la magnitud (o realidad) de otra cosa, a la que fuera añadido o de la que fuera sustraído, no sería. La demostración indirecta de la proposición contradictoria de la premisa es quizá más clara en B3, cuyo argumento constituye una dicotomía:

"Si la pluralidad es, es necesario que las cosas sean tantas cuantas son, ni más, ni menos. Pero si son tantas cuantas son, serán limitadas.

Si la pluralidad es, las cosas que son, son ilimitadas; pues siempre hay otras [cosas que son] entre las cosas que son, y de nuevo, entre éstas [hay] otras más. Y así, las cosas que son, son ilimitadas".⁴¹

El designio del argumento en este texto revela el propósito de los razonamientos de B1 y B2: la afirmación hipotética de lo múltiple conduce a consecuencias contradictorias con la hipótesis misma. La equiparable validez de cada una de las conclu-

siones (excluyentes entre sí) revela la imposibilidad de la premisa. El ámbito propio de la contradicción es, por definición, puramente hipotético. Así, la negación de la existencia de la pluralidad radica en la enunciación simple de dos afirmaciones, que parecen ser consecuentes igualmente válidos de la premisa y contradictorios entre sí, al mismo tiempo. La aporía de la negación de la pluralidad se presenta a la razón sólo si se admite previamente que la naturaleza propia del ser excluye la contraposición. Es decir, si se adopta de antemano la convicción parmenídea de que la irracionalidad de la oposición implica su irrealdad: su literal imposibilidad ontológica. Los argumentos de Zenón son refutaciones de la hipótesis de la realidad de la multiplicidad: de la afirmación velada del ser del no-ser. Al parecer, Zenón establece una relación de inmediatez entre las nociones de la pluralidad y la irrealdad: ésta queda implicada en aquella. Y así como lo que no es (el no-ser: τὸ μὴ εἶναι) está entrañado en la atribución de un sentido ontológico a la noción de pluralidad, lo múltiple está contenido en la hipótesis de la realidad del movimiento. Aunque no examinaremos este aspecto de los argumentos zenonianos, resulta útil citar el fragmento B4, por cuanto éste también revela el supuesto parmenídeo de la no-contradicción como criterio ontológico:

"Lo que mueve, no se mueve en el lugar en que está, ni tampoco en el que no está"⁴²

La tesis subyacente, que queda textualmente inexpressa, es la imposibilidad (ontológica absoluta) del movimiento: la reducción del dinamismo a pura nihilidad. Los argumentos de Zenón parecen dialécticos sin serlo en realidad; tal apariencia se la prestan los contrastes y el dinamismo formal de los razonamientos. Es el contenido doctrinal implícito (la aceptación del monismo ontológico de Parménides) lo que revela

su carácter predominante: una concepción antidialéctica de lo real, en tanto que real y en cuanto materia u objeto del conocimiento racional. Los contrarios en Zenón no conforman una unidad armónica, sino una antinomia disonante.

Así, la supuesta "dialéctica" eleática -más visible en el discípulo que en el maestro- consiste en una habilidad argumentativa peculiar: en el poder de dar a las mismas cosas aspectos contrarios y recíprocamente incompatibles: en la capacidad de anular -por medio del logos- tal mismidad. Ahora bien, Platón reconoce expresamente la pericia argumentativa de Zenón como su rasgo más sobresaliente en el Fedro (261d):

"(Soc.) ¿Acaso no sabemos que el Palamedes Eleático discurre como tal habilidad (τέχνη) que, para sus oyentes, las mismas cosas (τὰ αὐτὰ) aparecen (φαίνεσθαι) semejantes a la vez, como una unidad y una pluralidad, quietas y moviéndose?"⁴³

Aparentemente, Platón exalta la τέχνη zenoniana, y prodiga un elogio al asimilar a Zenón al personaje homérico, célebre por su ingenio (por el cual rivalizaba con Odiseo). Pero en realidad, como lo muestra el contexto del pasaje citado, el elogio no es sino una ironía: la τέχνη atribuida al Eleata (genéricamente designada como ἡ ἀντιλογική) consiste en la habilidad para hacer que el argumento se deslice poco a poco, de la firmeza de la verdad a la incertidumbre propia de las opiniones, de suerte que, para una consideración atenta, la antilógica es una pseudo λόγων τέχνη, que resulta "ridícula" (γελοῖαν) y "carente de arte" (ἄτεχνον).⁴⁴ Así, los razonamientos paradójicos de Zenón, en tanto que pertenecientes a la 'antilógica', o arte de la contradicción, resultan más bien afines a la erística sofística que a la auténtica λόγων τέχνη -la filosofía- y, en especial, a la parte más excelente

de ésta (según la concepción platónica), la dialéctica. Esta impresión, sugerida en el Fedro, sitúa pues a Zenón en una posición intermedia, entre el monismo absoluto del Poema parmenídeo y el arte sofístico de la contradicción, y es confirmada y elaborada con mayor detalle en el Parménides platónico (127d-128e).

Platón representa allí a Zenón en plena madurez, durante una hipotética visita de éste a Atenas, acompañado del anciano Parménides, y narra la conversación de ambos con el joven Sócrates. El Zenón platónico tiene un papel secundario en el diálogo, opacado por el papel protagonista del viejo Parménides. Su función principal en la conversación consiste en proveer el punto de partida para la exposición de la teoría de las Ideas, que propone el joven Sócrates como alternativa a las aparentes paradojas de Zenón, y que es analizada y refutada por el Parménides platónico.⁴⁵ Al iniciar la narración, Platón indica⁴⁶ que, como los más célebres sofistas, Zenón mismo hace una lectura pública de su "libro".⁴⁷ Es significativo que Platón no dé la primera palabra a su Zenón: ello puede revelar que, al escribir el Parménides, el autor consideró de mayor importancia (filosófica y dramática) las interrogaciones socráticas que las afirmaciones paradójicas de Zenón. La filosofía platónica del Parménides se inicia en la pregunta socrática, que transforma la conclusión de los argumentos de Zenón en el punto de partida de una teoría alternativa acerca de la pluralidad ontológica.

Cuando Zenón hubo terminado la lectura,
 "Sócrates pidió que leyera de nuevo la primera hipótesis del primer argumento, y hecho esto, dijo: '¿Qué quieres decir con esto, Zenón? ¿Que si las cosas existentes son múltiples, entonces es necesario que las mismas cosas

sean a la vez semejantes y desemejantes, pero esto es imposible, pues lo de semejante no puede ser semejante, ni lo semejante desemejante? ¿No es esto lo que afirmas?'

'Eso mismo', contestó Zenón.

'Así pues, si es imposible que lo desemejante sea semejante y que lo semejante sea desemejante, ¿es imposible que exista la multiplicidad? Pues, si la multiplicidad existiera, padecería tales imposibilidades. Acaso esto que pretenden tus argumentos ¿es otra cosa que (afirmar) combatiendo contra todo lo que se dice (comunmente) que la multiplicidad no es? ¿Y no te parece que cada uno de tus argumentos es una prueba de esto mismo, y que has ofrecido tantas pruebas cuantos argumentos has escrito de que la multiplicidad no existe? ¿Dices esto, o no comprendo correctamente?'

'Por el contrario, dijo Zenón, has captado bien el propósito del libro entero'." 48

Este breve pasaje es considerablemente rico, tanto por la información que aporta acerca de la estructura del libro de Zenón, como por la aguda interpretación de su sentido filosófico primordial. Así, por una parte aprendemos que el escrito zenoniano estaba formado de diversos λόγοι, o "argumentos", los cuales se dividían, a su vez, en un cierto número de "hipótesis", y que la primera hipótesis del primer argumento versaba sobre la antinomia de lo semejante (τὰ ὅμοια) y lo desemejante (τὰ ἀνόμοια). Por otra parte, el Sócrates platónico hace explícito (y el Zenón platónico lo admite) que el propósito principal de todos los λόγοι zenonianos no es otro que establecer la irrealidad o inexistencia de lo múltiple (τὰ πολλά). Cuando Platón escribe que la meta común a todos los λόγοι zenonianos es la afirmación de que οὐκ ἔστι πολλά, "la multiplicidad no es", hace expresa -sin violentar o defor-

mar los planteamientos del Eleata- su conclusión esencial (que permanece inexpressa, al menos en los fragmentos originales que conocemos). Ahora bien, a partir de un cotejo entre la reconstrucción platónica y los escasos fragmentos originales, puede sostenerse que la imposibilidad e irracionalidad de la contraposición -de la cual depende directamente la validez de la conclusión-es más bien un supuesto (de estirpe parmenídea) que materia de la demostración. El rechazo de la pluralidad, así, sólo se produce si se añade a la hipótesis el supuesto de que la contraposición implica una imposibilidad ontológica.

Es tal supuesto uno de los nexos principales entre los λόγοι de Zenón y el monismo metafísico de Parménides. Y como el propio Platón se apresta a indicar, la tesis de Zenón (la afirmación de la inexistencia de lo múltiple) no es, en el fondo, sino una formulación alternativa de la tesis de Parménides de que lo que es, es uno. Así, inmediatamente después de que el Zenón platónico acepta que el sentido general de su libro consiste en negar la realidad de la multiplicidad, Platón pone en boca de Sócrates las siguientes palabras:

"Entiendo, Parménides, dijo Sócrates, que Zenón quiere asociarse íntimamente contigo, no sólo por su amistad, sino también por su escrito. Pues ha escrito en cierto modo lo mismo que tú, pero modificándolo intenta engañarnos, como si dijera otra cosa. En efecto, tú dices en tu poema que el todo es uno, y de ello ofreces bellas y magníficas pruebas. El, por su parte, afirma que lo múltiple no es, y también ofrece numerosas y grandes pruebas. Así, mientras uno afirma la unidad, el otro niega la multiplicidad, y cada uno habla de tal manera, que no parecen decir nada semejante, cuando (en realidad) afirman casi lo mismo, (de modo que) sus declaraciones parecen discurrir por encima de nosotros".⁴⁹

Al responder, el Zenón platónico confirma su afinidad con la tesis de Parménides, a la vez que rechaza la imputación de querer engañar a sus lectores:

"Sí, Sócrates, dijo Zenón, pero tú no te has percatado enteramente de la verdad acerca del libro. Y en verdad, como los sabuesos laconios, bien persigues y rastreas los pensamientos expresados; pero esto (es) lo primero que has olvidado: que el libro no se vanagloria en modo alguno, concebido y escrito como tú dices, de disimular ante los hombres su grandioso designio; pues tú te has referido sólo a ciertos rasgos accesorios, y este libro es en verdad una suerte de defensa de la doctrina (λόγος) de Parménides en contra de los que quieren ridiculizarla (diciendo) que si lo uno es, de la doctrina resultan numerosas y ridículas consecuencias, contrarias a ella. Este libro (mío) contradice a quienes afirman la pluralidad, y les paga con la misma moneda y con intereses, queriendo mostrar esto: que son más ridículas aún las consecuencias de su propia hipótesis, que la pluralidad es, que (las consecuencias de la hipótesis de que) lo uno es, si alguno lo considera suficientemente. Escribí, así, siendo joven, por ese amor de la victoria, y alguien me robó el escrito, de modo que escapó a mi voluntad si debiera sacarlo a la luz, o no. Por lo tanto, Sócrates, olvidas esto, que el libro fue escrito por un amor juvenil de la victoria, y no como tú crees, por la ambición de un hombre maduro. Por lo demás, como he dicho, no lo has descrito mal".⁵⁰

Del testimonio platónico retenemos, así, no sólo la información acerca de su contenido y su estructura, sino sobre todo su principal tesis hermenéutica: Zenón niega, o quiere negar, la pluralidad como categoría ontológica, es decir, la tesis de la existencia real de múltiples entidades. En la reconstrucción platónica, los λόγοι zenonianos pre-

presuponen un compromiso ontológico: la aceptación de la idea parmenídea de lo que es (τὸ εἶν) como absoluta identidad y homogeneidad, y el rechazo de lo que no es (cuya afirmación está entrañada en las nociones de pluralidad y movimiento) como totalmente imposible.⁵¹

Por su contenido doctrinal implícito (la imposibilidad absoluta del no-ser), los argumentos de Zenón contribuyen a reforzar una ontología antidialéctica; en este sentido, son un intento de confirmación de la tesis de Parménides, de la realidad de una única entidad que excluye por definición a cualquier otra. Por los contenidos expresos en los fragmentos B1, B2, B3 y B4, no parece Zenón más dialéctico: en todas estas instancias, la contradicción implicada en la afirmación meramente hipotética de la pluralidad (y, en B4, del movimiento) es la expresión de una irracionalidad (y, por ende, la representación de una imposibilidad en el plano ontológico). La 'dialéctica' de Zenón, de esta manera, sólo puede predicarse del aspecto puramente formal de los argumentos, y consiste en la extracción de contradicciones a partir de la hipótesis ajena. Y en este punto preciso, el testimonio platónico nos parece también iluminador, pues apunta a una diferenciación de la auténtica dialéctica (ejemplificada en las interrogaciones socráticas) y la τέχνη polémica de Zenón. Ésta es presentada como manifestación de una actitud de "amor de la victoria" (φιλονικία), más propia del sofista que del verdadero filósofo.

IV. El problema de la dialéctica en la situación de los Sofistas

§1. El problema de la definición del sofista. Vigencia de la interpretación platónica: la sofística como crisis de la filosofía. Diversidad y comunidad de los sofistas: las discrepancias doctrinales y la unidad del para qué. El poder de la palabra.

§2. Carácter antidialéctico del pensamiento sofístico. Las implicaciones filosóficas de la tesis protagoriana del hombre-medida. La universalidad de la contradicción y el relativismo como expresión de la pseudo-dialéctica sofística.

§3. La ausencia de unidad en la oposición en los Argumentos Dobles. Tres dimensiones del relativismo en el escepticismo de Gorgias. La vinculación y la oposición entre el eleatismo y los razonamientos elécticos en Sobre el No Ser, o Acerca de la Naturaleza.

IV. EL PROBLEMA DE LA DIALECTICA EN LA SITUACION DE LOS SOFISTAS 51.

En el capítulo anterior tratamos de abordar el tema del surgimiento de una forma antidialéctica de la filosofía en la tradición presocrática, como una tendencia doctrinaria que se manifiesta por vez primera en el Poema de Parménides y se desarrolla ulteriormente en los argumentos [λόγοι] zenonianos. Intentaremos ahora aproximarnos a una situación histórico-teórica posterior, a saber, aquella en que se insertan los Sofistas y Sócrates, situación de la que nació y se nutrió el pensamiento platónico. En el movimiento sofístico creemos descubrir el auge del pensamiento antidialéctico (en los dos sentidos básicos del término), mientras que en Sócrates percibimos el renacimiento de la dialéctica, su renovación como vía filosófica. Reservamos para el capítulo siguiente un tratamiento especial de esta cuestión en Sócrates mismo. Aquí nos esforzaremos en hacer un somero examen del tema en algunos representantes prominentes de la sofística, para lo cual asumimos, a título de hipótesis, que una de las diferencias más notables con el filosofar socrático--platónico es su carácter antidialéctico. Pero antes de proceder a ello, es indispensable aclarar qué entendemos por "sofista" y por "sofística".

Quizá una conocida descripción platónica pueda ser un buen punto de partida para nuestro estudio. En la conversación preliminar con que se inicia el relato del Protágoras, el joven (e ingenuo) Hipócrates admite creer saber qué es un sofista, y responde a la pregunta socrática -que interroga por el ser genérico y común a todas las instancias- que se trata de "aquel que,

como lo dice su nombre, es conocedor de cosas sabias"¹. Aunque esta definición es expresa e inmediatamente declarada insuficiente, esa lúdica etimología es históricamente certera. En ella Platón recoge, por una parte, el uso generalizado del término en la Atenas de la segunda mitad del siglo V: en efecto, la palabra σοφιστής designa originariamente a quien practica (y por lo tanto, también posee) alguna σοφία, ciencia o sapiencia, a aquel que ejerce la acción de saber [σοφίζεσθαι], por lo cual significó en un principio lo mismo que σοφός, "sabio", en el sentido de hábil y experto, versado en algún saber particular². Pero Platón también incide, por otra parte, en el complejo problema de las relaciones de afinidad y de oposición entre dos formas radicalmente distintas de la σοφία: σοφιστεία y φιλοσοφία. En labios del inexperto Hipócrates, la palabra 'sofista' aparece como intencionadamente reiterativa de la noción de conocimiento o sapiencia: es sofista quien es sabio por excelencia, quien es poseedor de sabiduría. Implícitamente, el nombre de 'filósofo', del que es merecedor en grado máximo el Sócrates platónico, se asocia a una disposición más humilde, más consciente de sus limitaciones, que contrasta con la del sofista en tanto que reconoce una carencia o desposesión de sabiduría como su condición primaria de posibilidad: filósofo es aquel que, con Sócrates, se sabe ignorante. La propuesta hermenéutica de Platón acerca de esta difícil cuestión radica en la tesis de que filosofía y sofística no son lo mismo, y que su diferencia reside en sus distintos propósitos vitales, en sus respectivos para qué. Así, en la convicción de que esa tesis es certera y vigente, la hacemos nuestra.

En el momento de su aparición como una clase profesional, los Sofistas pudieron parecer, ante ojos profanos, los sucesores y superadores de los teóricos que hoy llamamos presocráticos, y que podríamos igualmente denominar presofísticos. Sin embargo, de ellos se distinguían, tanto por los temas y objetos de que se ocupaban, como por el modo de vida que encarnaban. De esta diferencia -en la que recae agudamente la interpretación platónica- es una muestra ya el uso del propio vocablo 'sofista' [σοφιστής], el cual, aunque etimológicamente emparentado con las palabras σοφός y φιλοσοφός, fue muy pronto aplicado como designación propia a unos nuevos sabios ambulantes que proliferaron a partir de la segunda mitad del siglo de oro y que ofrecían instrucción sobre las más variadas materias a cualquiera que pagara el salario requerido. Estos expertos novedosos se presentaban como una alternativa ante la creciente demanda de educación, más eficientes para ello que los poetas y los sabios arcaicos, y más legítimos que los más recientes filósofos.

La especificidad e irreductibilidad del oficio sofístico (ante la poesía y ante la filosofía y la ciencia presocrática) fueron bien reconocidas por sus propios practicantes, de modo que la conciencia de la singularidad y novedad de esa forma de la acción y de la sapiencia encontró formulación expresa mucho antes que en los escritos platónicos. Por ejemplo, se atribuye a Pródico la afirmación de que el sofista es "el límite fronterizo [μεθόρια] entre el filósofo y el político"³. Esta delimitación no constituye una definición propiamente dicha, pues se contenta

con declarar lo que el sofista no es, sin exponer su ser, señalando sus fronteras extremas. Tal delimitación no precisa el contenido específico del concepto, indicando, por ejemplo, cuáles son los temas que constituyen su objeto, o describiendo su método peculiar, o la naturaleza de su finalidad. A la vez, la descripción es atinada, y no resulta incompatible con la perspectiva del propio Platón, quien se esforzó por clasificar al Sofista, al Político y al Filósofo como tres tipos diferentes y colindantes del ser y el hacer humanos.

En otros autores, como Gorgias, no encontramos solamente la conciencia de una diferencia, sino también una contraposición combativa ante la filosofía, una desconfianza y un rechazo de las doctrinas filosóficas en general, actitud que quizá tiene el rango de rasgo típico. En particular, como veremos después, en Gorgias y Protágoras, que pueden ser considerados los más representativos, es aparente de inmediato una marcada oposición al monismo metafísico de Parménides. Así, para ilustrar la tesis de que el logos posee un enorme poder persuasivo, una gran capacidad para modelar a voluntad del que habla el alma del que escucha, ofrece Gorgias tres instancias que ejemplifican el punto:

"... en primer lugar, las teorías de los meteorólogos, quienes [opusieron] la opinión contra la opinión, quitando a la una y poniendo a la otra, hicieron que cosas increíbles e invisibles aparecieran a los ojos de la opinión; en segundo lugar, los necesarios combates de palabras, en los que un discurso alegró y persuadió a una multitud por estar escrito con arte, no por haber sido dicho con verdad; en tercer

lugar, los conflictos verbales de los filósofos, en los cuales se muestra también la rapidez de la inteligencia, que, cambiando, produce creencia en la opinión"⁴.

Lo que el sofista quiere subrayar queda suficientemente claro: con su denuncia quiere ofrecer una enseñanza: la fuerza persuasiva del logos no se funda en la verdad. Así, muy lejos de haber conseguido establecer una verdad única e inmutable (como pretendieron todos), algo firme, que fuera objeto de una ciencia perfecta para siempre, los μετεωρολόγοι y los φιλόσοφοι sólo han conseguido hacer más evidente la relatividad, la contingencia, la parcialidad y variabilidad de las opiniones y las creencias (que parecen, en conjunto, agotar el contenido de la idea genérica de conocimiento, en la que razón y palabra son puros instrumentos). Gorgias parece sugerir que el error universal de los filósofos -naturalistas o no- consiste en su desapego a los hechos, del que nace un deseo imposible de satisfacer, una insaciable ambición de verdad absoluta. El acierto que implícitamente reclama para sí esa perspectiva crítica es la conciencia de las limitaciones infranqueables de todo conocimiento, es decir, la reducción del saber al orden de la δόξα. Es esa conciencia crítica lo que permite a Gorgias aprovechar y explotar eficazmente la palabra y la razón, buscando siempre engendrar la persuasión, que es su auténtica finalidad. Superando así la vana pretensión del saber absoluto, el sofista reclama que los argumentos y razonamientos de los filósofos no son siquiera persuasivos.

Así también el Protágoras platónico (que es muy probablemente producto de una reconstrucción históricamente veraz), se llama

a sí mismo, abiertamente y con orgullo, 'sofista', y confiesa que, a pesar de la animadversión que ese solo nombre excita, ha recibido muchos y grandes beneficios de su profesión, a la que describe como "educar a los hombres"⁵. Al ilustrar este punto de vista en una breve digresión, explica que "el arte de la sofística es antiguo", y de manera sintomática, al enumerar a sus predecesores invoca los nombres de Homero, Hesíodo, Simónides, y hasta Orfeo y Museo, entre otros, evitando siempre con cautela mencionar a cualquier filósofo⁶. La reconstrucción platónica en este pasaje hace resaltar el hecho que bien pudieron reconocer los propios sofistas: existe una diferencia fundamental entre ser sofista y ser filósofo, a la que responde la misma dualidad de nombres. Sin duda, Platón aprecia el valor de este hecho, sin cuyo reconocimiento sería imposible precisar la auténtica naturaleza de ambos: para Platón, cada uno simboliza una vocación vital distinta, dotada de una finalidad propia, que le confiere su identidad, y que la hace inconfundible.

En la interpretación platónica del fenómeno sofístico resaltan dos rasgos comunes a las distintas instancias individuales. Por una parte, destaca la pretensión generalizada de enseñar la ἀρετή o excelencia, la presunción de producirla en el discípulo. Esta característica es notablemente formulada por el Protágoras platónico, que se precia de lograr, en grado mayor que otros, que sus alumnos progresen cotidianamente hacia lo que es mejor⁷. Por otra parte, Platón enfatiza la convicción arraigada en todo sofista de que tal finalidad podía conseguirse sólo mediante el arte de la palabra, el dominio de o la maestría

en una técnica verbal. Así caracteriza al sofista como "aquel que sabe hacer a otros hábiles para hablar"⁸, o bien hace responder a Gorgias que el objeto de su arte son los discursos o argumentos [λόγοι]⁹. La clave de la afinidad y la diferencia entre sofística y filosofía radica en la idea del logos, como palabra y razón. Son afines en cuanto que ambas son formas del logos: su comunidad está patente en el hecho de que ambas tienen como ámbito compartido el pensamiento conceptual y argumental, y el lenguaje. A la vez, su diferencia es imposible de desdeñar: el logos sofístico difiere del logos filosófico porque pretende persuadir más bien que saber, porque no persigue establecer una verdad inamovible, sino promover una opinión eficaz y persuasiva. El logos sofístico no se propone la simple adopción de una verdad teórica más, que viniera a sustituir a las verdades anteriores, sino exhibir y ofrecer una astucia verbal, orientada al beneficio de su poseedor y su practicante.

Así, la sofística en general no puede comprenderse como una nueva forma de filosofar, ni como una tendencia más, ni como una 'escuela' o secta doctrinaria. Resulta más exacto entenderla como una crisis de la filosofía, es decir, como una crítica a la especulación a que se entregaron los presocráticos, la cual se funda en una crisis de la finalidad desinteresada que los filósofos atribuyeron al pensar y al conocer. Para el sofista, la finalidad, el para qué del acto de pensar no es la pura verdad, que había definido la praxis filosófica al menos desde Heráclito de manera expresa, sino la utilidad, la eficacia, el valor pragmático. Por ello es representativa

de la idea sofística de la función y la justificación vitales del conocimiento y el lenguaje esta famosa afirmación de Gorgias: "La palabra es una gran dominadora, que con un cuerpo pequeñísimo e imperceptible, realiza obras muy divinas"¹⁰.

La idea del movimiento sofístico como crisis y crítica de la filosofía es aparente en distintos diálogos platónicos tempranos, ya desde la oposición entre Sócrates, el protagonista, y diversos sofistas que fungen como sus antagonistas. Es constante, pues, el contraste entre el símbolo y paradigma del auténtico filósofo, y aquellos otros que pretendían instruir acerca de la excelencia, la retórica y la erística. La reconstrucción platónica está dispersa en prácticamente todos los diálogos y todas las fases creativas del pensamiento platónico. El punto a retener es que esta reconstrucción no es sobresimplificadora: los sofistas no son meras sombras o copias de un género común y trascendente, sino hombres de carne y hueso, dueños de un rostro, un temperamento y unas ideas peculiares, que comunican con un estilo propio. Es ciertamente notable la preocupación platónica por determinar los rasgos comunes y permanentes, y es bien conocida su tenacidad, su persistencia para acosar al escurridizo "género del sofista"¹¹, precisando en una fórmula única su naturaleza común. Es fácil advertir la consistencia (que no excluye un relativo cambio en la perspectiva) entre dos definiciones correspondientes a dos obras muy distantes entre sí, la cual muestra una continuidad a este respecto. En el Protágoras, Platón describe al sofista en general como "un mercader o traficante de las mercancías de que

se nutre el alma"¹²; en el Sofista, lo llama "el imitador del sabio", engendrador de meras apariencias en el ámbito de los discursos [λόγοι]¹³.

Puede así considerarse un hecho que en la obra platónica existe una noción unificante de la sofística. Pero es igualmente importante reconocer el hecho de que la idea genérica no es establecida a priori, sino a partir de la propia experiencia platónica de una realidad histórica concreta, y que nace como producto de una reacción crítica, de la que se puede discrepar sin considerarla carente de base real. Así, nos parece fundamental subrayar que la noción genérica del sofista tiene, en los escritos platónicos, un aspecto complementario, a saber, el innegable reconocimiento de la gran diversidad interna de la sofística. La pluralidad, como elemento constitutivo de la sofística en general no es nunca desdeñada por Platón, como lo muestran elocuentemente sus retratos de los sofistas más prominentes. Así, al lado de la abismal discrepancia, un lector atento advierte el respeto de Platón por el Sofista de Abdera, que es calificado por Sócrates, al principio del Protágoras, en un genuino elogio como "el más sabio"¹⁴ entre los hombres, cuya grandeza contrasta con la más reservada apreciación (en la misma obra) de los méritos de Hippias y Pródico¹⁵. Si se compara el retrato platónico de Protágoras con la recreación del célebre Gorgias, es fácil percibir que el autor les atribuye denominaciones diferentes - 'sofista' y 'orador' respectivamente - y pretensiones distintas acerca de la enseñanza y la naturaleza

de la virtud: mientras Protágoras promete hacer de sus discípulos "mejores ciudadanos" y entiende la virtud como excelencia ético-política, Gorgias se limita a ofrecer el arte de la retórica, la pericia oratoria, capaz de procurar a su poseedor el máximo bien¹⁶. Si se confrontan las versiones platónicas de Hipias e Ión, por un lado, con las de Calicles y Trasímaco, por otro, resalta de inmediato el carácter inofensivo y hasta candoroso de los primeros, frente a la agresividad temible que encarnan los últimos. La pluralidad y diversidad internas del movimiento sofístico son, pues, bien retenidas por Platón, y corresponden a las individualidades personales y a las ideas que éstas profesaron, de manera que, aunque Protágoras y Calicles, por ejemplo, forman parte de la clase genérica de los sofistas, proponen tesis encontradas respecto de la antítesis de naturaleza y convención¹⁷.

Podría incluso decirse que la actualidad y legitimidad de la interpretación platónica deriva del hecho de que concibe la heterogeneidad de las ideas sofísticas como uno de los rasgos de comunidad. Para ilustrar este punto, es útil la referencia que Sócrates hace (en el Eutídemo), de manera casual, a la Hydra de Lerna, el monstruo mítico que combatió y venció Heracles. Era, dice Sócrates, "una sofista que podía, por medio de su habilidad [$\sigma\phi\acute{\alpha}$], si una cabeza de su razonamiento [$\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$] era cortada, hacer brotar muchas en lugar de una"¹⁸. Aún sacando la imagen de su contexto concreto, y dejando de lado la inquietante reproductividad aludida, el símbolo muestra, con intención irónica, una atractiva penetración histórica: como el mítico monstruo, el sofista en general era, para Platón, un solo

ser "policéfalo"¹⁹.

§2.

Asumiendo los lineamientos básicos de la interpretación platónica, puede afirmarse que el pensamiento sofístico revela en sus muchas y variadas manifestaciones singulares ciertas notas comunes, útiles para la definición del género unitario. Entre éstas, resalta -como ha sido señalado innumerables veces- una actitud "humanista": un interés generalizado por temas y problemas antropológicos, una preocupación, más vitalista que puramente especulativa, por el hombre y por todo lo humano. Más específicamente, tal 'humanismo' se concreta en una cultura o cultivo (que abarca primero la invención, y luego, el desarrollo creciente, expansivo) de las artes de la palabra, concebida como instrumento de poder. La novedad y especificidad de la sapiencia sofística se concentra en su idea del hombre, y si es lícito considerar una sola fórmula como representativa del fenómeno general entero, quizá el testimonio singular más revelador sea el fragmento B1 de Protágoras de Abdera, en el que se confiere al hombre el rango supremo de fundamento universal.

En el breve y excepcionalmente sustancioso texto de ese fragmento -que entraña, como veremos, algo más que la simple afirmación de un vago 'humanismo'-, el Sofista expone una idea de la verdad, que resulta inquietante hoy como entonces:

"El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, en tanto que son; de las que no son, en tanto que no son"²⁰

Se trata, con toda probabilidad, de la oración inicial de un escrito titulado "La Verdad" [Ἀλήθεια]²¹, hecho indicativo del contexto general de la obra, en el cual la frase en cuestión se insertaba, constituyendo su primer principio, o axioma fundamental. La elección de la palabra ἀλήθεια como título (cuyo nombre alternativo, quizá debido al propio autor, era Καταβάλλοντες, o "Argumentos refutatorios") es ya reveladora de su originario propósito combativo. A través de esa palabra, Protágoras antagoniza deliberadamente la idea tradicional de la verdad, que había servido antes para designar la finalidad propia de la actividad filosófica. En la sentencia, Protágoras se opone a la tradición filosófica entera, en la medida en que ella pretendía, implícita o explícitamente, fundar las teorías en la realidad misma sobre las que aquellas versaban, y proclama, con audacia inigualada, que el fundamento de "todas las cosas" [πάντα χρήματα] no radica en las cosas mismas, sino en el sujeto humano. Dicho en otras palabras, la verdad no sería, según la tesis de Protágoras, sino una función de la "subjetividad".

Ahora bien, aunque la intención polémica de Protágoras parece orientarse contra la tradición filosófica en general, parece también referirse en particular al eleatismo de Parménides. Este, en efecto, había concebido la verdad como el contenido central de su propia aportación, y la había descrito como algo trascendente, perteneciente a un ámbito demoníaco, situado más allá del mundo puramente ilusorio de las βρότων δόξαι, "las opiniones de los mortales" (DK28, B1, v.30). Lo que Parménides llamaba "el corazón inmutable de la bien redonda Verdad" (B1, v.29) se concre

taba en el principio ontológico y gnoseológico de la identidad absoluta, y en la exigencia de una univocidad correspondiente al pensamiento y al lenguaje. La afirmación de Protágoras constituye su antítesis simétrica, su negación radical: lejos de caracterizarla, conforme a la ortodoxia del eleatismo, como única e inmutable, capaz de prevalecer siempre y necesariamente, la verdad protagoriana es contingente por definición, variable situacionalmente, diversa y heterogénea, intrínsecamente contradictoria.

Así, en tanto que crítico del dogmatismo y del absolutismo monistas, y en cuanto promotor de una idea vitalista y 'humanista' de la verdad, Protágoras mismo podría ser comparado con el mítico Prometeo, el Titán que robó el fuego del Olimpo para darlo a los hombres. Con las debidas reservas, se diría que también el Sofista lleva a cabo una parecida transferencia, que concierne a la verdad: la traslada, desde el abstracto Olimpo eleático, donde era inaccesible, hasta la tierra que pisan los mortales, plena de contrastes. No hay que confiar, sin embargo, demasiado en la exactitud de esta libre analogía, pues, a diferencia del divino fuego olímpico, que sólo cambia de sitio, la transferencia protagoriana produce una crítica alteración en la verdad misma. Ella queda, en efecto, transformada, sufriendo una mutación en algo distinto. Lo que nos importa retener ahora es que, en cuanto la tesis protagoriana representa una desmitificación de la verdad y se muestra como una profanación del ámbito absoluto en que aquella había sido situada, parece conducir por esta vía a una reevaluación del orden

vital inmediato y aparente, reivindicando la legitimidad de "las opiniones de los mortales", que habían sido proscritas en el discurso de la Diosa parmenídea.

El sentido principal de la primera parte de la sentencia es la relativización de la verdad. Es éste el corolario deseado de la ecuación básica: ἄνθρωπος = πάντων χρημάτων μέτρον: el hombre (cada individuo) es la medida (es decir, la norma, el criterio o el fundamento suficiente) de todo lo que hay. Así, la verdad no sería la posesión de unos pocos iniciados en los misterios filosóficos, sino la propiedad personal de todos los hombres, sin excepción. La empresa protagoriana de la relativización se nos muestra entonces como una reacción ante una razón que se pretendía pura y se desvinculaba de la vida, y se funda en el supuesto ontológico y gnoseológico del relativismo. El principal rival que Protágoras quiere combatir es el absolutismo de Parménides, y así el contraste con el monismo eleático se torna más visible en la segunda mitad de la fórmula, donde Protágoras parece aclarar su idea de ser, realidad o existencia.

En la segunda parte de la afirmación parece definirse la expresión πάντα χρήματα: "todas las cosas" son el conjunto de τὰ ὄντα y τὰ μὴ ὄντα: "las cosas que son" y "las cosas que no son"; ni más, ni menos. En efecto, la admisión de lo que no es en el seno de lo real expresa una clara y directa transgresión de la proscripción parmenídea: "Jamás se impondrá esto: que sea lo que no es./ Pero tú aparta el pensamiento de este camino de búsqueda"²². Aunque la admisión protagoriana del no-ser no está res-

palpada por ninguna demostración, parece evidente que la admisión está determinada [causada] por la propia función metrizante que se confiere al hombre individual. La posición protagoriana ante la cuestión de la verdad, así, no es la simple afirmación de la correlatividad del ser y el no-ser, en un ámbito abstracto, sino ante todo, la subordinación de estos contrarios -y por ende, de todo lo real- al arbitrio de cada hombre.

Así, no es injustificado sostener que el dictum de Protágoras es también, a su manera (ciertamente heterodoxa), una tesis ontológica: una toma de posición ante el problema del ser. En lo que pudiera, aunque vagamente, llamarse la 'ontología' de Protágoras, la categoría primaria es el hombre mismo, no el ser y/o el no-ser. Y la tesis relativista que propugna, aún cuando parece referida críticamente al monismo eleático en particular, implica también el rechazo de las filosofías presocráticas restantes.²³ Si la concepción de Parménides es más notoria (como adversaria) que las demás, quizá ello es signo de la representatividad que le otorgó Protágoras. En especial, la fórmula "todas las cosas" [πάντα χρήματα] y la palabra "medida" [μέτρον] son reminiscentes de conceptos principales en Anaxágoras y Heráclito, respectivamente. Nos parece inverosímil considerar su reunión en la sentencia como meramente casual, y más probable el verla como una posible referencia crítica a las doctrinas filosóficas en general.

En efecto, por una parte, Anaxágoras, contemporáneo de Protágoras, había descrito el origen del cosmos como un estado in-

móvil de unidad de "todas las cosas" [πάντα χρήματα]²⁴, aunque la referencia semántica de χρήμα y χρήματα no es particularmente clara en su sistema. Por otra parte, Heráclito había concebido la totalidad ordenada de lo real [κόσμος] como un dinamismo incesante, perfectamente equilibrado, al cual definió como πῦρ αείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα: "fuego siempre-viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas" (DK22, B30). Así, para Anaxágoras, la clave fundamental del cosmos radica en sus doctrinas de la mezcla y del ΝΟΨ, que poseen significación físico-ontológica. A su vez, las nociones heraclíteas de la φύσις como fuego y el λόγος-μέτρον que gobierna el universo entero, configuran la idea de una racionalidad inmanente a la totalidad de lo real. En el fragmento B1 de Protágoras, por contraste, las medidas del ser como totalidad no las contienen las cosas mismas, sino que radican en la intimidad de cada hombre.

Los χρήματα protagorianos carecen indudablemente de la identidad absoluta propia del ἔόν eleático, pero también están deprivadas de lo que los φυσιολόγοι pudieron concebir como mismidad. Τὰ ὄντα y τὰ μὴ ὄντα no son más que una función del sujeto humano, y la designación de su conjunto con la palabra χρήματα incluye y sugiere naturalmente el matiz de lo que es práctico y útil, y no simplemente lo real o existente. El relativismo protagoriano expresa una tesis compleja, que incide lo mismo en el campo axiológico que en los fenómenos gnoseológicos y epistemológicos. Su significación ontológica extrema consiste en la

negación radical de lo real en sí mismo, como fundamento necesario y suficiente de todas las existencias. Para el Sofista, la única verdad es que, no habiendo tal ser-en-sí, todo lo que es y no es, existe y no existe relativamente a algún individuo. Ser es ser-para-mí: el no-ser en absoluto, la Nada, es sólo lo que no existe para nadie. La significación ontológica del fragmento de Protágoras es así tanto más sintomática, por cuanto no es una simple renuncia a lo absoluto, sino solamente a su definición como atributo o propiedad de lo real en sí. El absoluto mismo queda paradójicamente relativizado, multiplicado al infinito.

Para Protágoras (y en esto parece ser el portavoz de la sofística en cuanto tal) no hay tal cosa como La Verdad, sino sólo las verdades, que son por definición múltiples y contingentes, relativas a cada hombre y dotadas de una validez transitoria, fugaz. Desde su punto de vista, no tiene sentido la unidad en la verdad, porque no hay identidad en el ser. Así pues, la dimensión ontológica de la tesis protagoriana, que representa el rechazo de la "esencia" inmutable o el ser-en-sí, en favor de la sola realidad de las apariencias, conduce naturalmente a la adopción de una tesis igualmente relativista respecto del conocimiento. Se trata, empleando términos platónicos, de una reducción del verdadero ser a lo puramente fenoménico. Análogamente, la ciencia queda reducida al parecer subjetivo: para Protágoras, ser es aparecer, y en el conocimiento no hay rigurosa ciencia [ἐπιστήμη], sino que todo el espacio lo ocupan las opiniones [δόξαι]. La concepción ontológica subyacente

en la tesis protagoriana, y sus consecuencias gnoseológicas, expresan pues, la antítesis simétrica del monismo absolutista de los eleáticos: lo que es, no es uno ni idéntico ni intemporal, sino múltiple, cambiante, absolutamente relativo. En el carácter extremo de esta contraposición con el monismo metafísico de Parménides puede advertirse también una cierta afinidad, una continuidad: el relativismo de Protágoras es tan radicalmente antidialéctico como la ontología eleática; no existiendo más realidad que la aparente, el ser y la razón de los opuestos están por completo sujetos al parecer individual. El riesgo que entraña el relativismo, al enfatizar la pluralidad, la diversidad y el dinamismo de las cosas, es la inadvertencia de los hechos complementarios de la unidad, racionalidad y permanencia inmanentes de lo real.

Así, la vinculación del tema del hombre y el tema del ser en el fragmento B1 de Protágoras no es una reunión dialéctica, sino una reducción del segundo a una función del primero. La tesis ontológica y la idea del conocimiento que contiene son antidialécticas, y es permisible suponer que el Sofista no las considerase como la tendencia o la significación fundamentales de su doctrina, en la misma medida en que no se proponía sostener una nueva metafísica, sino superar prácticamente la vana pretensión en que incurrieron los filósofos. Es manifiesto, sin embargo, que si se considera la sentencia como el principio axiomático de una concepción ontológica discrepante, como fundamento de una idea sistemática del ser y del conocer, resulta mucho más frágil que la teoría eleática, o que

cualquier otra filosofía presocrática.

En efecto, esta fragilidad se hace patente a lo largo de la primera sección del Teeteto, donde la tesis del ἄνθρωπον μέτρον, u hombre-medida (cuya mención es omitida en el más temprano Protágoras) es considerada por Platón principalmente desde una perspectiva gnoseológica,²⁵ y su análisis y eventual refutación se desarrollan en varias fases. El programa hermenéutico se inicia con la reformulación del dictum del Sofista, y no descuida el examen de sus presupuestos ontológicos ni la explicitación de sus consecuencias para las teorías del conocimiento y ético-política; su conclusión formal es el reconocimiento de su insuficiencia para definir y justificar la ciencia [ἐπιστήμη], denotando con este término el ideal filosófico de un saber necesario, rigurosamente universal y verdadero.

El punto de partida del examen dialéctico y maiéutico acerca de la naturaleza propia de la ἐπιστήμη es la hipótesis que la identifica con la sensación o percepción [αἴσθησις]²⁶. De este postulado, que formula el joven Teeteto en respuesta a la reiterada petición socrática, afirma el propio Sócrates platónico que es una proposición o una tesis no carente de valor [λόγον οὐ φαύλον], que es de hecho la postura de Protágoras, quien la formuló en otros términos, al llamar al hombre "medida de todas las cosas"²⁷. Cuando reformula la sentencia, Platón deja bien expresa su ambivalencia, su significación ontológico-gnoseológica:

"¿Acaso no dice algo como esto: que tal como me aparecen las cosas, tales son para mí, y tal como te aparecen, tales son para tí?"²⁸

Esta simple equiparación de realidad y apariencia, sin embargo, no le parece a Platón suficientemente clara, y para elucidar mejor su significación filosófica y, en particular, para poner al descubierto sus raíces ontológicas, la asocia con la doctrina del movilismo universal. Así, la tesis protagoriana se funda, según la hermenéutica platónica, en un compromiso ontológico básico (que corresponde a la revelación del secreto de la verdad a los iniciados, 152c): la afirmación del puro devenir [τὸ γίνεσθαι] y el cambio, con la exclusión del ser [τὸ εἶναι] como mismidad permanente:

"Ninguna cosa es una en sí y por sí misma, ni hay algo que pueda nombrarse correctamente, ni calificarse de cualquier manera, sino que cuando declaras que algo es grande, aparece también pequeño, y cuando [dices que es] pesado, [aparece también] ligero, y así en todos los casos, en tanto que ninguna realidad es una, ni calificada en modo alguno. Es del movimiento y del cambio y de la mezcla recíproca que devienen todas las cosas que decimos que son, expresándonos incorrectamente: pues jamás ninguna cosa es, sino que [todas] siempre devienen"²⁹.

Según la hermenéutica platónica, el abandono de la unidad y la permanencia del ser, en favor de la afirmación de la sola realidad del dinamismo universal, constituye la base ontológica implícita de una gnoseología para la que todas las percepciones sensibles y todas las opiniones que las expresan son siempre verdaderas, puesto que realmente existen los objetos correspondientes (cosas, cualidades) en relación con los sujetos que per-

ciben y opinan, aunque tales sensaciones y opiniones resulten con frecuencia encontradas, de un individuo a otro, o en el mismo sujeto.

En este contexto, así, no hay nada sorprendente en otra de las declaraciones originales del Sofista, preservada en Diels-Kranz como fragmento B6a: "Acerca de toda cosa, hay dos tesis contrarias entre sí"³⁰. La universalidad de la contradicción parece fundarse, según Protágoras, en la propia naturaleza de las cosas: es la propia realidad la que contiene los opuestos que las sensaciones y opiniones contrastantes se encargan de exponer. La contradictoriedad de las impresiones subjetivas no constituye, por lo tanto, una condición precaria o defectuosa que fuese deseable superar por medio de la apelación a una verdad unívoca y estática. La igual realidad y la equiparable legitimidad que atribuye a los contrarios es, sin embargo, inconfundible con una auténtica perspectiva dialéctica, pues tal realidad no la poseen los opuestos en sí y por sí mismos, sino sólo en cuanto determinados por algún sujeto individual, arraigado en una situación intransferible e irrepetible. Tanto en sus implicaciones ontológicas como gnoseológicas, el relativismo protagoriano presenta una significación antidialéctica: lo absoluto no son los contrarios mismos, sino el hombre singular, del que aquellos son una función.³¹

Así, el concepto hermenéutico clave para nuestra reconstrucción de la doctrina protagoriana es el de relativismo, cuyo principio o axioma es la tesis del hombre como medida universal, la cual resulta, desde nuestra perspectiva, radicalmente anti-

dialéctica por sus presupuestos y por sus implicaciones. Este modo de entender el pensamiento de Protágoras está fundado sólidamente en Platón, según creemos, y no sólo en el Teeteto, sino también en el más temprano Protágoras. En este último, que no toma en cuenta (al menos expresamente) el fragmento B1 (como tampoco hace mención del agnosticismo religioso preservado en el fragmento B4, a diferencia del Teeteto 162d-e), Platón hace sostener al Sofista la tesis relativista, referida ahí a lo bueno y lo útil, a los que concibe como intrínsecamente variables, cambiantes y de innumerables formas³², concepción que parece obstaculizar, más bien que posibilitar, la ciencia y el arte correspondientes. En ese mismo diálogo, por boca de Sócrates, se hace expresa la sutil ironía que consiste en señalar la necesidad de un "arte de la medida" [μετρητική τέχνη], la cual representa la alternativa a una total sumisión a las meras apariencias, y a la paradoja de la relatividad absoluta, entrañadas en las enseñanzas de Protágoras³³.

De acuerdo con la interpretación que hemos esbozado -y como Platón mismo apunta en Teeteto 161c-e-, partiendo del hombre-medida como primer principio doctrinal, la posibilidad del propio oficio sofístico resulta, en buena lógica, bastante problemática. Y aunque en dos fragmentos originales afirma Protágoras que "la instrucción requiere aptitud natural y ejercicio" y que "el arte nada es sin la práctica, ni la práctica sin el arte"³⁴, sugiriendo una atractiva relación dialéctica entre estos pares terminológicos, no podemos menos que indicar que las propias

nociones de instrucción [διδασκαλία] y arte [τέχνη] carecerían en sentido estricto de todo significado si nos atenemos a la interpretación que hemos esbozado acerca del hombre-medida, y su presuposición es entonces ilegítima. Si el relativismo generalizado fuese válido, y cada uno de los hombres fuera medida o criterio último del ser y el no-ser, cualquier opinión valdría lo mismo que cualquier otra, pues todas serían igualmente verdaderas. Y de ser así, toda educación y todo arte resultarían superfluos, pues todas las distinciones carecerían de base estable. Y si no pueden distinguirse la naturaleza, o aptitud natural [φύσις] y el ejercicio [ἄσκησις], ni el arte [τέχνη] y la práctica [μελέτη], lo dado y lo adquirido, tampoco puede establecerse entre ellos una vinculación dialéctica. En esta falta de armonía y congruencia entre la premisa axiomática y sus conclusiones deseadas (ilustradas estas últimas en el mito de Prometeo y Epimeteo, en el Protágoras) radica el carácter antidialéctico de los planteamientos de Protágoras acerca del ser y el no-ser, el conocimiento y el mundo ético-político. Este rasgo, la tendencia reiterada a considerar la oposición, no como relación, sino como disociación, sirve a la vez para vincular el pensamiento sofístico con la doctrina eleática, que son coincidentes en este punto concreto.

§3.

De esa falta de auténtica integración de los contrarios es un buen ejemplo el breve escrito titulado "Argumentos Dobles"

[Δίσοι Λόγοι], probablemente compuesto a comienzos del siglo IV a.C. por un sofista anónimo, en el que pueden detectarse huellas de la influencia de Protágoras. Se trata de una obra ciertamente inferior de la literatura sofística, consistente en la simple recopilación de argumentos en favor y en contra de cinco tesis y sus respectivas antítesis. Los temas que aborda son lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, y la enseñabilidad o comunicabilidad de la sabiduría y de las demás excelencias o virtudes. El autor comienza enunciando las dos alternativas:

"Argumentos dobles se afirman en la Hélade por quienes filosofan acerca del bien y del mal. En efecto, los unos dicen que una cosa es lo bueno y otra lo malo; los otros [dicen] que son lo mismo, y esto sería bueno para algunos, malo para otros, y para el mismo hombre, a veces bueno, a veces malo"³⁵.

O bien, en otro lugar:

"Acercas de lo bello y lo feo se afirman argumentos dobles. Unos dicen que lo bello es una cosa, lo feo es otra, y difieren [entre sí] por el nombre como por la cosa. Los otros [dicen] que lo bello y lo feo son lo mismo"³⁶.

Una vez formuladas ambas posibilidades, se ofrecen pruebas en favor y en contra de cada una, y aunque el autor se inclina en ocasiones por una alternativa más que por su contraria, los dilemas planteados no son resueltos definitivamente.

Lo característico del escrito no es la defensa de una tesis y el rechazo de su antítesis, sino una cierta indiferencia por

establecer una solución al conflicto. Los $\Delta\iota\sigma\sigma\acute{o}\iota$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ resultan así representativos de una práctica favorita de los sofistas: la erística, el arte de la contradicción. Su objetivo es abolir tesis, no establecer verdades firmes que pudieran tornarse en bases para un sistema teórico. Atendiendo a sus implicaciones ontológicas y epistemológicas, los Argumentos dobles presentan como característica saliente el relativismo que encontramos en el pensamiento de Protágoras, el cual asume aquí la forma del dualismo, siguiendo la idea de Protágoras B6a. Los contrarios enumerados aparecen con nitidez, aunque rara vez son definidos. Lo que no se vislumbra en ningún momento es la posibilidad de armonizarlos o unificarlos realmente, y se presupone implícitamente que su coexistencia y su simultaneidad son signos de su irracionalidad, la cual no compromete, sin embargo, su realidad efectiva.

La tendencia antidialéctica en el pensamiento de los sofistas encuentra otras muchas formas de expresión. Entre las más prominentes está la serie de argumentos de Gorgias (preservada en una paráfrasis debida a Sexto Empírico, impresa en Diels--Kranz como fragmento B3), compuestos siguiendo el modelo de la lógica eleática, pero orientados a refutar uno de sus dogmas fundamentales. Como en el caso de Parménides y Zenón, el dinamismo de las razones argumentativas exhibe una cierta dialéctica, de carácter formal. A nivel de las consecuencias doctrinales, la unificación de los opuestos que son su materia de discurso, brilla por su ausencia. Especialmente sintomática es la manera en que Gorgias comprende la idea de contraposición

y las tesis contradictorias. La exclusión de los opuestos (que es más bien un presupuesto indemostrado que una conclusión argumentada) no revela su efectiva posición crítica ante el eleatismo, sino que muestra en cambio su asimilación o su retención de uno de sus principios y de sus leyes básicas de inferencia, rasgo que presta a los razonamientos gorgianos una extraña semejanza con los argumentos eleáticos.

En esa secuencia argumental (proveniente de un escrito titulado "Sobre el No Ser, o Sobre la Naturaleza", el cual sugiere de inmediato el antagonismo con los eleáticos), pretendió Gorgias demostrar tres tesis, a saber: (1) "Nada existe" [οὐδὲν ἔστί], (2) Aunque algo existiera, sería "incomprensible [incognoscible] para el hombre" [ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ], y finalmente (3) Si algo existiera y fuese cognoscible, sería "incomunicable e inexplicable al prójimo" [ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας, B3, 65]. En la simple enunciación de estas tres tesis (las cuales, de ser válidas, constituirían una dificultad insuperable para la práctica de la retórica) está patente una actitud o predisposición radicalmente escéptica, que afecta por igual a los órdenes del ser, el conocer y la comunicación intersubjetiva. En los tres ámbitos, Gorgias se propone establecer sus tesis -discrepan- tes de la tradición filosófica entera- mediante varias reducciones ad absurdum. En este sentido, no expone una concepción incompatible con la de Protágoras, si bien es obvio que llega a ella por vías diferentes.

Ante el problema ontológico general, Gorgias propone un cierto nihilismo, resultante del rechazo de las tres alternati-

vas inicialmente establecidas para justificar la existencia de "algo" [τι]: "Si algo existe, ciertamente será el ser [τὸ ὄν], o bien el no ser [τὸ μὴ ὄν], o bien tanto el ser como el no ser"³⁷

La eliminación de la posibilidad de que lo existente sea el no-ser concuerda visiblemente, por su forma y su contenido, con el Poema de Parménides:

"El no-ser no es; pues si el no-ser es, será y no será al mismo tiempo; pues en cuanto es pensado [como] no existente, no será, y en cuanto es no-ser, a su vez será. [Pero] es totalmente absurdo que algo sea y no sea a la vez; por lo tanto, el no-ser no es".³⁸

Como queda claro, la fuerza del argumento depende de la univocidad decisiva que se confiere al ser, en su sentido ortodoxamente eleático. Es esta atribución implícita de univocidad absoluta el fundamento de la denuncia de que es "totalmente absurdo" [παντελῶς ἄτοπον] afirmar que "algo es y no es a la vez" [τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι]. Es quizá importante advertir en esta última fórmula un revelador deslizamiento, del ámbito absoluto del εἶναι parmenídeo hacia la relatividad de las realidades particulares, que sugiere que la supuesta ortodoxia es, en el mejor de los casos, sólo parcial.

Más claramente original, por su patente negación del dogma eleático, es la demostración de la imposibilidad de que lo que es o existe sea "el ser". En este argumento en particular, Gorgias vuelve la lógica eleática contra sí misma, formulando un doble dilema, especialmente complicado y tortuoso. En el primero

los dos dilemas, el razonamiento procede a la sucesiva negación de tres alternativas, que agotan aparentemente todas las posibilidades viables para establecer la validez de la premisa hipotética. La primera de estas alternativas es la sostenida por Parménides: si es, es eterno [ἀίδιόν]. Pero si eterno, entonces "no tiene principio alguno" [οὐκ ἔχει τινὰ ἀρχήν], como también sostuvo Parménides. Y si carece de principio, entonces es "infinito" [ἄπειρόν]. Esta última inferencia probablemente implica una referencia a Meliso, cuya concepción de la infinitud del ser es una aportación original al eleatismo. Pero si es infinito, argumenta entonces Gorgias, incurriendo en una confusión de los órdenes espacial y temporal (en la que también participa Meliso), "en ninguna parte está" [οὐδαμοῦ ἐστίν], ya que, de lo contrario, aquello en lo que está [τὸ ἐν ᾧ ἐστίν] lo contendría y sería mayor, con lo cual ya no sería infinito. Y "si no está en ninguna parte, no es" [εἰ δὲ μηδαμοῦ ἐστίν, οὐκ ἔστίν]. La conclusión deseada es así, que no puede ser eterno.

El segundo argumento del [primer] dilema es la refutación de la hipótesis contraria: si es, es engendrado [γενητόν], lo cual implica la disyunción de ser o no-ser como principios generadores. Pero si ha nacido del ser, entonces no ha sido engendrado, sino que ya era; ni tampoco pudo originarse a partir de nada, "pues el no-ser no puede engendrar algo" [τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδὲ γενῆσά τι]. Este dilema concluye con un corolario breve, destinado a refutar la posibilidad de que τὸ ὄν exista siendo eterno y engendrado a la vez: estas cosas [ταῦτα] -es decir, eternidad y generabilidad- "son aniquiladoras una de la otra" [ἀναιρετικά ἐστίν ἀλλήλων], y si lo que es fuese lo uno, entonces no sería

lo otro por definición. Al no prosperar la hipótesis bajo ninguna de las tres posibilidades, la inferencia final es la validez de la proposición contradictoria de la premisa hipotética: el ser no es.

El segundo dilema es una demostración suplementaria de la inexistencia del ser formulada en términos de una dicotomía: unidad y multiplicidad. Si el ser fuese uno, sería cantidad [ποσόν], o continuo [συνεχές], o magnitud [μέγεθος], o cuerpo [σῶμα], y bajo cualquiera de esas formas resultaría divisible, internamente múltiple, y por lo tanto, no sería uno; luego el ser no es uno. Pero tampoco puede ser múltiple, puesto que no es uno, y la unidad es condición de la multiplicidad: "lo múltiple es la conjunción de las unidades" [σύνθεσις γὰρ τῶν καθ' ἓν ἐστὶ τὰ πολλά]; la eliminación de la unidad implica la imposibilidad de la multiplicidad. Y si no es uno ni múltiple, el ser no es.

La sección dedicada a establecer que "nada existe" concluye con la "fácil inferencia" [εὐεπιλόγιστον] de que es imposible que ser y no ser existan a la vez. Pues si ambos son, entonces "será lo mismo el no-ser para el ser, como el ser para el no-ser, y por esto no es ninguno de los dos" [ταὐτὸν ἔσται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν ὅσον ἐπὶ τῷ εἶναι· καὶ διὰ τοῦτο οὐδέτερον αὐτῶν ἔστιν]. Además, es tesis convenida [ὁμολογόν] que el no-ser no es. Y si el no-ser fuera, se identificaría [en esa medida] con el ser. Pero si ambos se identifican, entonces tampoco será el ser, siendo lo mismo que el no-ser. Y esta identidad, en cuanto implica su unidad, hace imposible la hipótesis de que sean ambos al mismo tiempo³⁹.

En todo este argumento, claramente orientado contra la delimitación eleática del ser y el no-ser, Gorgias adopta las premisas parmenídeas, según la conveniencia específica de cada razonamiento y sin mayores escrúpulos respecto de la consistencia formal entre una refutación y otra. Sirviéndose con ingenio de la reducción al absurdo, de las antinomias y las dicotomías, establece como conclusión la imposibilidad de todas las alternativas concebibles para la existencia: si no es el ser, ni el no-ser, ni tampoco ambos a la vez, entonces "nada es" [τὸ μὴδὲν εἶναι], "ninguna cosa existe" [οὐδὲν ἔστιν]. Es evidente de suyo que tal conclusión contiene la imposibilitación de la ontología. Más que una novedosa doctrina nihilista, el escepticismo y el carácter negativo de la tesis gorgiana acerca del ser muestran elocuentemente que el propósito del discurso sofístico es la crítica y la ridiculización de las concepciones ontológicas de los filósofos presocráticos en general, y especialmente las teorías eleáticas. Como atinadamente señala Guthrie,⁴⁰ reconocer una cierta seriedad en los razonamientos de Gorgias no es incompatible con la intención de parodiar al eleatismo en su propio campo y con sus propias armas -siempre al servicio de su meta refutativa. La idea de una intención burlesca por parte del Sofista está, de hecho, apoyada por un fragmento original: "Conviene destruir la seriedad de los contrincantes con la risa, y la risa con la seriedad"⁴¹.

Los argumentos restantes del fragmento B3 -contra la posibilidad del conocimiento y contra su comunicabilidad- van ciertamente más lejos que la simple destrucción de la ontología eleá

tica, pero alcanzan sus metas específicas siguiendo el mismo esquema formal y argumental, en el que destacan los opuestos no menos que su incuestionada incompatibilidad (o su 'destrutividad recíproca', como dice el propio Gorgias). Del escepticismo ontológico, procede Gorgias al escepticismo gnoseológico y lingüístico. En el razonamiento contra la cognoscibilidad (que concede de antemano la existencia hipotética e infundada de 'algo') se establece como premisa la distinción (o mejor, la escisión radical) entre "las cosas que se piensan" [τὰ φρονούμενα] y "las cosas que son" [τὰ ὄντα], apoyada por la consideración de que si fuesen lo mismo, todo lo pensable sería existente, lo cual es inadmisibile. Así, "si las cosas que se piensan no son seres reales" -los ejemplos aducidos son carros corriendo sobre el mar y un hombre volando-, entonces "el ser no se piensa" [οὐκ τὸ ὄν φρονεῖται]⁴². Acerca del argumento contra la comunicación de lo que previa e ilegítimamente se concede como real y cognoscible, su presupuesto básico asume la forma de una antinomia entre los objetos sensibles, subsistentes externamente, y la palabra [λόγος]: aún si existen cosas externas a los sujetos de conocimiento, serán por necesidad otras respecto de la palabra, de donde se sigue que lo comunicado no son ellas mismas, sino sólo lo sensible⁴³. Los diversos pares de contrarios, y las tesis correspondientes a uno y otro, así, son escindidos ex hypothesi, de modo que su conjunción es considerada absurda, y denunciada como violación de su definición inicial.

El punto pertinente para nuestros propósitos es que Gorgias produce, por medio de una lógica [frecuentemente falaz] al

servicio del artificio retórico, numerosas aporías relativas a tres ámbitos principales de la reflexión filosófica tradicional: la realidad, el conocimiento y la comunicación intersubjetiva. Algunos de los problemas que formula poseen valor original y significación fecunda en sí mismos (por ejemplo, la inferencia de que el error y la falsedad son imposibles si se presupone con Parménides la identidad del ser y el pensar y la imposibilidad total del no-ser). Otras dificultades, sin ser más que obstáculos aparentes, tienen el mérito de haber excitado una vigorosa reacción en las filosofías de Sócrates, Platón y Aristóteles, reacción que conduce a la refundamentación de la ciencia y el conocimiento en general en la reflexión metafísica. El resultado aparente de los argumentos gorgianos es, como señala Sexto Empírico⁴⁴, la eliminación del "criterio de verdad" [τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον]. La empresa de Gorgias en su escrito Acerca del No Ser puede plausiblemente ser considerada, así, como la denuncia escéptica del vano afán de establecer un orden ontológico subsistente en sí y por sí mismo como fundamento del lenguaje y del conocimiento. Dicho de otro modo: su proyecto principal es negarle legitimidad al propósito de construir una teoría sistemática omnicomprehensiva, que presupone acriticamente resuelta la cuestión de la posibilidad del saber y que parte de la ingenua convicción de que, al hablar, expresamos las cosas tal como son. Los argumentos sofísticos de Gorgias son así representativos, no sólo de lo que hemos llamado escepticismo y relativismo, sino también de la inquietante tendencia (uno de los legados de Parménides) de ver en la oposición pura dualidad, excluyente de

toda unidad y comunidad. Los contrarios son ciertamente reales para Gorgias como para Protágoras. Pero para ninguno de los dos (como tampoco para la tradición eleática) tales opuestos conforman en realidad (es decir, en sí y por sí mismos) una armonía racional objetiva.

CAPITULO QUINTO: La dialéctica en Sócrates y la gestación de la dialéctica de Platón

§1. El problema socrático y la cuestión de la dialéctica. Testimonios primarios acerca de la dialéctica socrática. Posibles referencias en las Nubes, de Aristófanes. Los Σωκρατικοὶ λόγοι. Imagen de Sócrates en los Memorabilia de Xenofonte. El testimonio aristotélico. El simbolismo platónico de Sócrates. Riqueza y unidad de la versión platónica de la dialéctica socrática. La fase temprana: la dialéctica como búsqueda ética aporética. La ignorancia sapiente: Gorgias y Menón como obras de transición.

§2. Persistencia del sentido ético-aporético en la intensificación del elemento 'dogmático' de la dialéctica. Aparente oposición del Fedón con los diálogos más tempranos. Coexistencia del énfasis en la trascendencia con el sentido y el valor inmanentes del acto de filosofar. El Symposio y la iluminación del devenir por la teoría del amor. Formulación y estructura dialécticas en el lógos de Sócrates/Diótima: Eros y Eidos. El hombre como ente erótico: el afán de la inmortalidad como génesis de un ser nuevo. Naturaleza dialéctica del amor, como nota ontológica del hombre.

CAPTULO QUINTO: La Dialéctica en Sócrates y la Gestación
de la Dialéctica de Platón

§1.

Toda indagación acerca de la filosofía de Sócrates -como un todo, y en sus distintos aspectos- tiene que partir de un hecho singular, cuya importancia no puede ser minimizada, el cual constituye un factor limitante del trabajo crítico, a saber, el hecho de que Sócrates nunca escribió una obra filosófica. Este factum obliga a arriesgar una reconstrucción de su pensamiento y su vida, y a depender para ello de los testimonios doxográficos más pertinentes. Independientemente del valor relativo que confieren a los testimonios privilegiados de Aristófanes, Xenofonte y Platón (el cual es sorprendentemente variable), las más diversas interpretaciones coinciden generalmente al menos en un punto esencial: el reconocimiento de que existe una diferencia innegable (aunque imposible de precisar absolutamente) entre Sócrates, el hombre, y las versiones literarias que ofrecieron aquellos hombres de letras, quienes lo conocieron y fueron profundamente impresionados por él, en sentidos y grados distintos.

Esta distancia entre el Sócrates original y sus efectos en la obra de otros constituye un enigma, seguramente imposible de resolver definitivamente, que ha sido llamado "El problema socrático". En estas páginas no pretendemos darle solución, ni aportar nuevas luces o elementos previamente ignorados por los abundantes estudios correspondientes. Partimos del supuesto de que, si bien es cierto que estamos condenados irremediablemente a la incertidumbre respecto de la significación de la

vida y el pensamiento de Sócrates, también lo es que nuestra ignorancia no es absoluta, y que algunas concordancias entre los testimonios más importantes pueden ser razonablemente vistos como signos del auténtico Sócrates, el hombre oculto tras la doxografía.¹

Es cuestión de hecho que esos autores ofrecen imágenes diversas y contradictorias de Sócrates. Su conflicto recíproco es insoslayable, y la tarea de armonizar al paradigmático sofista que caricaturiza Aristófanes con el sabio moralista de los escritos de Xenofonte y con el filósofo dialéctico que recrea Platón parece sumamente difícil, si no imposible. Cabe pensar que la diversidad existente entre estos distintos retratos se debe, en parte, a las diferentes personalidades y motivos de los retratistas, pero también puede derivar de una complejidad propia del original. Ninguno de los retratos, ni todos juntos, son ya el verdadero Sócrates. Al mismo tiempo, aunque todos son más o menos parciales, ninguno es totalmente ficticio o arbitrario. Parece claro, así, que el privilegiar a uno solo de los testigos, en demérito de los otros, unilateralmente, es un procedimiento metodológicamente ingenuo y discutible.

Respecto del tema particular que nos ocupa, creemos, sin embargo, que existe un acuerdo importante, no menos visible que el conflicto mencionado, entre las fuentes indirectas principales: en efecto, los tres autores atribuyen igualmente a Sócrates el procedimiento dialéctico como característica sobresaliente. El consenso, sin embargo, se refiere simplemente al hecho de que el διαλέγεσθαι es el método socrático de indagación: la interpretación de su sentido teórico y existencial no es uniforme. Así, tomaremos al testimonio platónico como el más relevante

para nuestro tema, por ser el más rico y comprensivo, el más consciente de los presupuestos, los procedimientos técnicos específicos del diálogo y las consecuencias próximas y lejanas del pensamiento y la práctica filosóficos de Sócrates. A la vez, intentaremos realzar las convergencias y afinidades de Platón con Aristófanes y con Xenofonte acerca del 'método socrático', es decir, del procedimiento metódico del $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, que es una secuencia de argumentos y razonamientos a base de preguntas y respuestas, afirmaciones y negaciones. La unanimidad respecto de la atribución del método dialógico a Sócrates puede parecer trivial. En realidad, su significación profunda es difícil de abarcar.

La historicidad estricta del retrato satírico de Sócrates en Las nubes de Aristófanes es sumamente discutible y, en el mejor de los casos, solamente parcial. En primer lugar, porque los motivos literarios de un comediógrafo son muy diferentes a los de un historiógrafo. Aristófanes nunca pretendió hacer una narración apegada a los hechos, sino componer una comedia, una farsa, en torno a un tema familiar para los ciudadanos atenienses en el año 423 a.C.: la práctica profesional de la educación, o $\mu\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha$, por los $\sigma\phi\iota\sigma\tau\alpha\acute{\iota}$. El Sócrates de Las nubes es, como los demás personajes, un estereotipo, construido a partir de unos hechos, mismos que recuerda a los espectadores, pero que no existe como tal fuera del escenario. Quizá la elección de Sócrates como símbolo y síntesis del $\sigma\phi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\varsigma$ pueda deberse a la semejanza superficial entre el método socrático del diálogo y la práctica sofística de la elocuencia en general, y especialmente, de la erística y la retórica. Pero probablemente el criterio decisivo haya sido que Sócrates, a diferencia de los itinerantes sofistas,

vivía en Atenas y era bien conocido por todos, y su ἀτομία, o rareza, interior y exterior, se prestaba bien para la caricatura. Sea como fuere, el hecho es que el retrato debido a Aristófanes es, entre los que han sido preservados, probablemente el único compuesto en vida de Sócrates, lo cual no significa que sea históricamente fidedigno en todos los detalles, ni en sus lineamientos generales.

Ahora bien, entre las diversas características que Aristófanes atribuye a Sócrates, algunas son con toda probabilidad deformaciones infundadas y falaces exageraciones, como las excéntricas doctrinas cosmológicas y físicas que se ponen en sus labios, con el evidente designio de hacer reír,² o bien su heterodoxa religión, que en abierta oposición a las creencias convencionales, rinde culto al Aire, el Éter y las Nubes, o según otra formulación, el Vacío, las Nubes y la Lengua,³ o bien la pretensión de enseñar a otros por un salario, ejerciendo su dudosa profesión en un local ad hoc, cómicamente llamado "Pensadero" (φροντιστήριον).⁴ Pero quizá en otros casos pueden vislumbrarse algunos rasgos que también le atribuyen Platón y Xenofonte. Por ejemplo, en la frase de Estrepsíades, de que en el 'pensadero' moran "almas sabientes",⁵ expresión que no sugiere a Fidípides sino los semblantes descoloridos del maestro y los discípulos,⁶ puede quizá adivinarse una referencia burlona a uno de los aspectos fundamentales de la actividad socrática según Xenofonte y Platón: el cuidado o atención de la ψυχή.⁷ La intención de parodiar más directamente el método socrático puede verse en la reveladora atribución a las divinas Nubes del poder de conferir a sus adoradores el saber y "la dialéctica" (διάλεξις).⁸ La prominencia del lenguaje en la concepción socrática de la filosofía acaso

está sugerida incluso por una de las divinidades mencionadas ("Lengua").⁹ Podría también verse una ridiculización del método del diálogo en el contraste dramatizado entre el Logos justo y el Logos injusto, que disputan entre sí en escena, resultando victorioso el último, aunque en este caso en particular parece imposible no ver en el fragmento B6b (DK) de Protágoras el blanco de la burla.¹⁰

Como se ve, las posibles referencias a la dialéctica socrática no son del todo claras, ni fáciles de separar de las prácticas sofísticas, ni de la tradición presocrática, como objetos probables de la sátira de Aristófanes. De este modo, aunque el testimonio de Aristófanes contiene también, a su manera, una cierta verdad histórica, optamos por hacerlo a un lado, por cuanto se sirve de Sócrates con una libertad y arbitrariedad (propias del poeta), notablemente mayores que las que pueden atribuirse a Xenofonte y a Platón. Por otra parte, parece un punto obvio que el propósito satírico de Aristófanes no es la fidelidad histórica, ni la veracidad biográfica, y que la elaboración de ese Sócrates estereotipado no requiere ni garantiza una adecuada comprensión del sentido general, ni de los contenidos principales del pensar y el hablar del Sócrates histórico (comprensión de la que puede suponerse que carecían también los espectadores). Plantea, en cambio, para quien busca reconstruir el pensamiento socrático, numerosos problemas, entre los cuales destaca la tarea de rastrear el origen específico de los múltiples ingredientes del híbrido personaje de Las nubes.

Una corroboración adicional de la fidelidad de la atribución del método dialéctico a Sócrates es el testimonio de Aris-

tóteles,¹¹ el cual es garantía suficiente del hecho de que después de la muerte de Sócrates proliferaron unos escritos peculiares, hasta el punto de configurar un género literario. Lo que esas obras tenían en común era que hacían de Sócrates el protagonista de una conversación, que generalmente versaba sobre temas y problemas éticos y existenciales. Esos escritos son lo designado con la fórmula Σωκρατικοί Λόγοι ("Discursos o Argumentos socráticos"); todos hacían expreso, cada uno a su manera, un propósito compartido de alabanza, exaltación o apasionada defensa. Sus autores fueron los Σωκρατικοί ἄνδρες, los "Varones socráticos", quienes, imitando la actividad característica del Sócrates original, el diálogo, compusieron piezas literarias que buscaban mantener viva la memoria de la persona y las enseñanzas de su maestro. De entre aquellos Discursos socráticos, los de Antístenes se perdieron totalmente, mientras que subsisten aún algunos fragmentos de diálogos escritos por Esquines, y se han conservado completos los especímenes compuestos por Xenofonte y Platón. Tenemos noticia además¹² de que esta literatura socrática incluyó al menos un escrito literalmente polémico, como contraparte de las abundantes obras apologéticas: un panfleto (probablemente compuesto hacia al 390 a.C.) debido a Polícrates, titulado Κατηγορία Σωκρατοῦς: "Acusación de Sócrates". Aparentemente, en él, el autor exponía una serie de cargos contra Sócrates, poniéndolos en boca de Anito -quien posiblemente fue el orador que presentó las acusaciones en el juicio histórico-, sirviéndose así de un recurso estilístico que consiguió excitar la reacción de los 'Socráticos' precisamente porque ellos mismos lo cultivaban, buscando prolongar la voz del maestro, imitando literariamente el procedimiento usual que aquel empleaba.

Así, aunque a la luz de los escritos de Xenofonte (particularmente los Ἀπομνημονεύματα, o Memorabilia) Sócrates posee una personalidad diferente a la del personaje de los Diálogos platónicos, es fácil advertir en sus lineamientos elementales un acuerdo con las obras tempranas de Platón, concerniente a la práctica del διαλέγεσθαι. Aún cuando Xenofonte no tuvo la maestría literaria ni la penetración filosófica de Platón, rivalizó intencionalmente con él, posiblemente imitándolo, al escribir un Symposio y una Apología de Sócrates. De hecho, una buena parte de los Memorabilia no es sino una recopilación de diálogos en los que Sócrates aparece como protagonista, que versan sobre diversas cuestiones éticas y existenciales, en ocasiones relatados a partir de su propia experiencia, en otras, narrados a partir de la información obtenida de testigos presenciales.

En las líneas finales de los Memorabilia, obra que se presenta desde un principio como un relato declaradamente apologético, Sócrates es representado como un hombre excelente, acaso demasiado simple, con un carácter abundante en rasgos positivos y ninguna carencia. Escribe Xenofonte que Sócrates era

"Tan religioso que nada hacía sin el consentimiento de los Dioses; tan justo, que nunca hizo daño a nadie y sí benefició grandemente a quienes lo frecuentaban; tan dueño de sí, que jamás prefirió lo placentero a lo que es mejor; tan sabio que jamás se equivocó al juzgar lo mejor y lo peor, sino que, siendo autosuficiente respecto del conocimiento de estas cosas, capaz de explicarlas verbalmente y

definirlas, apto para juzgar a los demás y demostrarles sus errores, y convertirlos a la virtud y a lo que es bello y bueno, me parecía ser el mejor y el más feliz de los hombres."¹³

En relación con este retrato sintético de Sócrates, es pertinente recordar la justa apreciación de Léon Robin, quien encuentra en el personaje de Xenofonte "un dogmatismo apenas disimulado bajo las apariencias del método interrogativo, que reduce al método socrático a no ser nada más que un artificio retórico que le quita toda su originalidad, todo aquello que pudiera explicar la acción enérgica que [ese método] ha producido de hecho".¹⁴ Ciertamente, el Sócrates de Xenofonte está repleto de respuestas y soluciones para los problemas prácticos y morales que se le plantean. Con frecuencia asume el papel de consejero, brindando a sus amigos-discípulos múltiples consideraciones útiles y edificantes. A veces aparece la intención refutativa, reducida a su expresión mínima; la formulación expresa de las interrogantes fundamentales es omitida por regla general.

En un pasaje dedicado a ilustrar la exhortación socrática a la ἐγκράτεια, o autodomínio, concluye Sócrates que sólo quienes poseen esa excelencia son capaces de "examinar lo que es mejor de las cosas, de elegir las buenas y abstenerse de las malas tanto en palabra como en obra, dialogando [y discerniendo] según [sus] géneros".¹⁵ Vinculando así la habilidad discursiva con la excelencia [o mejoramiento] moral, al agrupar a los ἄριστοι, los εὐδαιμόνεστατοι y ἡγεμονικώτατοι junto con los que designa διαλεκτικώτατοι, añade Xenofonte que Sócrates "decía también que se le da el nombre de dialéctica [τὸ διαλέγεσθαι] a causa de la

determinación compartida de dialogar conjuntamente según los géneros de las cosas".¹⁶ Un poco más adelante se precisa que el saber [εἰδέναι] característico del método socrático de la dialéctica estaba orientado a la definición [διορίζειν] de "lo que es cada una de las cosas".¹⁷ Procede Xenofonte entonces a indicar mediante ejemplos el "modo de indagación" [τὸν τρόπον τῆς ἐπισκέψεως] socrático, el cual se representa como eminentemente resolutivo. Así se definen sucesivamente, sin grandes dificultades, la religiosidad [εὐσέβεια] como el conocimiento [εἰδέναι] correcto de "lo que es legal respecto de los dioses";¹⁸ lo justo [δίκαιον] como conocimiento de "lo que es legal respecto de los hombres";¹⁹ la sabiduría [σοφία] como idéntica con la ciencia [ἐπιστήμη];²⁰ la valentía [ἀνδρεία] como comprensión de lo terrible y peligroso.²¹ En estas páginas de los Memorabilia, quizás las más pertinentes en Xenofonte respecto del método socrático de la dialéctica, puede percibirse un acuerdo básico con el Sócrates platónico en cuanto a la dirección general de las investigaciones dialógicas, el qué es [τί ἐστι] aquello de que se habla -aspecto que contiene en germen la teoría platónica de las Ideas o Formas. A esto mismo alude el testimonio aristotélico que atribuye a Sócrates, como aportaciones originales, la inducción y el afán de las definiciones universales.²²

Sin embargo, a pesar de este acuerdo parcial, el Sócrates de Xenofonte se distingue del platónico justo por no ser dubitativo. La duda y la sorpresa, el énfasis en la pregunta y la profesión de la ignorancia son rasgos prominentes sólo en los testimonios de Platón y Aristóteles. Platón en particular conecta la docta ignorancia de Sócrates con su rechazo a la pretensión de ser un maestro, con su concepción de la filosofía como

búsqueda y como modo de vida, y con el proyecto de transformación del hombre. La agudeza y la penetración son la diferencia específica del testimonio platónico. Más general es el acuerdo, por demás elemental, entre ambos testimonios respecto del campo de aplicación del filosofar socrático, el ámbito ético y existencial, la vida y la acción.

Así Xenofonte informa que Sócrates "nunca discurrió examinando la naturaleza de todas las cosas, como [hicieron] tantos otros, ni cómo nació el cosmos, así llamado por los sofistas, ni qué retribución de las cosas necesarias engendra cada una de las cosas celestes"²³. Por el contrario, "siempre discutía examinando las cosas humanas: qué es piadoso y qué impío, qué es bello y qué es feo, qué es justo y qué injusto, qué es sapiencia práctica, qué es locura, qué es la valentía y qué la cobardía, qué es el Estado y qué es el estadista, qué es el gobierno humano y qué es [ser] capaz de gobernar a los hombres, y sobre otras cosas semejantes"²⁴. El testimonio de Aristóteles puede aducirse en este punto preciso como corroboración de esta idea. El Estagirita afirma, por su parte, que "Sócrates se ocupó de las cosas morales, pero nada en absoluto de la totalidad de la naturaleza, y en ellas (sc. las cosas morales) buscó lo universal y fue el primero en comprender reflexivamente las definiciones"²⁵. En otro pasaje, Aristóteles repite casi textualmente estas palabras, omitiendo la referencia contrastante a la indagación 'física': "Sócrates se ocupó de las virtudes morales y respecto de ellas fue el primero que buscó definir lo universal [...] y posiblemente buscó el qué es [o la esencia]"²⁶.

La convergencia entre los testimonios de Xenofonte y Aristóteles es visible, y puede resumirse en dos cuestiones distintas y estrechamente vinculadas entre sí: (1) El objeto del examen dialéctico es el orden de lo humano, y particularmente la excelencia moral [ἠθική ἀρετή], respecto de lo cual (2) Sócrates buscó definir lo universal y lo esencial, procediendo inductivamente. Como vimos, Xenofonte conecta la aptitud dialéctica para 'definir' lo genérico o esencial con el efectivo automejoramiento moral. Aristóteles, sin negar esto mismo, pone mayor énfasis en el carácter genuinamente científico del método socrático de búsqueda, consistente, desde su punto de vista, en la introducción de argumentos inductivos [ἐπακτικοὶ λόγοι], y "la definición de lo universal" [τὸ ὀρίεσθαι καθόλου]²⁷. Es conveniente indicar ahora dos cosas respecto del testimonio aristotélico; en primer lugar, el hecho de que, desde la perspectiva de Aristóteles, las dos innovaciones socráticas están desafortunadamente orientadas al campo práctico, en el cual no puede ni debe aspirarse a un saber estrictamente universal y necesario;²⁸ y además, el hecho de que Aristóteles no dice que Sócrates haya definido efectivamente lo universal (siempre en el dominio ético y práctico), sino sólo que fue el primero en buscar tal definición por medio de la inducción. Aunque no desarrolla extensamente este aspecto del pensamiento socrático, Aristóteles reconoce que "Sócrates acostumbraba preguntar, pero no responder, pues confesaba que no sabía".²⁹ Ahora bien, respecto de estos dos puntos acordados por Xenofonte y Aristóteles, es evidente que el Sócrates platónico los reúne, a la vez que su relación recíproca aparece mucho más elaborada, precisamente a través de la docta ignorancia.

Así, luego de constatar la unidad de los testimonios doxográficos respecto de la práctica socrática de la dialéctica, y de su determinación como preocupación por lo esencial en el ámbito ético, creemos que no es injustificado servirnos primordialmente de los escritos platónicos para formarnos una idea de sus motivaciones vitales y teóricas, de su funcionamiento y su finalidad, es decir, para elucidar su significación filosófica.

Ahora bien, a este respecto, el punto de partida ha de ser, necesariamente, el reconocimiento de la complejidad intrínseca del simbolismo platónico de Sócrates. En él se reúnen la verdad histórica (tal como la presencié personalmente el discípulo) y una reconstrucción interpretativa. Ya desde los diálogos más tempranos, el personaje platónico es algo más y algo menos que el Sócrates histórico: es una imagen fidedigna del maestro a los ojos del alumno, a la vez que representa la expresión cabal del hombre y de la filosofía del propio Platón. Así, aunque el testimonio platónico no es pura ni primariamente historiográfico, nos parece innegable que contiene una considerable veracidad histórica y biográfica, lo cual no impide aceptar la evidencia de que, en el retrato de su maestro, Platón dejó plasmada su propia personalidad.

Todos los diálogos platónicos son, pues, creaciones de la imaginación y de la razón. En el simbolismo de Sócrates confluyen la vocación poética y la vocación filosófica, encauzadas por la influencia decisiva de Sócrates mismo. Sócrates es en Platón una invención, una creación, a la vez que una literal re-presentación: es un símbolo que oculta y que hace

patente su fuente originaria. Si bien hay que reconocer que existe una correspondencia entre Sócrates, dramatis persona, y Sócrates, hijo de Sofronisco, es imprescindible también comprenderlo como la expresión simbólica adecuada de la propia experiencia platónica. Sócrates es en Platón, entonces, símbolo de sí mismo y símbolo de la mente platónica. Evadiendo la dimensión estrictamente histórica del problema socrático en los textos platónicos, lo que nos interesa es explorar su significación filosófica: ¿qué representa el Sócrates de Platón? La respuesta a esta pregunta ha de ser múltiple: Sócrates representa siempre el núcleo fundamental de la filosofía de Platón; es el vehículo de exposición de las principales teorías y es la encarnación viviente del ser auténtico, ontológica y existencialmente. Pero debido a la variabilidad de los contenidos de esas teorías, y a la riqueza abundante de las formas de su expresión, Sócrates es un símbolo exuberante en su misma intimidad.

En los diálogos platónicos más tempranos, resulta clara una continuidad temática y metodológica, que es inseparable de la figura del protagonista. Es evidente, además, que los temas -predominantemente éticos- de esos diálogos están estrechamente unidos, no sólo a la propia personalidad de Sócrates, sino también a los distintos contextos y situaciones, y a los caracteres de sus interlocutores. No hay que descuidar el hecho fundamental de que esos interlocutores son un factor constituyente de la formación y el desarrollo del ámbito, el cual ciertamente determina el modo y el tono de cada conversación. De hecho, los interlocutores son un elemento insoslayable en la reconstrucción del propio símbolo de Sócrates. En función de esos otros carac-

teres, el Sócrates platónico revela distintos aspectos de sí mismo.

Un primer grupo fácilmente identificable está formado por los interlocutores mejor intencionados: son aquellos que (con edades y capacidades muy desiguales) se entregan con Sócrates a la búsqueda en común. Por ejemplo, el tema vital de la amistad [$\phi\iota\lambda\acute{\iota}\alpha$] es abordado por Sócrates, en el Lysis, a través de un diálogo con dos niños; su punto de partida es el hecho de que Lysis y Menexeno admiten ser amigos (207c); Sócrates les comunica su propia experiencia: siente desde niño la pasión por la amistad (211d-e), pero sabe también de su ignorancia acerca de la significación de aquello que desea. La vivencia de aquellos es vista por Sócrates como base de su esperanza de averiguar el sentido de la amistad.³⁰ Esa conversación se asemeja, por su tono, a la que sostiene Sócrates con Cármides en torno al tema de la templanza [$\sigma\omega\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$], virtud que presumiblemente posee éste, y que Sócrates -irónicamente- dice ser capaz de producir mediante un encantamiento y unas ciertas hojas,³¹ que al mismo tiempo remedian el dolor de cabeza y la mala disposición del alma, generando en ella la virtud. En ambos casos, el carácter formalmente aporético de los argumentos no impide que los diálogos estén penetrados de un espíritu amigable y bien templado: el supuesto 'fracaso' de los intentos de definición no mengua la efectividad comunicativa del diálogo mismo. Desde el punto de vista vital, existencial, esas múltiples aporías tienen una significación positiva, y no sólo una negativa, en cuanto refuerzan los vínculos comunitarios. Así también la benevolencia y la sapiencia que distinguen al anciano

Céfalo penetran su breve conversación con Sócrates en la República I, cuando se formula por primera vez el tema general de la magna obra, la indagación acerca de la justicia [δικαιοσύνη].³² Estos casos representativos anticipan, por ejemplo, Fedón y Teeteto, en los cuales los interlocutores de Sócrates muestran fehacientemente su buena disposición hacia la filosofía. En alguna medida, los personajes platónicos de Gorgias y Protágoras contienen este elemento, pero poseen también características distintas que aquellos otros, por su capacidad de pensamiento y discurso.

A este tipo de interlocutores puede añadirse el grupo de los animadversos: los que realmente no acceden a la búsqueda y sólo pretenden imponer su parecer a toda costa. Así, por ejemplo, los argumentos contra las definiciones de Eutifrón acerca de la virtud de la religiosidad [δσιότης], o las reiteradas refutaciones de Hippias en la búsqueda de una definición de lo bello [τὸ καλόν], la crítica de las tesis de Critias en la última parte del Cármides, y la radical oposición a las doctrinas de Trasímaco y Calicles (en República I y Gorgias, respectivamente) exhiben, con diferencias de grado, un conflicto entre la idea socrático-platónica del hombre y la concepción sofística de la praxis, una antítesis entre el auténtico arte de la dialéctica y las meras técnicas de la erística y la retórica.³³ Todos estos diálogos forman un grupo con varias afinidades, y pueden correctamente ser clasificados como éticos, no sólo por los temas expresos de discurso, sino también y ante todo porque en ellos, sin excepción, Sócrates simboliza, en diversas situaciones, el ethos de la filosofía misma.

Esas cuestiones éticas, que expresan los intereses vitales

del protagonista, van unidos con mucha frecuencia al carácter aporético de los argumentos, al reconocimiento de la insuficiencia de las 'definiciones' propuestas, examinadas y desechadas. Este rasgo se conecta en numerosas ocasiones, de manera expresa, con el núcleo esencial del simbolismo de Sócrates: con la fundamentación de la filosofía en el reconocimiento del no saber, que es el contenido básico de la exhortación socrática a la virtud y el autoconocimiento. Así, esos escritos aporéticos de Platón configuran una imagen consistente de Sócrates, que sintetiza dos rasgos principales: (1) la idea de la filosofía como modo eminentemente ético de la praxis, consistente en un continuo $\delta\iota\alpha\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\iota\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}\varsigma$, el cual es ya la forma suprema de la σοφία, y (2) el sentido negativo de la búsqueda, el énfasis en la ignorancia, la prominencia de la refutación [$\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\chi\omicron\varsigma$] y la abundancia de aporías, frecuentemente en las etapas intermedias de la conversación, además de constituir la conclusión final.

Ambas características son patentes en el Sócrates de la Apología y el Protágoras, los cuales ofrecen conjuntamente una síntesis del primer Sócrates platónico. En el Protágoras, Sócrates sugiere (durante la conversación preliminar con Hipócrates) que el tema del cuidado del alma -cuestión de supremo valor, que constituye el objeto de la auténtica filosofía- debe abordarse mediante una crítica de la παιδεία sofística.³⁴ Durante la confrontación con Protágoras -quien ofrece una 'demostración' de que la virtud política se enseña por medio de un mito y una explicación racional sucesivos-, Sócrates caracteriza su propia práctica de la indagación como βραχυλογία :

razonamiento discursivo a base de preguntas y respuestas breves. El método interrogativo se opone así a la μακρολογία de la elocuencia sofística, que reduce significativamente el diálogo a un mero "combate de palabras" [ἀγὼν λόγων]³⁵ La verdadera dialéctica consiste en la discusión recíproca, siempre amigable, y no en la disputa:³⁶ es un saber dar y recibir la razón [el fundamento] de aquello de que se habla.³⁷ La dialéctica socrática -en los diálogos tempranos en general- consiste en una búsqueda conjunta, un examen compartido, orientado -en el Protágoras y en el Menón en particular- a la ἀρετή "completa".³⁸ El diálogo es formalmente aporético: concluye con la admisión del gran Sofista de que la ἀνδρεία participa también de la "semejanza recíproca" de las otras ἀρεταί, en cuanto forma específica de la σοφία.³⁹ La unidad de la sapiencia [σοφία] y la excelencia [ἀρετή], que parece sólidamente establecida al final del diálogo, permanece aún, sin embargo, inexaminada a fondo, y cabe sospechar que si su identidad simple hubiese sido postulada entonces, no soportaría las objeciones del examen socrático.

Así, la dialéctica que practica Sócrates en el Protágoras, el examen conjunto acerca de la 'virtud', a base de preguntas y respuestas [más o menos] breves, integra la preocupación ética con el carácter aporético. La primera ética ["socrática"] de Platón es dialéctica y aporética, pues consiste primordialmente en la formulación de numerosas aporías o dificultades por medio del diálogo. Los hallazgos están más allá de los confines de la obra escrita. El término aporético de la dialéctica señala un nuevo comienzo: el camino hacia la resolución del problema de la naturaleza esencial de la ἀρετή que conduce

a la República ya se ha iniciado. La dialéctica socrática, como búsqueda esencialmente aporética, es condición de las doctrinas éticas y metafísicas de la madurez platónica, y es fecunda de dos maneras: porque genera una reconstrucción filosóficamente fiel del socratismo original, y porque trasciende y rebasa, al retenerlas con una riqueza inigualable, las problematizaciones socráticas.

El Sócrates de la Apología, distinto del personaje del Protágoras según la situación dramática y vital: el viejo filósofo es, de modo quizá más intenso, la encarnación simbólica -siempre concreta- del ethos universal y permanente de la filosofía. En sus palabras se sintetizan, con claridad ejemplar, el sentido ético de la dialéctica, la proverbial profesión de la ignorancia sapiente, el énfasis en la refutación y la aporía, que ya mostraba el joven Sócrates del Protágoras. Aunque la Apología no es un diálogo propiamente dicho, exhibe de manera inigualable la intimidad de la dialéctica. Implica ciertamente la presencia silenciosa de numerosos oyentes, y al menos en una ocasión, el logos socrático se concreta como diálogo, al someter a uno de los acusadores, Meleto, a la refutación según los cánones usuales del método interrogativo.⁴⁰ En este escrito, que es junto con Protágoras, una de sus varias obras maestras, Platón lleva a cabo, con conceptos rigurosos y luminosas imágenes, la fusión de Sócrates, el hombre, y el ethos invariable del filosofar. En la Apología, el sentido radical de la dialéctica (como arte de hablar y pensar) se hace más patente por la misma ausencia aparente de un interlocutor activo: es la sola palabra del filósofo la que ahí se hace oír, acometiendo

la empresa de dar razón de sí misma ante la comunidad. La anécdota histórica, que introduce la idea de la función crítica y autocrítica del logos filosófico como algo intrínseco, a la vez la obstaculiza en cierto modo, pues esa función no es algo excepcional -como lo fue el juicio de Sócrates-, sino una característica nativa de la filosofía: es su ethos, o carácter propio.

Por eso mismo, no es gratuito que Sócrates comience su defensa solicitando permiso para hablar según su estilo acostumbrado,⁴¹ sin adornadas palabras: diciendo la pura verdad, y negando consistentemente ser un orador hábil,⁴² a menos que éste fuera definido como "aquel que dice la verdad".⁴³ En esta sola expresión, decir la verdad, se concentra el contraste de la filosofía como dialéctica y la retórica sofística, reuniéndose con simplicidad engañosa esos dos elementos constituyentes del acto de filosofar que son la verdad y la palabra. En su unión viviente, que revela con claridad el para qué de la praxis filosófica, está también implicado el bien. Por eso dice Sócrates que "el mayor bien para el hombre [es] engendrar, -cada día, palabras de razón sobre la excelencia".⁴⁴ Estas fórmulas apuntan a una conexión entre la verdad y el bien, a través del carácter productivo del logos, y en ellas radica la cuestión del fundamento vital de la dialéctica socrática que opera en los diálogos tempranos. La gestación cotidiana de λόγοι que ilustran esas obras es la actividad que engendra la genuina virtud socrática del autoconocimiento. "Vivir filosofando, examinándome a mí mismo y a los demás"⁴⁵ tal es el sentido ético del amor del saber: la realización de la potencia de la razón

en la existencia, la práctica de la verdad. La filosofía como indagación ética y dialéctica de la vida es ella misma un modo de vida, el único que quiere Sócrates: "una vida sin examen no es vida digna del hombre".⁴⁶

De esta vívida representación del símbolo de Sócrates, enteramente compenetrado con una idea vitalista de la filosofía, es inseparable el aspecto aparentemente negativo del διαλέγεσθαι, la ignorancia entrañada en toda aporía. El modo en que el sócrates de la Apología la expone es iluminador: su punto de partida es la sorprendente admisión de que posee efectivamente "una cierta sabiduría", que es la causa de su reputación.⁴⁷ No se trata, evidentemente, de la sapiencia sofística que Aristófanes le atribuyó en Las nubes, de la que previamente⁴⁸ ha confesado no entender nada, ni poco, ni mucho.

"Pero ¿qué clase de sabiduría es ésta? Quizás es la sabiduría humana [ἀνθρωπίνη σοφία]. En ella sí me atrevo a decir que soy sabio, mientras que aquellos de que acabo de hablar serían sabios en una cierta sabiduría sobrehumana, o no sé qué decir [de ella]. Pero ciertamente yo no la poseo".⁴⁹

La sapiencia humana de Sócrates, en cuanto versa sobre el hombre y es asequible para el hombre, hace patente el sentido ético complejo del διαλέγεσθαι, que se presenta como reunión de lo vital y lo racional, lo "teórico" y lo "práctico".⁵⁰ Incluso se diría que, en cierto sentido, la ἀνθρωπίνη σοφία es ya la ἀνθρωπίνη ἀρετή a la que Sócrates aspira. Y ella es dialéctica en un sentido adicional: no sólo porque consiste en el diálogo, sino también porque consiste en lo contrario del saber. La plenitud humana de Sócrates, su autosuficiencia existencial, nace de la conciencia

de su propia finitud e imperfección. Por eso explica su interpretación de lo que ha querido decir el dios Apolo al señalarlo como "el más sabio" [σοφώτατος]:

"Por este oráculo, ha querido decir que la sabiduría humana tiene poco valor o ninguno. Y parece que cuando dice 'Sócrates', se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: 'Oh, hombres, entre ustedes el más sabio es aquel que, como Sócrates, ha reconocido que en cuanto a sabiduría, no vale en verdad nada'".⁵¹

El énfasis que se pone en la ἀιαθία, como objeto propio y factor limitante de la σοφία no opaca en verdad la efectiva positividad de la dialéctica. Pues aunque ella no sea una ciencia perfecta, sino siempre perfectible, está lejos de no tener valor alguno: de hecho, la conciencia de la negatividad del saber concierne a la esencia y al fundamento de la ética socrático-platónica. El lado positivo de la ἐξέτασις dialéctica se advierte con claridad en la descripción del oficio socrático como misión impuesta por la divinidad, de exhortación al cuidado de la ψυχή y búsqueda generadora de la virtud. Incluso la alusión semi-mitológica al Hades, que parecería debilitar la raigambre vital de la dialéctica, en realidad refuerza su positivo sentido vital, pues ese ámbito trascendente, tal como lo imagina Sócrates al final de la Apología, no es sino la prolongación de la vitalidad hacia el más allá, en donde el filósofo podrá dialogar a sus anchas con los personajes más ilustres, y ejercer su vocación interrogativa sin la amenaza de ser sometido a la muerte (puesto que ya estará muerto, o no estaría allá).

Ahora bien, esta imagen de Sócrates, verosímilmente la más próxima al modelo original, se complica y se transforma a medida que el pensamiento platónico se expande y evoluciona. Así, en el Gorgias descubrimos a un Sócrates que parece, en muchos puntos, muy lejano al personaje de los primeros diálogos aporéticos. No es ya simplemente el buscador incansable que confiesa abiertamente su ignorancia, dispuesto a contentarse con la aporía y la pregunta, sino un formidable detractor de Gorgias, Polo y Calicles. Sócrates aparece ahora como un filósofo dotado de considerables recursos doctrinales para responder a sus propias interrogantes.

Anticipando varias teorías que parecen específicamente platónicas, desarrolladas sobre todo en los diálogos de la madurez, Sócrates denuncia ahí las infundadas pretensiones de la retórica de ser una ciencia y un arte, distinguiendo rígidamente la ciencia (ἐπιστήμη, próxima aún a las nociones de τέχνη y μάθησις) de la mera creencia [πίστις] y la simple experiencia [ἐμπειρία]⁵²; anticipa el proyecto platónico de la República, diferenciando implícitamente lo fáctico y lo ideal, cuando dice que cree ser uno de los pocos atenienses, si no el único, que se sirve en la práctica del verdadero arte de la política,⁵³ y concluye sus muy largos discursos con un mito escatológico que incluye la doctrina de la inmortalidad del alma.⁵⁴ Este nuevo aspecto del Sócrates platónico, en el que subrayamos la función de ser instrumento de exposición de las adquisiciones doctrinales de Platón, no excluye, en el propio Gorgias, la concepción ética desarrollada en los diálogos previos, sino que parece surgir de ella.

También el Menón testimonia una tensión creciente entre las raíces socráticas y los frutos específicamente platónicos. Ahí se retoma el tema inconcluso en el Protágoras, la definición de la excelencia en cuanto tal, como unidad de todas las virtudes, en términos de una búsqueda de "una forma [εἶδος] única e idéntica que todas poseen, por la cual son virtudes",⁵⁵ "la virtud que es la misma en todos los casos",⁵⁶ "lo que es idéntico en todas estas cosas",⁵⁷ "lo que [decimos "que] es la virtud universalmente",⁵⁸ "la virtud entera".⁵⁹ El lenguaje de estos pasajes parece superar las indagaciones de los diálogos aporéticos más tempranos por la universalidad de la pregunta y por un énfasis mayor en el aspecto epistemológico de la cuestión. Pero, a la vez, la exigencia de lo universal no es todavía la teoría ontológica de las Formas separadas, aunque está muy próxima a su formulación explícita.

La afinidad de los primeros argumentos socráticos en el Menón (hasta 79e) nos parece mayor en sentido retrospectivo que prospectivo. Cuando Menón reconoce, luego de ser refutado, su propia ignorancia, culpa a Sócrates de su empeoramiento. Le dice que ya antes de conocerlo, había escuchado que "no haces otra cosa que producir perplejidades en tí mismo y en los demás".⁶⁰ En tono de broma, justifica su enmudecimiento comparando el efecto de las preguntas socráticas al entumecimiento que causa el pez torpedo (80a-b). Sócrates replica que la analogía sería cierta sólo si el pez experimenta lo mismo que sus víctimas: "Pues no es que, estando yo mismo libre de perplejidades, las produzca en los demás, sino que, estando completamente perplejo, así hago que los demás también lo estén.

Y ahora mismo, acerca de la virtud, no sé lo que es"⁶¹. La primera sección del diálogo culmina, sintetizando admirablemente el sentido aporético de la dialéctica socrática, con la formulación de un dilema, que imposibilita en apariencia el conocimiento (80d-e).

El dilema, tal como es formulado por Menón (expresamente relacionado con Gorgias) es un ingenioso sofisma, que retiene sin embargo una idea capital del socratismo, a saber, que el conocer significa buscar. Sócrates mismo lo llama de inmediato "proposición erística [o combativa]" (80e), sugiriendo así su incorrección. Lo que pretende establecer Menón es que, si conocer es buscar, resultaría de hecho imposible, pues son igualmente impracticables las alternativas (implícitamente excluyentes entre sí): no se puede buscar lo que se ignora, ni tampoco lo que se sabe; en el primer caso, porque aún si se lo encuentra, no es posible identificarlo como lo que se buscaba; en el segundo, porque el proceso es superfluo. Sin que el Sócrates del Menón lo haga expreso en estos términos, la enseñanza que de esto se deriva es que la posibilidad del conocimiento (que es bien real) supone el concurso de ambos factores, el saber y la ignorancia, como términos correlativos, en unidad y a la vez en irreductible oposición. Es decir, que el proceso del conocimiento tiene estructura dialéctica.

Aunque ha sido representado como creador de aporías, es el mismo Sócrates quien introduce a continuación la doctrina de la reminiscencia [ἀνάμνησις], con la natural e indispensable inclusión de la tesis de la inmortalidad del alma. Bien es cierto que Sócrates no pretende haberlas establecido por sí

mismo, sino que las atribuye a unos "varones y mujeres sabios en las cosas divinas",⁶² de quienes las ha escuchado, haciéndolas suyas. La enunciación de la doctrina es muy breve (81a-e), en contraste con su verificación por medio del interrogatorio del esclavo de Menón (82a-85b), a partir del cual Sócrates justifica la posibilidad de buscar aquello que se ignora, interpretando la ignorancia como olvido (86b). Sin embargo, al retomar el tema de la definición esencial de la virtud, la indagación no aplica la reminiscencia, sino que se torna -ilegítimamente, como se indica de manera expresa (86d)- a la cuestión de su enseñabilidad. Sócrates propone proceder hipotéticamente,⁶³ es decir, partiendo del supuesto de que la ἀρετή es ἐπιστήμη (87c, 89c) deduce que, garantizada la verdad de la hipótesis, la virtud resultaría enseñable. Pero esa verdad es de inmediato cuestionada y desechada a través del argumento de que no existen maestros ni discípulos de tal ciencia (89d-e, 96b-c). Surge así una hipótesis alternativa: que la virtud sea la opinión correcta o verdadera (97b ss.), la cual es conceptualizada (con una considerable dosis de ironía), no como producto de la naturaleza, ni como fruto de la instrucción, sino como "don divino" [θεία μοῖρα, 100a]. Así, también la última sección del Menón parece próxima al método que practican los diálogos más tempranos, sobre todo por su carácter aporético. A la vez, la descripción de la dialéctica (restringida en su "vía ascendente" por la insatisfacción de la exigencia esencial) como método hipotético, nos parece anticipar claramente la concepción metodológica de la madurez platónica, muy estrechamente ligada con la formulación de la teoría de las Ideas.⁶⁴

§2.

En favor de la idea de una intensificación gradual del contenido doctrinal de los diálogos 'socráticos', pueden ser invocados, así, Gorgias y Menón, que nos parecen formar una suerte de transición hacia la plenitud de la madurez platónica. En concreto, ambos diálogos anticipan el tema general del Fedón, la inmortalidad del alma. El Menón coincide en un punto más con el Fedón, a saber, la teoría de la reminiscencia, con la diferencia importante de que la primera formulación prescinde de la teoría de las Ideas, desarrollada a lo largo del Fedón. En éste son numerosas las doctrinas sostenidas por Sócrates; además de las ya mencionadas, resalta una concepción dualista del conocimiento,⁶⁵ unida a una disociación radical de alma y cuerpo que afecta muy directamente al campo de la ética. Existe no sólo diferencia, sino diametral oposición, entre la definición de la muerte en Fedón como separación de alma y cuerpo (ya enunciada en Gorgias, 524b) y la posición original, expresada en la Apología (29a): "Nadie sabe lo que es la muerte".⁶⁶ O bien, la idea de que el cuerpo es el causante de los males, y él mismo un mal,⁶⁷ que se contrapone a la tesis más temprana de su neutralidad axiológica.⁶⁸ Con toda probabilidad, estas doctrinas son creaciones originales de Platón, y aunque tengan raíces en el socratismo, representan una concepción distinta -y a veces contraria- de aquella de la que surgieron.

En todo caso, parece claro que la complejidad funcional del simbolismo de Sócrates opera en los Diálogos con diferencias de grado y no sigue un patrón cronológico uniforme. El dato es que Sócrates es en los diálogos platónicos, una síntesis compleja de las personalidades del retratado y del retratista.

El predominio de la resolución platónica ante las aporías de Sócrates no es, en las obras de madurez, un predominio unívoco ni absoluto. Esto puede apreciarse en el contraste dramático y teórico que existe entre dos obras seguramente contemporáneas, Fedón y Symposio, que representan, respectivamente, la idea de la filosofía como vocación de muerte, y la filosofía como vocación erótica y vital. En estas dos obras, que constituyen la primera expresión de la madurez platónica, Sócrates se transforma, en una medida mayor, en la máscara dramático-filosófica de Platón mismo. A pesar del considerable predominio del aspecto doctrinal de los diálogos maduros -en contraste con el sentido aporético de las obras más tempranas-, ambos muestran que el elemento socrático del platonismo es mucho más que un puro comienzo o inicio, que es su fundamento permanente.

Así, en un pasaje crucial del Fedón (99e ss.), Sócrates relata su biografía intelectual, y explica la significación de lo que llama "el segundo rumbo en la búsqueda de la causa",⁶⁹ provocado por su desilusión ante el mecanicismo de la doctrina de Anaxágoras (cf. 97c-99c) y el abandono completo de la indagación de la naturaleza. Dice entonces, por analogía con los observadores de eclipses, que quedan ciegos si contemplan el fenómeno directamente, que

"temía quedar totalmente ciego del alma, al mirar las cosas con los ojos, intentando tomar contacto con ellas por medio de cada uno de los sentidos. Juzgué necesario refugiarme así en las proposiciones [o palabras: λόγοι] y examinar en ellas la verdad de las cosas."⁷⁰

Esta formulación de la dialéctica como visión racional de la verdad se antoja decididamente platónica, a la vez que la descripción del ámbito propio del filosofar con el término λόγος tiene mucho de socrático. Es cierto que tales λόγοι corresponden, en el contexto concreto, a las unidades básicas con que opera el método dialéctico. Esas unidades son literales hipótesis, que incluyen muy principalmente la tesis de la existencia de las Ideas, lo cual apoyaría la elección del término 'proposiciones' para traducirlo al español. Pero, por otra parte, esos λόγοι se contraponen explícitamente a los hechos [εργα, 100a], y en este sentido abarcan la noción genérica de 'palabras' o 'lenguaje'. En esta acepción, la formulación platónica revela la idea socrática originaria del logos, como palabra y razón, el cual constituye el campo propio de la dialéctica, cuya finalidad es la indagación "de la verdad de las cosas".

El acento socrático en el importe ético de la dialéctica, como teoría y práctica del logos -pensamiento y lenguaje-, lo encontramos en otra declaración de Sócrates: "hablar incorrectamente no sólo es ofensivo consigo mismo, sino que también produce el mal en las almas".⁷¹ Hablar sin verdad y sin belleza es hablar mal; es no declarar las cosas como son. Esa palabra se denigra a sí misma, pero también revierte sobre quien la pronuncia y así genera el mal en el alma. Inversamente, hablar bien y con belleza hace nacer lo contrario del mal. La verdad fundamental de la ética socrático-platónica posee estructura dialéctica: el bien y el mal se producen en y con el logos.

La base tácita de este juego dialéctico entre el habla y el estado del alma es la unidad (originalmente socrática) del ser y el hacer del hombre, y la idea (también socrática) de que en el logos reflexivo está la forma excelente del ethos: el bien es inseparable de la verdad, y la verdad reside en la palabra.

Fedón y Symposio comparten, pues, un predominio relativo del aspecto doctrinal del platonismo, ante el predominio del sentido aporético, más característico de los primeros diálogos 'socráticos'. Ambas obras muestran lo que pudiera llamarse un contenido euporético común, que define a los escritos platónicos de la madurez, y que parece consistir principalmente en la formulación de la teoría de las Ideas. Ahora bien, aunque ambos escritos se aproximan justo porque explicitan cabalmente la teoría de las Ideas, difieren también por la manera de aproximarse o de enfocar al Eidos, que conciben en común como la realidad plena y perfecta por excelencia.

En el Fedón, la Idea o Forma⁷² cumple la función de fundamento en tres órdenes o sentidos diferentes: (1) El ontológico, en cuanto el Eidos es conceptuado expresamente como causa del devenir en general, implicando la oposición entre el ser-en-sí y por-sí-mismo (es decir, lo real como absoluto) y el ser cambiante, relativo y participante; (2) El gnoseológico, en cuanto que el Eidos constituye el objeto propio del conocimiento racional, inaprehensible por los sentidos o la opinión, y conceptuado por ende como "lo invisible",⁷³ "lo verdadero, lo divino y lo que escapa a la opinión";⁷⁴ y (3) El ético-existencial, en el

que el Eidos funge como base de la acción y respalda la auténtica virtud, precisamente en la medida en que expresa lo fundamental en el conocimiento y en la realidad misma.

La existencia de las Ideas es aceptada en el Fedón sin necesidad de demostración, y constituye la garantía última de la creencia en la inmortalidad del alma y de la caracterización del filosofar como ejercicio de muerte y desapego sistemático del cuerpo y todo lo corpóreo.⁷⁵ En esas tres dimensiones, el Fedón subraya ante todo la oposición entre las dos formas de ser, entre los dos modos correspondientes del conocimiento, y entre las actitudes humanas básicas, la auténtica y la inauténtica. Las Ideas apuntalan así una concepción dualista del ser, el conocer y la praxis. Y esta concepción dualista parece conducir a entender la dialéctica como proceso cognoscitivo, como la ruta que sigue el pensamiento racional en su aspiración de "dar caza a lo real",⁷⁶ proceso que se conceptúa, atendiendo a su aspecto ético, como "purificación" [κάθαρσις, 69b], la cual consiste precisamente en una negación del cuerpo y todo lo sensible.

De hecho, la dialéctica -sin ser llamada así aún- es en el Fedón el método decisivo para la demostración de la inmortalidad. Se aplica en el último argumento con base en la tesis de que existen Ideas y "cosas" participantes, para concluir que el alma participa esencialmente de la Idea de Vida, y por ello excluye la mortalidad.⁷⁷ La dialéctica es mostrada ahí ante todo con el ejemplo, pero hay al menos un pasaje (100a) en que la idea del método filosófico se hace expresa, como objeto de teoría, y ahí se sintetiza en sus dos momentos fundamentales:

la postulación de una hipótesis inicial y la construcción del sistema de las consecuencias 'consonantes' o consistentes con el principio acordado. Así, el sentido dialéctico del filosofar socrático está presente en el Fedón, como teoría acerca del método, y conduce a una ontología general dualista y trascendentalista.

En el Symposio, a su vez, la dialéctica también se presenta, pero bajo otra luz, que la torna más visible y que permite captarla en toda su riqueza vital y existencial. Si en el Fedón el énfasis está puesto en lo trascendente y la dialéctica mira la muerte como el acto final de la liberación del alma, como el tránsito largamente esperado por el filósofo hacia el más allá, el Symposio en cambio exhibe el método dialéctico como sistematización y racionalización que refleja la sistematicidad misma del ser contingente y relativo. Aunque las implicaciones ontológicas y gnoseológicas de ambas formulaciones de la dialéctica son diversas, e incluso contrarias en algunos puntos, va casi sin decirlo que son también complementarias: el rasgo común a los temas de la muerte y el amor es que ambos son caminos que conducen a una misma meta: el Eidos.⁷⁸

Como en el caso del Fedón; el Symposio revela un alejamiento de las conclusiones aporéticas de los primeros diálogos, si bien es cierto también que la resolución "dogmática" de las aporías no se atribuye a Sócrates mismo, sino a la sacerdotisa Diótima. El contenido se ofrece en la forma de una narración indirecta, en lugar del relato directo e inmediato que predomina en algunas obras más tempranas. La forma dialógica persiste en ambos escritos maduros, pero el Symposio no es

-a diferencia del Fedón- una conversación continua entre dos interlocutores (a la vez), a base de preguntas y respuestas más o menos breves, sino una secuencia de encomios en torno a un tema común: Eros, el amor, presentado desde el inicio como uno de los dioses, poseedor de grandes méritos, y sin embargo, descuidado por los discursos [λόγοι] de los hombres.⁷⁹ El encadenamiento de las afirmaciones y las negaciones, de las convergencias y las divergencias entre los oradores sigue un orden diacrónico (determinado por la posición 'escenográfica' de cada uno). Los discursos sucesivos no son una serie de monólogos, sino un todo orgánico dotado de características propias, una estructura compleja y equilibrada. El punto culminante de la composición es la intervención de Sócrates, el último de los oradores acordados desde el inicio. En el logos que pronuncia Sócrates el tema de Eros encuentra su más clara expresión, y los discursos previos parecen tener la función global de proveer un punto de partida, un material que es depurado y a la vez enriquecido. Pero en ese logos socrático no culmina sólo la estructura interna del Symposio, sino la estructura interna de la filosofía de los diálogos tempranos en general. En las palabras de Sócrates está sintetizada la experiencia platónica de la dialéctica, de modo tal que su sentido originario no se diluye sino que se intensifica.

Aunque ha estado presente desde el inicio, la dialéctica se hace visible y adquiere un rostro al tomar Sócrates la palabra. La dialéctica surge, en primer lugar, como el estilo socrático de hablar y pensar, consistente en un compromiso irrenunciable con la verdad: la palabra de Sócrates quiere decir las

cosas como son. Este es, pues, un logos que se somete al ser, y se autodistingue del elogio [$\acute{\omicron}$ $\acute{\epsilon}\pi\alpha\iota\nu\omicron\varsigma$, 199a] más habitual por cuanto que no persigue la desmedida exaltación de Eros (como ocurre con los elogios previos, con diferencias de grado), sino solamente la comprensión de su verdadera naturaleza. La dialéctica socrática se propone "decir la verdad": hacer patente el ser en la palabra. La dialéctica, así entendida como aspiración vocacional del logos hacia la verdad, es el corazón de la idea socrática de la filosofía: decir la verdad es buscar la verdad en y por la palabra.

La búsqueda socrática se desarrolla primordialmente como indagación inconclusiva. En los diálogos tempranos en particular, son abundantes las situaciones aporéticas que resultan de la refutación de los interlocutores de Sócrates. Lo característico de esas obras tempranas no es, sin embargo, la sola abundancia de dificultades, contradicciones y perplejidades, sino su posición dentro de la estructura de los argumentos, que es, con mucha frecuencia, la situación terminal. En el Symposio, en cambio, Platón hace de la situación aporética el punto de partida, la condición previa y necesaria de la posibilidad de una respuesta 'doctrinal' a las interrogaciones esenciales. Por eso, la intervención de Sócrates se inicia con la refutación [$\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\chi\omicron\varsigma$] de Agatón, en la que se establece la antítesis de lo que aquel había declarado.

Lejos de poder reafirmar que es "el más venturoso" y "el más bello" de los dioses (195a), el poeta se ve forzado a admitir que Eros es esencialmente relativo por cuanto consiste en el deseo de algo distinto de sí mismo, de lo cual tiene

que carecer para poder desearlo. Y como su objeto propio son la bondad y la belleza, Eros no es bueno ni tampoco bello.⁸⁰ Atribuirle belleza y bondad implica confundirlo con su objeto: justo porque Eros es deseo o afán de lo bello y bueno, lo que puede establecerse preliminarmente es lo que no es. El reconocimiento de esta negatividad es lo que configura la situación aporética con la que concluye la primera fase del logos de Sócrates, y así la docta ignorancia es el arranque de la segunda sección del discurso, claramente euporética o conclusiva, pues conduce a la formulación de la teoría de las Ideas.

La segunda parte del discurso socrático está nitidamente marcada por la introducción del personaje de Diótima, cuya aparición obedece a la transición del diálogo directo con uno de los presentes (Agatón) al relato de unas experiencias previas: las conversaciones con Diótima. A partir de este momento, las palabras de Sócrates pretenden ser sólo el eco de las enseñanzas de la sacerdotisa, que aquel ofrece -en la forma de un relato dialogado- como algo de lo que él mismo no es creador, sino sólo transmisor. Paradójicamente, el recurso a Diótima es una suerte de referencia a la interioridad del propio Sócrates platónico, una manera de intensificar la dialéctica, de expandirla y enriquecerla. Más de una indicación sugiere que el personaje de Diótima resulta de una especie de complicación del simbolismo platónico de Sócrates. A través suyo, en efecto, cobra vida y presencia dramática; irónicamente, es ella y no Sócrates, quien practica la dialéctica. Diótima domina el arte de preguntar y responder, y está singularmente bien versada

en las técnicas de la refutación argumental. Así, al menos en parte, en Diótima se reflejan ciertos rasgos característicos del filósofo, por lo que ella es un digno alter ego, análogo al amigo que Sócrates invoca en el Hippias mayor, el cual hace de Sócrates la víctima de sus refutaciones, y que resulta, a fin de cuentas, no ser sino él mismo. Sócrates se delata cuando pone en boca de Diótima una referencia al discurso de Aristófanes (205d), sugiriendo una especie de desdoblamiento interno, en virtud del cual Sócrates es y no es Diótima. La diferencia más apreciable entre el Symposio y el Hippias mayor es que Diótima rebasa exhuberantemente la docta ignorancia y la dialéctica aporética, y está considerablemente bien provista de teorías (que son, por supuesto, plutónicas), diseñadas para superar las aporías que ella misma formula en torno al tema de Eros.⁸¹

De este modo, la sabiduría erótica, única posesión que el Sócrates del Symposio admite tener (cf. 177d-e) es transferida a Diótima, de quien aquel la aprendió mediante el ejercicio conjunto de la dialéctica, única forma de curar el mal de la ignorancia, que consiste en creerse sabio sin serlo (205a). Las conclusiones negativas admitidas por Agatón se transforman en las tesis de Sócrates ante Diótima, de manera que el refutador se torna refutado, para ser conducido por ella, a través de las cosas eróticas, hasta su última razón de ser. El paso siguiente a la conciencia aporética acerca de Eros, que sólo logra captar su no-ser, su negatividad, es el enfrentamiento general del problema de su ser propio. La respuesta de Diótima

puede concentrarse en los siguientes puntos: (1) Retomando la admisión de Agatón (Eros no es bueno ni bello), Diótima convierte lo negativo en positivo, acentuando más aún la negatividad: el ser propio de Eros consiste en su relatividad, en su insuficiencia, pues lo que Eros es, es el deseo y la aspiración de algo distinto de sí; (2) Esta misma relatividad es conceptuada como carácter intermedio o intermediario entre extremos opuestos: Eros no es bueno ni bello, pero tampoco malo y feo; no es lo uno ni lo otro, sino "algo intermedio" [τι μεταξύ], como la opinión correcta respecto del saber y la ignorancia.⁸² La misma idea se expresa al presentar a Eros, no como un dios, sino como un "demonio" [δαίμων]: un mediador entre Dioses y hombres, un puente entre la fugacidad y la eternidad. Su función es la cohesión e integración universales: es aquello que "une al todo consigo mismo".⁸³

Así, la relatividad que es esencial a Eros, su condición demoniaca, enfoca la dualidad ontológica (de alcance universal) como unidad orgánica: Eros no es una "cosa" más, algo mortal, pero tampoco una Idea, o una divinidad, sino el nexo existente entre lo absoluto y lo relativo. Visto desde la perspectiva ontológica, Eros es el concepto que subraya la comunidad entre las dos formas de ser, la unidad de lo diverso. Lo que Platón llama Eros en el Symposio es un principio dinámico en el ser, por el cual el ser logra su propia permanencia: Eros es una fuerza ontológica y dialéctica.

Aunque la universalidad irrestricta de Eros se afirma expresamente, el logos de Diótima-Sócrates no discurre extensamente acerca del amor como fuerza imperante en todo lo real,

sino que se aboca especial y preferentemente al hombre. En este punto conviene insistir, puesto que es la preocupación persistente por el ser de lo humano lo que forma el vínculo de continuidad entre las fases temprana y madura del pensamiento platónico, y más específicamente, de su experiencia de la dialéctica. La dialéctica socrática en la fase temprana consistía primordialmente en la unión intersubjetiva del yo y el tú. La dialéctica madura de Platón implica además la unión del yo y el tú en conjunto con el ser objetivo, expresado en el concepto de Eidos o Idea. El proceso por el que se forma la dialéctica expresa de Platón es una expansión de la idea de la filosofía como reflexión ética acerca del sentido de la vida humana, hacia una idea de la filosofía como reflexión metafísica acerca del sentido de la existencia toda. La expansión no es un movimiento lineal, sino un crecimiento orgánico, que retiene en sus formulaciones teóricas más acabadas, más originales y propias, la significación originaria de las inquietudes vitales. Así, el caudal de las preguntas socráticas se ensancha en un sistema de respuestas teoréticas. Symposio y Fedón coinciden en la tesis de la existencia de las Ideas, como postulación de grados o niveles en el ser. Lo específico del primero es el examen de Eros, mientras el segundo se ocupa de la muerte para acceder a la tesis de la inmortalidad del alma. Las teorías platónicas del amor y la inmortalidad del alma refieren inequívocamente a la teoría de las Ideas, pero no del mismo modo: mientras que la inmortalidad del Fedón insiste en la separación y la trascendencia, tanto del alma como

de las Ideas, el amor del Symposio apunta a una sistematización de ambas en la inmanencia. Lo propio de la teoría del Eros es, en este contexto, el énfasis que pone en la caracterización del ser que no es Idea, es decir, el ser mortal, del que el hombre es instancia privilegiada. Se diría que Eros mismo es el símbolo con que se expresa la "esencia" de lo relativo: su movimiento incesante, orientado a la eternidad inmóvil. El Eidos es inseparable del Eros en cuanto constituye su fin [τέλος, 210e, 211b] natural. A la vez, es innegable que el amor concierne primariamente a lo fenoménico, en cuanto es la expresión de la insuficiencia ontológica que lo define, y que la misma plenitud ontológica del Eidos imposibilita que sea capaz de amar.

Así, en el concepto de Eros, visto como categoría ontológica, se expresa el ser participante en su relación con el ser perfecto, el ser-en-sí. Es cierto que las palabras cruciales de Diótima con las que se describe la visión "súbita" de "una belleza de naturaleza maravillosa"⁸⁴ son consistentes con y complementarias de los pasajes clásicos en Fedón, República y Fedro relativos a la conceptualización de las Ideas.⁸⁵ Lo Bello en sí posee como atributo principal la existencia eterna, excluyente de todo cambio; no le corresponde el existir en otro, enajenado de sí mismo, sino el ser en sí y por sí mismo, siempre idéntico y uniforme.⁸⁶ El suyo es un ser absoluto, unívocamente puro, sin mezcla ninguna de no-ser [cf. 211e: la Idea de lo bello es εἰλικρινές, καθάρων, ἄμικτον]. Numerosos comentaristas y estudiosos del platonismo han señalado aquí la presencia

de la idea de la dialéctica como ascenso gradual, como la elevación del alma desde el ámbito sensible hasta el pináculo mismo del lugar pensable o inteligible (la Idea del Bien), comparando principalmente con las alegorías de la línea y la caverna (en República VI-VII). Tal conexión está, a nuestro parecer, sólidamente fundada. Pero en el lenguaje de Diótima creemos percibir también una conexión distinta entre la dialéctica y la ontología de la madurez de Platón, que nos parece iluminar retrospectivamente el sentido de los diálogos tempranos.

En efecto, mucho antes de recaer en la revelación final de los misterios eróticos (en la cual se establece la prioridad absoluta de la Idea de lo Bello), en el pasaje correspondiente a los llamados "misterios menores", Diótima procede a esclarecer la cuestión de cuáles son los ἔργα, las obras o efectos derivados de la naturaleza ambivalente de Eros, ilustrada elocuentemente en el mito de su origen. El gran demonio que es Eros ejerce su poder universalmente, de modo que "todos [los hombres] aman siempre las mismas cosas"⁸⁷ todos somos amantes y amamos siempre lo mismo: las cosas buenas, en cuya posesión consiste la felicidad [εὐδαιμονία].⁸⁸ Eros radica, pues, en el deseo de posesión eterna de lo bueno y bello. El énfasis está puesto aquí, manifiestamente, en el deseo mismo, en el contenido positivo del afán, y no ya solamente en la carencia y la negatividad ontológica que también implica. El pasaje contrasta con la concepción de la inmortalidad del Fedón, que la reserva exclusivamente para el alma, y la niega al cuerpo.

Según Diótima, Eros mismo es la realización de la inmortalidad para el hombre entero, como unidad psico-somática:

"Todos los hombres, Sócrates, están preñados, ya sea según el cuerpo, ya sea según el alma, y cuando llega a cierta época, nuestra naturaleza desea dar a luz"⁸⁹

La clave dialéctica está en la propia noción de la génesis, en la productividad del ser erótico; la cual se presenta como una forma de autotrascendencia, que revela una cierta inmortalidad inmanente en el ser mortal:

"La unión de varón y mujer es procreación, y en este acto hay algo divino, y en el ser vivo que es mortal existe algo inmortal, la fecundidad y la generación"⁹⁰

Eros anima en el ser cambiante el afán de ser inmortal. Pero esta inmortalidad no es, para el cuerpo ni para el alma, un acceso a la trascendencia, al más allá, sino una manifestación del ser trascendente en la inmanencia: la génesis, que es creación, (y que entraña, por eso, un tránsito del no-ser hacia el ser [205b]), es el medio por el cual el ente mortal puede devenir eterno e inmortal.⁹¹

La inmortalidad como rasgo inmanente en el devenir y en todo lo corpóreo expresa una concepción ontológica que nos parece genuinamente dialéctica, y cercana a la idea heraclítea de la permanencia del cambio en el cambio mismo:

"La naturaleza mortal busca, según su capacidad, existir por siempre y ser inmortal. El único modo en que puede lograrlo es engendrar, y así deja siempre un ser nuevo tras el ser antiguo..."⁹²

En estas palabras, Eros ha quedado implícitamente asociado con

"la naturaleza mortal" [ἡ θνητὴ φύσις]. El ser cambiante y mortal es el ser erótico: el amor es el movimiento del ser. El devenir aparece así como una eternidad dinámica, o un dinamismo eterno. La eternidad misma admite y consiste radicalmente en la tensión entre lo que cambia y lo que es. Por contraste con "lo que es en sí, por sí y a través de sí mismo siempre uniforme",⁹³ el ser cambiante y multiforme, del que forma parte el hombre,⁹⁴ sería un ser "que deviene siempre nuevo".

Este enfoque ontológico de la inmortalidad como propiedad intrínseca en el cambio del ser aparente, el ser que deviene siempre, y precisamente en tanto que deviene, no es usualmente tomado en cuenta por las interpretaciones de la metafísica platónica de las Ideas como doctrina dualista. En este punto preciso, se hace patente la virtud dialéctica de la teoría del Eros, en la medida en que implica la tesis de la unidad racional y dinámica de esos opuestos que son el ser y el devenir. El reconocimiento de la eternidad del cambio se complementa con la postulación de la eternidad inmutable del ser-en-sí. A la inmutabilidad aspira, sin lograrlo nunca del todo, el ser erótico y dinámico: la existencia entera, vista como devenir, es una eterna renovación de la mismidad del ser. Temporalidad y eternidad forman un todo continuo, penetrado en todas sus partes por la inmortalidad. Esta inmortalidad de que habla Diótima es claramente susceptible de grados, que van, de la continuidad de la existencia corporal de cada individuo, la generación física de nuevos seres vivos, hasta la fecundidad de la ψυχή, por la que nacen, a la vista y en la cercanía de la belleza, la φρόνησις y la ἀρετή (209a), que son hijos "más bellos y más inmortales"⁹⁵

que los que pueden engendrarse según el cuerpo.

El lenguaje de todo este pasaje gira en torno de la metáfora de la génesis, en el doble sentido del devenir (como opuesto al ser) y de la procreación o gestación como modo de persistencia de lo fugaz. La dialéctica que contiene el relato socrático no está, pues, restringida a la ascención gradual del alma hacia lo Bello en sí, siguiendo todos los grados en orden progresivo, sin omitir ninguno. Está también presente, de modo decisivo, en la manera de entender la estructura ontológica del ser cambiante en general, y del ser del hombre, como unidad compleja de alma y cuerpo, en particular. La idea del ser erótico puede aplicarse en su dimensión más amplia, como una ontología del ser relativo, participante, contingente. Pero también puede referirse específicamente a la existencia humana, y así se percibe en ella una ontología de la praxis, que se centra en la noción de la auto-creación como modo específico de ser del hombre, el cual alcanza su expresión más plena en esa forma de la acción, que es también una forma del amor: la filo-sofía.

96

Por eso es significativa la confesión de Sócrates de que no posee más ciencia que la del amor. En cierto sentido, la idea no es sino una reformulación de la posesión que admitía ya el Sócrates de la Apología, de una "sabiduría humana". La teoría del Eros en el Symposio, entendida como teoría ontológica, ilumina entonces la fuente generadora de lo que Platón llamó en la República y el Sofista "la ciencia dialéctica": la conciencia socrática de la naturaleza dialéctica del hombre mismo.

NOTAS Y REFERENCIAS

NOTAS Y REFERENCIAS AL CAPITULO PRIMERO

1. Este último sentido es quizá el que se invoca más frecuentemente -dentro y fuera de la filosofía- cuando se habla de dialéctica, si bien la unidad o síntesis de opuestos es, con igual frecuencia, una noción muy imprecisa. Cuando decimos que las principales teorías platónicas "se proponen una síntesis de determinaciones opuestas", nos damos cuenta que esta afirmación no resulta por sí misma muy esclarecedora. Además de los problemas derivados de la ambigüedad del propio concepto de dialéctica, la vaguedad se debe a las dificultades inherentes a la interpretación de la filosofía de Platón, las cuales son muy numerosas, de diversa índole y distinta importancia. Sobre algunas de estas cuestiones, ofrecemos una aproximación en el capítulo final de esta investigación. De momento, y a título de ejemplos o ilustraciones de lo que hemos dicho, pueden recordarse algunas teorías platónicas prominentes, representativas de su carácter dialéctico (en el sentido (b)). En la fase temprana del filosofar platónico (el período llamado "socrático"), destaca la idea de la ἀρετή, o excelencia, que es concebida como un todo complejo y orgánico, cuyas partes no son mutuamente reductibles y a la vez resultan imposibles de separar; también resalta en esta fase la conceptualización de la filosofía como praxis ética, que es en sí misma una integración de saber e ignorancia, por la cual el agente establece una correspondencia entre lo que es bueno en sí (implícitamente dotado de una existencia independiente de la praxis misma) y su propio beneficio vital, vinculando así esencialmente el autoconocimiento o la autoconciencia con el saber acerca de lo que es otro respecto del sujeto o agente moral. En la madurez, exhiben una virtud dialéctica las doctrinas acerca de las Ideas (la cual busca distinguir

y -quizá sin conseguirlo- también comunicar a éstas con las "cosas" (los objetos sensibles), acerca de la naturaleza del alma (implícitamente conceptualizada como simple en Fedón y quizá también en Symposio, expresamente concebida como constituida por tres partes en República y Fedro), acerca de Eros como rasgo fundamental del ser del hombre, revelador de su insuficiencia constitutiva a través del reconocimiento de su natural aspiración a poseer el ser perfecto (Symposio, Fedro). En la fase tardía, destaca sobre todo la concepción del dinamismo interno de los "grandes géneros del ser", que conlleva la reivindicación teórica del no-ser y del error (Sofista).

2. Vico, Giambattista, Principi di Scienza Nuova, Edizione II, Libro Primo: Dello Stabilimento de' Principj, "Degli Elementi", XIV: "Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise; le quali sempre che sono tali, indi tali e non altre nascon le cose."

A este respecto, cf. Mondolfo, R., Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía (Buenos Aires, Eudeba, 4a. edición, 1969), cap. I.

3. En sus manifestaciones expresadas en los escritos de Platón, la dialéctica -en cuanto concepto técnico-, además de ser multívoca, es variable respecto de su cumplimiento o eficacia teórica; las doctrinas acerca de las Ideas y del Eros, por ejemplo, que están estrechamente relacionadas y pertenecen a un mismo período, no poseen igual virtud dialéctica. Por otra parte, la dialéctica como designación propia de la excelencia dialógica (sentido (a)) está presente, según creemos, de modo implícito, en todos los escritos platónicos anteriores al Menón y, por ende, previos a los diálo-

gos clásicos de la madurez (Fedón, Symposio, República y Fedro). Puede hablarse, además, de una dialéctica relativa a la composición de cada uno de los diálogos (cuyos ingredientes dramáticos y filosóficos son muy diversos), e incluso de una posible relación dialéctica -oposición y armonía- entre los diferentes momentos en el desarrollo de la filosofía platónica en general.

4. La afirmación de que los diálogos tempranos son "buenos ejemplos" del método platónico de la dialéctica requiere varias aclaraciones. En primer término, es necesario precisar que con la expresión "diálogos tempranos" aludimos en general a los compuestos por Platón antes de escribir el Fedón y el Symposio. Así, incluimos todos los siguientes (sin pretender ninguna exactitud acerca de su orden cronológico interno): Lysis, Cármides, Laques, Eutifrón, Hippias I y II, República I, Alcibiades, Ión, Critón, Apología, Protagoras, Gorgias y Menón. Al sostener que estas obras muestran lo que Platón llama *διαλεκτική μέθοδος* posteriormente, sin darle ahí aún ese nombre, no pretendemos descubrir anacrónicamente en ellos una aplicación literal de los pasajes ciertamente posteriores en los que Platón define o describe expresamente la dialéctica. Lo que queremos decir es que esos diálogos tempranos son todos constitutivamente metódicos, a la vez que dialécticos. Es decir, que el método dialéctico está patente en ellos, de modo inmediato, dándole forma a la estructura íntima de todos y cada uno, y se ofrece ya entero, aunque de modo distinto respecto de los diálogos tardíos (es decir, del Fedón y el Symposio en adelante). La tesis que proponemos es, así, que la dialéctica platónica es uno de los rasgos o elementos innatos de su filosofía. A nuestro juicio, la novedad que introducen los diálogos 'socráticos' más tar

díos, como Menón, no es la dialéctica misma, ni el carácter metódico de las conversaciones, sino el propósito que puede llamarse literalmente método-lógico: el afán de dar una razón explícita de la naturaleza del método filosófico, la necesidad platónica de transformar lo que era su modo espontáneo de filosofar en objeto declarado de teoría. Dicho de otra manera: la primera dialéctica de Platón tiene un carácter eminentemente implícito (y es éste el que la distingue de la segunda, que es la expresa): es el propio discurrir metódico del diálogo, más que un discurso sobre el método.

El propósito principal de esta investigación, así, es intentar precisar la naturaleza de esa dialéctica originaria, partiendo de la convicción de que la concepción platónica de la dialéctica nació como el producto de una reflexión acerca del método empleado por largo tiempo. Aunque nuestro enfoque presupone una evidencia básica (la existencia de una dialéctica implícita), no parece claro de inmediato en qué sentido(s) y hasta qué grado el diálogo socrático, practicado desde el principio, es un antecedente y un elemento constitutivo del concepto platónico explícito de la dialéctica.

5. Respecto de esta idea, de un contraste entre el carácter metódico (que es, desde nuestro punto de vista, un rasgo innato y permanente de los diálogos platónicos) y un carácter método-lógico (que interpretamos, en principio, como característica adquirida, relativamente tardía), véanse, entre otras, las afirmaciones de V. Goldschmidt (Les dialogues de Platon. Méthode et Structure Dialectique, Paris, P.U.F., 1947, Prefacio, p. viii): "... il paraît légitime d'expliquer les textes qui enseignent la méthode par ceux

qui la pratiquent et d'englober [...] la méthode et la structure des Dialogues dans une seule et même étude."; y de R. Robinson (Plato's Earlier Dialectic, Oxford, Clarendon Press, 2nd ed., 1953, ch. VI, p. 61): "... makes us aware of a third important difference between the early and the middle periods, namely, that the early gives prominence to method but not to methodology, while the middle gives prominence to methodology but not to method."

6. Sostenemos implícitamente la tesis de la continuidad esencial de la filosofía platónica, aunque no pretendemos abordar frontalmente este problema capital, íntimamente ligado con la cuestión de la sistematicidad de cada uno de sus diálogos, y de todos, con siderados en su evolución. Creemos que si conseguimos mostrar la presencia y esbozar el sentido de la dialéctica en la primera fase de la creación platónica, estimularemos el reconocimiento de la dialéctica como uno de sus elementos fundamentales, que resulta imprescindible para la interpretación de cada uno de sus diálogos, y para la comprensión fiel de su relación compleja.

7. Alcibiades, 129e¹⁰: Τί ποτ' οὐν ὁ ἄνθρωπος; La pregunta de Sócrates presupone el establecimiento de la diferencia entre el hombre y el cuerpo que le pertenece, el cual es concebido como un instrumento o un medio del cual se sirve el hombre mismo. Cf. ibidem, 129d-e.

8. Ibidem, 130c³: ...μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν. [Literalmente: "(Hay que) concluir que el hombre no es sino el alma"]. Esta afirmación se presenta como la conclusión formal de un argumento: el alma es lo que se sirve del cuerpo (129e-130a), pero aquello que se sirve del cuerpo es justamente el hombre, no el cuerpo solo (130b), ni la combinación de ψυχὴ y σῶμα.

9. Γνωθί σαυτόν, citado en Cármides, 164e⁷. La sentencia fue atribuida a uno de los Siete Sabios, Xilón de Lacedemonia, según consta en Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, I, 10, Y, 1. Está implícita en la caracterización de la idea socrática de la filosofía como mandato del dios délfico en Apología, 20e y ss. También aluden a ella el Alcibiades, 124b, y Fedro, 229e.
10. Cf. Apología, 20d⁵-e². El contraste se establece entre una cierta ἀνθρωπίνη σοφία (20d⁷) y una κατ'ἀνθρώπον σοφία (20e¹). Es sintomático de la autonomía de la ética socrática que el mandato del "Dios que está en Delfos" (20e⁶) sea justamente la búsqueda de un saber acerca del propio ser.
11. Ibidem, 28e⁵: ...φιλοσοφούντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους...
12. Ibidem, 23a⁶⁻⁷: ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν κατ' οὐδενός.
13. Ibidem, 38a⁵: ... ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ...
14. Ibidem, 38a² y ss. Textualmente, Sócrates declara que "el máximo bien para el hombre" (μέγιστον ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ) consiste en "engendrar todos los días argumentos acerca de la virtud y acerca de los otros [temas] sobre los que me escucháis dialogar, cuando me examino a mí mismo y a los demás" (...ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγόμενου καὶ ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος... [a³⁻⁵]).
15. Eutidemo, 275a⁶: ...χρὴ φιλοσοφεῖν καὶ ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι: "es necesario filosofar y ocuparse de la virtud".
16. Cf. Symposio, 207d⁸: ...νέος ἀεὶ γινόμενος...; Platón refiere esta renovación constante a la naturaleza mortal (ἡ θνητὴ φύσις, 207d¹) en general, y a cada ser vivo (...ἐκάστον τῶν ζώων, 207d⁴)

en particular; además, lo refiere al hombre, en cuanto que ser con cuerpo, pero lo hace extensivo también a su esencial naturaleza psíquica; cf. 207e-208b. Véase también Nicol, E., La primera teoría de la praxis (México, UNAM, Cuad. del Instituto de Investigaciones Filológicas #1, 1978) 5, p.55. La fraseología de este pasaje del Symposio recuerda al devenir heracliteano, y particularmente el fragmento B6: "El sol es nuevo cada día" (ὁ ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν).

17. La doble raíz está constituida por las palabras διά y λόγος, en cuya conjunción creemos descubrir dos elementos definitorios de lo que entendemos por dialéctica: la conjunción armónica y dinámica de la racionalidad y la contraposición. El punto que nos interesa realzar es que la idea de una racionalidad dialéctica se puede concentrar en el propio concepto de λόγος, no por azar la categoría central en la filosofía de Heraclito. Ahora bien, dejando de lado la preposición διά, que intensifica el carácter dinámico del sustantivo, hay que indicar que la raíz etimológica específica de διαλεκτική no es propiamente λόγος, sino λέξις, que quiere decir el habla o la dicción, y significa también 'estilo', 'frase' y 'palabra', entre otras posibles acepciones. Ambos términos derivan de λέγειν, en sus acepciones de 'decir', 'hablar', 'referir oralmente', etcétera. De este mismo verbo surge διαλέγομαι ('dialogar', 'conversar', 'discutir', etc.) cuya forma infinitiva, διαλέγεσθαι, emplea Platón sustantivándola (τό διαλέγεσθαι, literalmente, 'el dialogar'), con un sentido equivalente a διαλεκτική. En todo caso, los significados de λόγος y λέξις no se repudian, sino que son complementarios, y a veces coincidentes.

18. Menón, 75c8-d7 (para el texto griego, véase la nota 19). La afirmación es, por supuesto, conjetural, y su verificación o su rechazo definitivos dependerían de un conocimiento de la cronología de los diálogos platónicos que nadie pretende poseer. Por nuestra parte, consideramos el Menón como un diálogo tardío entre los tempranos, anterior a Fedón y Symposio, pero próximo a ellos. Dos instancias que conviene tener en cuenta, pero envueltas en la oscuridad, por lo que refiere a la cronología, son Cra-tilo 390c11, d6, 398d7, y Eutidemo, 290c5.

19. Menón, 75c8-d7: [Habla Sócrates]καὶ εἰ μὲν γε τῶν σοφῶν τις εἴη καὶ ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν ὁ ἐρόμενος, εἶποιμ' ἂν αὐτῷ ὅτι, ἐμοὶ μὲν εἴρεται· εἰ δὲ μὴ ὀρθῶς λέγω, σὸν ἔργον λαμβάνειν λόγον καὶ ἐλέγχειν. εἰ δὲ ὡς περ ἐγὼ τε καὶ σὺ νυνὶ φίλοι ὄντες βούλοιντο ἀλλήλοις διαλέγεσθαι, δεῖ δὴ πραότερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι. Ἔστι δὲ ἴσως τὸ διαλεκτικώτερον μὴ μόνον ἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογή εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος.

20. Cf. Protágoras, 335a4: ἀγῶνα λόγων.

21. Cf. República V, 454a. El criterio para distinguir la auténtica filosofía de la que sólo lo es en apariencia radica en el reconocimiento de que sólo la primera practica efectivamente el precepto de οὐκ ἐρίζειν, ἀλλὰ διαλέγεσθαι. Cf. Protágoras 337a7-b3, donde Pródico establece una distinción análoga, y atribuye a la dialéctica, como práctica amistosa del diálogo, la característica de la εὐνοία, la benevolencia y buen entendimiento. Vid. supra, p. 29, la referencia adicional al Gorgias 487a, que enumera tres condiciones de la dialéctica -cuya tarea esencial es determinar el bien y el mal en el alma-: ἐπιστήμη, εὐνοία y παρρησία.

22. Carta VII, 342e: τελέως.

23. Protágoras, 348c6-d5: ἦν Πρωταγόρα, μὴ οἴου διαλέγεσθαι μέσοι ἄλλο τι βουλόμενον ἢ ἃ αὐτὸς ἀπορώ ἐκάστοτε, ταῦτα διασκέψασθαι. Ἡγοῦμαι γὰρ πάνυ λέγειν τι τὸν Ὅμηρον τό

σύν τε δού'έρχομένω, καὶ τε πρὸ ὃ τοῦ ἐνόησεν.

Εὐπορώτεροι γὰρ πως ἅπαντές ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι πρὸς ἅπαν ἔργον καὶ λόγον καὶ διανόημα· μόνος δ'εἶπερ τε νοήσι, αὐτικὰ περιῶν ζητεῖ ὅτι ἐπιδείξεται καὶ μεθ' ὅτου βεβαιώσηται, ἕως ἂν ἐντύχη.

25. Cf. Fedón, 99e5-6: σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.

24. Cf. Fedón, 101d.

26. Ibidem, 100b5: ...ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ'αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἄλλα πάντα... ["..suponiendo que existe algo bello en sí y por sí mismo, y algo bueno, y algo grande y todo lo demás..."].

27. Cf. República VI, 509d-511e.

28. Ibidem, 505a2: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα [literalmente: "el estudio supremo es (de) la Idea del bien"; es decir, que tal Idea es el objeto de la ciencia máxima.

29. Ibidem, 511b3-4: οὗ (≡ τοῦ νοητοῦ) αὐτὸς ὁ λόγος ἀπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει. ["aquello que la razón misma alcanza por medio del poder de la dialéctica"]. Se trata, en el contexto, de lo pensable por excelencia, es decir, las Ideas como ἀρχαί, o principios de las demás existencias.

30. Ibidem, 511b7: ...ἐπὶ τὴν τοῦ πάντος ἀρχὴν ἰών... ;se trata de una clara alusión a la meta última, la Idea del bien, descrita en ese contexto como principio anhipotético. Vid. 510b, 511b.

31. Ibidem, 533a8: ...ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμις μόνη ἂν φήνειεν... "el poder dialéctico es el único que puede revelar" el Eidos, que

yace en lo alto de la pirámide ontológica. La dialéctica (τὸ διαλέγεσθαι, 532a3, a7) es el proceder διὰ τοῦ λόγου (a8), "por medio de la razón", ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον (a9), "hacia aquello que cada cosa es en sí". La caracterización de la dialéctica como δύναμις, poder, potencia, o facultad del λόγος conduce a la definición genérica del conocimiento máximo, la ἐπιστήμη, como método sistemático de racionalización de la estructura de lo real en sí mismo.

32. Ibidem, 533c7: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιρούσα ἐπ' αὐτὴν ἀρχήν...

33. Ibidem, 527d8: ὄργανόν τις ψυχῆς.

34. Ibidem, 519b3: τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν . Cf. 533d1: τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα.

35. Ibidem, 527e3: ἀλήθεια ὁράται.

36. Ibidem, 519d1: τὴν ἀνάβασιν . Cf. 521c1: τοῦ ὄντος οὐσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι ["elevar (sc. al alma) hasta el ser real, eso es lo que llamaremos la verdadera filosofía"].

37. Ibidem, 520d8: τῷ καθαρῷ.

38. Ibidem, 529b7: τὸ ὄν τε καὶ τὸ ἀόρατον . Cf. 521d1: τί ἂν οὖν εἴη μάθημα ψυχῆς ὁκλὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν; ["¿cuál puede ser la ciencia que lleve al alma de lo que deviene hacia lo que es?"]. Cf. 525c5: ... αὐτῆς τῆς ψυχῆς ῥαστώνης μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειαν τε καὶ οὐσίαν ["facilitar al alma misma el tránsito del devenir a la verdad y la realidad esencial"].

39. Ibidem, 532b4: οὐ διαλεκτικὴν ταυτὴν τὴν πορείαν καλεῖς;

40. Ibidem, 533b8: ... ὄνειρώττουσι ... περὶ τὸ ὄν...

41. Ibidem, 534e2: θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν.

42. Ibidem, 537c1-3, donde la dialéctica es descrita como σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως:

"visión de conjunto de la afinidad recíproca entre las ciencias, y la naturaleza del ser". Ahí mismo (c7) aparece la definición: συνοπτικὸς διαλεκτικός. A nuestro juicio, el carácter sinóptico de la dialéctica corresponde a la universalidad de la filosofía en cuanto ontología, cuyo objeto de deseo es "el ser y la verdad" [República VI, 501d1: ... τοῦ ὄντος τε καὶ ἀλήθειας ἐραστὰς εἶναι τοῦ φιλοσόφου ...]. Sobre este punto, cf. Fedro, 266b3-c1, y en especial, la caracterización de los dialécticos como aquellos que son capaces de "ver hacia la unidad natural de lo múltiple" (εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὄραν). La traducción ofrecida del pasaje 537c de la República deja intencionalmente sin precisar (fiel a la ambivalencia del texto griego original) si la relación de afinidad entre las ciencias (τὰ μαθήματα) puede extenderse a una relación de afinidad entre el propio saber sinóptico y "la naturaleza del ser". Por nuestra parte, entendemos el carácter sinóptico de la dialéctica como radicalidad metafísica, es decir, como la necesidad de considerar conjunta o paralelamente los temas fundamentales del ser y el conocer. Así, sin comprometer el claro sentido epistemológico de esta caracterización de la dialéctica, puede afirmarse que presenta también un sentido ontológico: la "visión de conjunto" mira hacia el ser como un todo, hacia la unidad de la multiplicidad sensible en la Forma o Idea única, y esta unificación de lo diverso puede aplicarse por igual a la diversidad epistemológica que a la ontológica.

43. Sofista, 253e4: ἐπιστήμης... τῆς μεγίστης.

44. Ibidem, 253d2: τῆς διαλεκτικῆς ἐπιστήμης.

45. Cratilo, 390c10-11: τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν ; Esta caracterización de la dialéctica parece cercana, a primera vista, a la dialéctica en República VII, 534c (ver nota 41).

46. República VII, 534b3: ... διαλεκτικόν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστων λαμβάνοντα τῆς οὐσίας ;

47. Acerca de esta cuestión, del nexo inmediato entre la dialéctica platónica y el dar razón (λόγον δίδοναι), cf. por ejemplo República VII, 531e, donde los dialécticos son definidos como "los que son capaces de dar y recibir la razón" (οἱ... δύναντο ὄντες δοῦναι καὶ ἀποδέξασθαι λόγον ...) y el pasaje 534b, citado en la nota 46, donde se añade que solamente el dialéctico, por ser capaz de aprehender la οὐσία, "posee entendimiento sobre esto" (νοῦν περὶ τοῦτο... ἔχειν) en la medida precisa en que es capaz de "dar razón a sí mismo y a los demás" (... λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ δίδοναι). La conexión entre dialéctica y dar razón, que está enterañada de modo evidente en el método dialógico, aparece ya en los diálogos tempranos, como Laques, 187c-d, y en Protágoras, 334c-338b (en este último, cf. especialmente 336b9 y ss. Vid. también Menón, 81a y Fedón, 78c).

48. Cf. por ejemplo República VII, 533c7: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος y Fedro, 276e5: τῆ διαλεκτικῆ τέχνη.

49. Cf. Fedro, 265c9: δυοῖν εἰδοῖν, donde εἶδος significa "modo" o "especie". Sobre la συναγωγή y la διαίρεσις, cf. ibidem, 266b3-4.

50. Según la expresión de República VI, 510b6-7: τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον .

NOTAS Y REFERENCIAS AL CAPITULO SEGUNDO

1. Fedro, 266b5: ... εἰς ἓν ἐπὶ πολλὰ πεφυκὸς ὄραν ...
2. VIII, 57 [= Aristóteles, frag. 65 (Rose)]: "Aristóteles dice en el Sofista, que Empédocles inventó la retórica, y Zenón la dialéctica" [Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικὴν.]. Cf. idem, IX, 25. A es te respecto, sin embargo, parece a primera vista contradictorio el pasaje 987b31-33 de la Metafísica, A, que aparentemente atribuye a Platón (contrastándolo con los Pitagóricos) la invención de la dialéctica: ...καὶ ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγή διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν (οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετείχον): "y la introducción de las Ideas se produjo por causa del examen dialéctico (pues los anteriores [a Platón] no participaban de la dialéctica)".
3. Notablemente en el Sofista 253b-e, aunque el cometido ontológico de la dialéctica platónica se manifiesta, según nuestra tesis, en los diálogos intermedios o de la madurez, y también en los diálogos "socráticos" tempranos. Vid. supra, cap. I, §3.
4. Esta es la fórmula aristotélica original para lo que después se llamó "metafísica". Cf. Aristóteles, Metafísica, VI (E), 1026a 19: ... ἡ πρώτη φιλοσοφία...; ibidem, a30: εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη ... ["pero si hay alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior y Filosofía Primera, y universal precisamente por ser primera..."] (trad. García Yebra); ibid. XI (K), 1061b20: ... τὰς ... ἀρχὰς ... θεωρῆσαι τῆς πρώτης φιλοσοφίας... ["...el considerar los principios (sc. de los matemáticos) parece corresponder a la Filosofía primera"] (trad. García Yebra). Cf. ibid. I, 981b29; IV, 1004a4-5 y 9-10, VI, 1026 a 16.

5. Puede decirse que, en rigor, Aristóteles distingue la filosofía, tanto de la sofística, como de la dialéctica. Cf., por ejemplo, Metafísica IV (Γ), 1004b15-28:

"...el ser en tanto que ser [τῷ ὄντι ἢ ὄν] tiene ciertas propiedades peculiares [τινὰ ἴδια], y acerca de éstas el filósofo investiga la verdad [ἐπισκέψασθαι τὸ ἀληθές]. Y una indicación de esto es que los dialécticos y los sofistas asumen en apariencia la misma forma que el filósofo [οἱ... διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ... ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ]; pues la sofística es sabiduría sólo aparente [φαίνομένη μόνον σοφία ἐστὶ], y los dialécticos discurren acerca de todas las cosas [διαλέγονται ... περὶ πάντων], y el ser es común a todas [κοινὸν ... πᾶσι τὸ ὄν ἐστὶ]; es evidente, sin embargo, que discurren acerca de éstas porque corresponden a la filosofía. Pues la sofística y la dialéctica se ocupan de la misma clase de cosas [περὶ ... τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ] que la filosofía, pero ésta difiere de la una por la modalidad de su capacidad [τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως], de la otra por su propósito vital [τοῦ βίου τῆ προσαίρεσι]. La dialéctica es tentativa respecto de aquello que la filosofía es cognoscitiva [ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστικὴ], y la sofística parece ser filosofía, pero no lo es [ἡ δὲ σοφιστικὴ φαينوμένη, οὕσα δ' οὐ]".

6. En este sentido, Aristóteles concibe la dialéctica como una forma peculiar del silogismo: ὁ διαλεκτικὸς συλλογισμὸς (Tópicos, I, 100a22-23). Así entendida, la dialéctica es netamente distin-

ta de la demostración [ἀπόδειξις] por causa del tipo de sus premisas. Las premisas propiamente dialécticas no son necesariamente verdaderas, sino meramente aceptadas como plausibles por los interlocutores (es decir, que su 'verdad' es meramente convencional). A diferencia del razonamiento auténticamente demostrativo, "el silogismo dialéctico es un razonamiento deductivo a partir de [premisas] opinables" [διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος: ibid., 29-30], ya sean estas premisas opinables el parecer de todos, de muchos, o de los sabios (cf. ibid., 100b 21-22). Sobre el tema de la concepción aristotélica de la dialéctica, vid. Viano, C.A., "La dialéctica en Aristóteles", en Abbagnano et. al., La evolución de la dialéctica (Barcelona, Ed. Martínez Roca, trad. Fco. Moll Camps, 1971), cap. III, pp. 48-75.

7. Cf. Fedón, 96a8-9: ... εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστιν.

8. Cf. por ejemplo, los testimonios del léxico Suda [DK12A2] y de Temistio [DK12A7].

9. Aristóteles, Metafísica I (A), 983a30-31: τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον.

10. Ibidem, 983b6-22:

τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφούντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων. ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταίου, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχείου καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύ-

σεως ἀεὶ σωζομένης [...] ἀεὶ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς ἐξ ᾧ γίνεται τᾶλλα σωζομένης ἐκείνης. τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφῆνατο εἶναι)...

11. Ibidem, 983b7-8: ... τὰς ... μόνας ... ἀρχὰς ... πάντων.

12. Ibidem: ... ἐν ὕλης εἶδει.

13. La tesis de que Anaximandro introdujo la palabra ἀρχή (con significado técnico y aplicada a τὸ ἄπειρον) ha sido objeto de numerosas y diversas discusiones. En nuestra opinión, los testimonios de Simplicio no son conclusivos. Cuando éste dice [Simplicio, Phys. 24, 13=DK12A9] de Anaximandro que fue πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς, "el primero que introdujo este nombre del principio", hay que entender que esta declaración equivale a decir que Anaximandro introdujo el nombre de τὸ ἄπειρον para la ἀρχή, y no viceversa. En otro pasaje [idem, Phys., 150, 23], Anaximandro es caracterizado como πρῶτος αὐτὸς ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον, "el primero que dió el nombre de principio al sustrato"; esta última frase no está exenta de ambigüedad, pero aún si se la toma como afirmación de que Anaximandro empleó por primera vez el término ἀρχή, no puede eliminarse la posibilidad de que se trate de una atribución ilegítima. En torno a esta cuestión polémica, cf. Burnet, John, Early greek philosophy [4th ed., London, Adam & Charles Black, 1975], cap. I, pp. 54-55, nota 2; Kirk & Raven, The presocratic philosophers [Cambridge U.P., 1975], cap III, pp. 104-108; Stokes, M.C., One and many in presocratic philosophy [Washington D.C., Center for hellenic studies, 1971], cap

II, especialmente pp. 28-30, con notas 23 a 26; Mc Diarmid, J.B., "Theophrastus on the presocratic causes", en Furley & Allen (eds) Studies in presocratic philosophy [New York, Humanities press, 1970], vol. I, cap. VIII, pp. 188-190, nota 31; Kirk, G.S., "Some problems in Anaximander", en Furley & Allen, Op. cit., cap. XII, pp. 324-327.

14. Esta fórmula es, de hecho, una definición aristotélica proveniente de la Metafísica (IV, 1005a35): Ἐν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις. Resulta evidente, pero no sobra decirlo, que tal definición implica ya una interpretación restrictiva del significado de φύσις. Cuando decimos que el objeto de las primeras filosofías es la φύσις, interpretamos este concepto como absolutamente universal, de manera irrestricta, como totalidad de lo real. Esta comprensión del concepto es, según creemos, compatible con la célebre fórmula heideggeriana, que interpreta la φύσις en las primeras filosofías presocráticas como "la fuerza imperante de lo que, al brotar, permanece".

15. La palabra φύσις aparece una sola vez en Homero [Od. X, 303] con el sentido de naturaleza propia, índole específica, forma o constitución natural (vid. Liddell-Scott-Jones, A greek-english lexicon, s.v.). Esta acepción está vinculada al significado de 'origen' y 'crecimiento' o 'desarrollo'. Así, en Empédocles [fr. B8] el término significa justamente ésto último: "no hay nacimiento (φύσις) de todas las cosas mortales [...] el nacimiento no es sino un nombre dado por los hombres a estas cosas" (conviene recordar que el propio Empédocles la emplea también (p. ej. en B110,5) con el sentido de 'carácter propio'). Esta duplicidad

semántica se aprecia muy claramente en Aristóteles. En efecto, nos dice (Phys. II, 193b12), que "la naturaleza como origen [es decir, como nacimiento y proceso de desarrollo] es el camino a la naturaleza" [como forma o constitución natural, producto de aquella] ($\eta \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \eta \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta \omega\varsigma \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma \delta\acute{\omicron}\delta\iota\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \epsilon\iota\varsigma \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$). Y todavía, en otro lugar (Meta., V, 1014b16): "la naturaleza se dice, en un sentido, del nacimiento de las cosas que crecen" ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \eta \tau\acute{\omega}\nu \phi\upsilon\sigma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$). El concepto de $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ posee tal riqueza y profundidad, que bien podría ser objeto de un estudio considerablemente largo y complejo, que aquí no podemos intentar. Acerca de la cuestión del significado y la historia del término, vid. Burnet, J., op. cit., pp. 10-12 y 363-4; Kirk & Raven, op. cit., pp. 101-2, con nota 1; Guthrie, W.K.C., op. cit., vol. I, pp. 81-2.

16. Ya en Homero, la palabra $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ aparece, en varios pasajes, en la acepción de "origen" o "comienzo"; cf. Il. XXII, 116; Od. VIII, 81, XXI, 4.

17. Conviene señalar que la expresión 'substancia elemental' no es particularmente afortunada para describir el significado de $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ entre los filósofos presocráticos, e implica un anacronismo, pero, como señalaba ya Burnet [op. cit., p. 12, refiriéndose a la fórmula que él mismo empleó, 'substancia primaria'], "es difícil encontrar una que sea mejor". En torno a la cuestión de la $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$, cf. Kirk, G.S., "Some problems...", p. 327: "... Anaximandro podría haber usado $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$, significando fuentes... Pero $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ usada por sí misma, y no en frases preposicionales, no ocurre en los fragmentos sobrevivientes de ningún otro pensador presocrá-

tico, como descripción de la sustancia primaria y originaria" (el subrayado es mío); M.C. Stokes, por su parte, dice que es "un hecho" que "ningún fragmento presocrático contiene la palabra ἀρχή en nominativo, [predicada] de una sustancia primera" (op.cit., p.276, subrayado mío). Cf. Nicol, E., Los principios de la ciencia, [México, F.C.E., 1965], VI, p. 375: "Es un hecho que los primeros filósofos que piensan los principios no emplearon la palabra ἀρχή para designar sus formulaciones. En verdad, tampoco empleó ninguno de ellos esta palabra para designar su respectiva hipótesis de una sustancia elemental o básica en la naturaleza." (subrayado mío)

18. A saber: 1)B1, donde se define el quehacer filosófico (que supone el reconocimiento de que todo deviene y es κατὰ τὸν λόγον) como un "analizar cada cosa según la naturaleza" [κατὰ φύσιν διαίρειν ἕκαστον], mostrando y explicando "cómo es" [ὅπως ἔχει]; 2)B123: "La naturaleza ama el ocultarse" [φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ]; 3)B106, donde Heráclito reprocha a Hesíodo su ignorancia respecto del hecho de que "la naturaleza de todos los días es única" [φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὖσαν]; y B112, donde define la σοφία, o sabiduría, como "decir la verdad" [ἀληθέα λέγειν] y "obrar según la naturaleza, escuchándola" [ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας].

19. Cf. a este respecto Burnet, J., op. cit., p. 54, quien señala, al comentar el fragmento de Anaximandro, la necesidad de entender τὸ ἄπειρον como fuente original y primitiva de los o-
puestos en conflicto, y dice: "Que Anaximandro llamó a esto [es decir, al ápeiron] con el nombre de φύσις, es la interpretación natural de lo que dice Teofrasto". Cf. también Nicol, E., quien añade, inmediatamente de las palabras citadas más arriba [nota

17]: "A tal substancia le dieron el nombre de φύσις, y ésta es la que se llamó después ἀρχή".

20. Cf. Nicol, E., La Idea del Hombre [México, F.C.E., 1977], VII, §39: "La palabra naturaleza tiene dos acepciones. Cuando se refiere a un ente singular, designa su índole propia, es decir, las propiedades distintivas de su ser [...] pero la palabra se emplea también para designar la totalidad de los entes no humanos que constituyen el universo. Esta segunda acepción es la que introduce la filosofía." Y añade: "No había en griego una palabra que representase la integridad compleja de los entes naturales. La misma que servía para designar la índole particular de cada uno, sirvió para englobarlos a todos en una forma unitaria y común" (pp. 295-6). Vale la pena reproducir otro breve pasaje: "Traducimos con la palabra naturaleza la palabra griega φύσις, que significa primariamente nacimiento, crecimiento, y por ende las propiedades nativas de las cosas, que se manifiestan en ese crecimiento. El término envuelve, pues, las nociones de origen, de constitución y de cambio. [...] La filosofía no trastorna esa asociación de significados de la palabra physis. Más bien, la adopta, para ampliarla. Ya era sabido que cada cosa tiene su physis propia, y que de alguna manera su índole depende de su origen. Lo que añade la ciencia es la idea de una comunidad genética; con la cual la génesis adquiere un significado ontológico, y va perdiendo el significado de origen temporal. La razón genealógica de la cosa se halla en su constitución, que es lo in-génito en ella" (ibidem, pp. 297-8).

21. Anaximandro [DK12] B1: 'Α. ...ἀρχὴν εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ

ἄπειρον ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

22. Formulaciones semejantes abundan en los textos doxográficos pertinentes. Cf. por ejemplo, en el capítulo que Diels-Kranz dedican a Anaximandro [12], los testimonios A1, A10, A11, A14 y A17b.

23. El sentido teórico primario de la palabra nos parece suficientemente claro: τὸ ἀπειρον designa lo i-limitado o in-finito, lo in-determinado (en el sentido de lo que carece de determinaciones "ónticas", cuya posesión lo transformaría en una cosa más). En los usos homéricos de la palabra (siempre como adjetivo: cf. por ejemplo I1, XXIV, 545: 'Ελλήσποντος ἀείρων; Od. I 98: ἐπ' ἀείρονα γαίαν) puede detectarse un germen de la concepción de Anaximandro. En un contexto diferente, puede recordarse también el fragmento [DK21] B28 de Xenófanes, en el que se contrapone "el límite superior de la tierra" [γαίης ... πείρας ἄνω] con la noción de que, hacia abajo, se extiende "indefinidamente" [ἐς ἄπειρον]. Parece evidente que, al operar la sustantivación, Anaximandro abre un horizonte completamente nuevo: τὸ ἀπειρον es el nombre propio de la realidad fundamental, originaria y universal, de la φύσις como "principio", a la vez físico y ontológico. La infinitud o ilimitación ha sido interpretada muy frecuentemente en un sentido básicamente espacial (y en un contexto cosmológico, como sugiere la fórmula, en la Física de Aristóteles (203b) περιέχειν ἅπαντα "todo lo circunda" o "todo lo abarca"), lo cual parece aceptable. Por nuestra parte, no percibimos

ninguna razón que impida interpretarlo también como infinito en sentido temporal. Antes bien, parecería que esta otra vertiente de la infinitud está implicada en el texto del fragmento B1, y que encuentra una manifestación expresa en los fragmentos B2 y B3.

24. Es esta última forma de expresión la que parece típicamente aristotélica. Cf., entre otros muchos pasajes, Metaf. 1000b25-26: πάντα γὰρ φθείρεται εἰς ταῦτ' ἐξ ὧν ἔστιν: "pues todas las cosas se corrompen en aquello de lo que proceden" ; 1066b37: ἅπαν γὰρ, ἐξ οὗ ἔστι, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο...: "pues todo se resuelve en aquello de lo que se compone"; Física, 204b33-34: ἅπαντα γὰρ ἐξ οὗ ἔστι, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο: "pues todas las cosas se resuelven en aquello de lo que provienen". Ello no impide, a nuestro parecer, que los primeros filósofos, y específicamente Anaximandro, hayan sostenido una idea semejante, aunque desconozcamos los términos precisos empleados para su formulación.

25. Invocamos este fragmento de Xenófanes siguiendo la indicación de J.B. McDiarmid, "Theophrastus on the Presocratic Causes" en Furley & Allen, op.cit., pp. 191-192, nota 34.

26. Sea esta referencia mediata o inmediata, en función de la interpretación que se adopte respecto de qué "cosas" precisamente surgen de la realidad fundamental (por ejemplo, los οὐρανοί y los κόσμοι que menciona el texto de Simplicio, o bien, ciertos "opuestos" elementales, como lo Frío y lo Caliente, etc.), ello no altera el esquema hermenéutico que proponemos.

27. Esta fórmula descriptiva de la φύσις o la ἀρχή de los primeros filósofos aparece en Aristóteles [Física, 203b11: περιέχειν

ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν] y parece adecuada, en primera instancia a Anaximandro (a quien se menciona unas líneas después), pero podría aplicarse también a Anaxímenes (en cuyo fragmento B2 ocurre el verbo περιέχειν, como descripción de la función esencial del ἀήρ-πνεῦμα), e incluso a Heráclito (en cuyo fragmento B41 encontramos un uso análogo del verbo κυβερνάω).

28. Cf. Simplicio, Física, 24, 13 [DK12A9]: ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.

29. Acerca de la función simbólica de ciertas formulaciones metafóricas en las filosofías presocráticas, cf. Nicol, E., Los principios de la ciencia, cap. IV, 4, especialmente pp. 386-7, y cap. VIII, 4, pp. 495-6, en donde se hace referencia al uso filosófico de estos términos, originalmente jurídicos; cf. idem, La Idea del Hombre, VI, §34, pp. 256-7, y VII, §42, pp. 330-1.

30. Sobre la suposición de que los filósofos milesios llamaron φύσις a lo que Aristóteles y la tradición posterior denominaron preferentemente ἀρχή, consideramos legítimo representar a la filosofía naciente (la de Heráclito inclusive) como φυσιολογία, pero entendemos este concepto en un sentido diverso respecto de la interpretación aristotélica y de la tradición hermenéutica que deriva de él. Los arcaicos φυσιολόγοι no son, a nuestros ojos, meros φυσικοί, es decir, "físicos", sino genuinos metafísicos; sus teorías filosóficas nos parecen onto-lógicas, en sentido literal: concepciones sistemáticas acerca del ser, o lo real, con intención universal.

31. Vlastos, G., "On Heraclitus", en Furley & Allen, Studies in

presocratic philosophy, vol. I, The beginnings of philosophy [New York, Humanities press, Routledge & Kegan Paul, 1970], cap. XV: "That Heraclitus knew their [sc. the milesians'] books has high antecedent probability, and is confirmed [...] by some meteorological details in which he followed them. That he had plenty of respect for them we may assume from the fact that they never figure in his vitriolic broadsides against prominent contemporaries and predecessors (B40, B42, B56, B57, B81). To be known and not abused by a man of Heraclitus' temperament is tantamount to the receipt of a certificate of merit" (pp.416-7).

32. B81: κοπίδων ἀρχηγός.

33. B129: Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἠσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφαὶς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.: "Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la indagación más que todos los [demás] hombres, y plagiando de estos escritos produjo su propia sabiduría: [mera] erudición, mal arte".

34. B40: πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταίον.: "La mucha erudición no enseña a tener entendimiento; pues si no, se lo habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y a su vez, a Xenófanes y a Hecateo".

35. B35: χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορῶν φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι. Si se rechaza, con M. Marcovich [Heraclitus. Greek text with a short commentary, Editio maior, Mérida, Venezuela, The Los Andes University press, 1967; pp.25-29], la autenticidad de φιλοσόφους ἄνδρας, sustituyendo con ἀνθρώπους, la interpretación que proponemos no queda por ello alterada; el fragmento diría: "Es neces_a

rio que los hombres sean investigadores de muchas cosas".

36. B80: εἰδέναί δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ'ἔριν καὶ χρεών (Cf. B8: πάντα κατ'εριν γίνεσθαι.), Marcovich (op.cit., pp.138-40) niega la plausibilidad de que este fragmento de Heráclito esté polemizando contra Anaximandro B1, y enfatiza aún más la comunidad y acuerdo básico que existe entre ambos.

37. En contra de un punto que sostiene: Marcovich en su interpretación del frag. B80, a saber, que "...la idea de cambio está ausente aquí" (p.140), creemos que la idea de cambio o devenir sí está presente ahí ("todas las cosas devienen") y que, sin ella, la propia noción de comunidad de la guerra y la discordia carecería de sentido. Va sin decirlo que cambio y tiempo se implican recíprocamente. Respecto de nuestra afirmación de la omnipresencia del tema del tiempo, cf. Nicol, E., Los principios de la ciencia, cap. VIII, p. 503: "No es necesario elegir ningún fragmento de Heráclito como testimonio especial del principio de temporalidad. Su filosofía entera es una afirmación de esta evidencia".

38. B30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ'ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῶρ αἰείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

39. La afinidad entre Anaximandro y Heráclito a la que hacemos referencia debe situarse en el nivel de los problemas y los datos objetivos, más que en el de las soluciones doctrinales específicas; la coincidencia que nos parece decisiva para conectarlos en cuanto que artífices de la dialéctica, es la relativa a la idea de la temporalidad real como eternidad y como dinamis-

mo a la vez.

40. Cf. Aristóteles, Retórica, III, 5, 1407b11 [=DK22A4]. En este pasaje, Aristóteles reprocha a Heráclito su falta de claridad, y señala las dificultades que derivan de la imprecisa formulación del Efesio "al comienzo de su escrito" (ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράματος), y que conciernen a la palabra αἰεί, "siempre", la cual puede tomarse con ἔόντος -y, en este caso, califica al λόγος-, o bien con ἀξύνετοι -en cuyo caso, califica a la actitud o disposición de los hombres ante el λόγος real.

41. B1: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος αἰεί ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκασί, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκόσων ἐγὼ διηγεῖσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράσεων ὅκως ἔχει· τοῦς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

Para la traducción de este importante fragmento, he tomado la palabra αἰεί junto con λόγου ἔόντος; no pretendo siquiera afrontar las dificultades lingüísticas que presenta, ni mucho menos ofrecer una solución definitiva a una larga polémica. En favor de la verosimilitud de la lectura que he adoptado, pueden tenerse en cuenta dos consideraciones fundamentales: 1) El fragmento resultaba ambivalente para el propio Aristóteles, quien consideraba igualmente posibles ambas alternativas, y 2) la interpretación del λόγος heraclíteo como eterno (en el sentido de permanente y absoluto en el cambio mismo) me parece totalmente compatible con su doctrina de la φύσις como fuego. Cabe, además, la posibilidad de una ambigüedad intencional del propio Heráclito, que no es fácil de eliminar.

42. Cf. Platón, Cratilo, 402a8: λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι "πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει", καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς "δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης": "Dice Heráclito en alguna parte [o bien, de algún modo] que "todo pasa y nada queda", y comparando las cosas existentes a la corriente de un río, afirma que "en el mismo río no entras dos veces". Ninguna de las dos frases corresponde textualmente a los fragmentos heraclíteos; la segunda, sin embargo, está próxima a los fragmentos B12, B49a y B91a [cuya autenticidad sigue siendo objeto de discusión]; la primera frase, en cambio, y sobre todo su segundo miembro (οὐδὲν μένει: "nada queda") no tiene el menor asidero en los textos heraclíteos.

43. B123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. En favor del carácter inmanente de la φύσις (que se define como πῦρ ἀείζων en B30), y de su estrecha relación con el λόγος (en cuanto ley o razón cósmica), cf. B16: τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι; : "¿Cómo ocultarse de lo que jamás tiene ocaso?". La idea del ocultamiento conecta, así, más que con una supuesta trascendencia, en sentido ontológico, con el olvido y el descuido humanos, a los que refiere ya el fragmento B1: "...a los demás hombres, en cambio, les pasa inadvertido cuanto hacen cuando están despiertos, como cuanto hacen cuando duermen". Vid. infra, nota 69.

44. B50: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἔν πάντα εἶναι.

45. B2: τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

46. B41: εἶναι γὰρ ἔν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνῶμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

47. B87: βλὰξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆται φιλεῖ.

48. B108: ὀκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.

49. B107: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὤτα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων.

50. B34: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἴκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειναί.

51. En B50, la conveniencia en el reconocimiento de la unidad real de la totalidad (en la que consiste lo sabio) es una literal afinidad y semejanza entre los lógoi humanos con el logos cósmico: una homología (el verbo empleado es ὁμολογεῖν), Vid. supra, nota 44.

52. B114: εἶν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνῶι πάντων ὀκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνός, τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

B2: διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶι, [τουτέστι τῷ κοινῶι (ξυνός γὰρ ὁ κοινός).] τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

Hemos omitido en la traducción de B2 las palabras que aparecen entre corchetes en el texto griego aquí reproducido, las cuales difícilmente podrían atribuirse a Heráclito.

53. B113: ξυνόν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν.

54. B89: τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινόν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

55. B72: ὦι μάλιστα διηκενῶς ὀμιλοῦσι [λόγῳ τῷ τὰ ὀλα διοκοῦντι,] τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται. No hemos incluido en la traducción la fórmula

la "el logos que gobierna la totalidad", cuya autenticidad ha sido repetidamente impugnada. Marcovich (op. cit., p.18) considera apócrifa también la frase final: "y las cosas con que tropiezan diariamente les parecen ajenas".

56. B31a: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμῖσι γῆ, τὸ δὲ ἡμῖσι πρηστήρ : "Cambios del fuego: primeramente, la mar; de la mar, la mitad tierra, la mitad torbellino ígneo".

57. B64: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός.

58. B43: ὕβριν χρῆ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

59. B45: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

60. B115: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὔξων. La autenticidad de este fragmento ha sido cuestionada por algunos estudiosos. Eggers Lan [Los filósofos presocráticos, vol. 1, Madrid; Gredos, p.374 y p. 397] lo clasifica como apócrifo, anotando que "No hay pruebas convincentes de que este fragmento -que Estobeo atribuye a Sócrates, aunque tampoco podría adjudicársele razonablemente a éste- sea auténtico. Marcovich (op.cit., p. 569), quien piensa que "podría" ser espurio, ofrece algunas razones: 1) Porque es transmitido bajo el nombre de Sócrates; 2) Por su semejanza con ciertos pasajes de Plotino [VI,5,9,13], Plutarco [de.an. procr. 1012D] y Aristóteles [de anima, A2, 404b29], entre otros; y 3) Porque "la medida parece implicar algo constante en la física de Heráclito [...]: una 'medida que se aumenta a sí misma' no es plausible para Heráclito". Por nuestra parte, nos atenemos a la recopilación de Diels-Kranz, donde figura como auténtico. Quizá las razones de Diels para considerarlo auténtico (su posi-

ble imitación por parte del hipocrático de victu [DK22C1, p.183, 27] y el hecho de que el frag. B45 también habla de un logos del alma) no sean prueba suficiente, pero tampoco está definitivamente demostrada su inautenticidad. Suponiéndolo auténtico, está claro que el significado de λόγος es cercano a la noción de medida [μέτρον], que figura en B30, B31b y que está implícita también en B45. La idea expresada, finalmente, no nos parece en modo alguno incompatible con el pensamiento heraclíteo en general, ni con su teoría del logos en particular.

61. B84a: μεταβάλλον ἀναπαύεται.

62. B91b: ...σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει [... ὀυνίσταται καὶ ἀπολείπει] καὶ πρόσσεισι καὶ ἄπεισι.

63. B91a: ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δίς τῶι αὐτῶι. Según Marcovich (op.cit., pp.194-214), este fragmento no es auténtico, ni tampoco el frag. B49a, sino sólo el frag. B12: ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ.

64. B30: ... ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

65. B10: συνάψεις ὅλα καὶ οὐκ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα [la traducción que reproducimos en el texto es de E. Nicol, Los principios de la ciencia, pp. 468-9; una versión más literal, que vierta la primera palabra [συνάψεις, o συλλάψεις] como sustantivo, sería: "Conexiones [o ensambles]: lo entero y lo no entero, etc."].

66. B8: τὸ ἀντίξουν συμφέρον...; vid. infra, nota 71.

67. B51: οὐ ξυνηᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωπερ τόξου καὶ λύρης. El texto de este fragmento ha sido muy debatido, y se han sugerido enmiendas (que, por o

tra parte, no alteran sustancialmente su sentido filosófico fundamental). Por ejemplo, en sustitución de ὁμολογέει, se han propuesto συμφέρεται y συμφέρεται (con base en Platón, *Symp.* 187a); y como alternativa de παλίντροπος, la mayoría de los estudiosos prefieren παλίντροπος. Cf. Marcovich, *op.cit.*, pp. 119-129.

68. B19: ακούσαι ουκ επιστάμενοι ουδ'ειπεῖν.

69. B54: ἁρμονίη ἀφανής φανερότης κρείττων. La superioridad de la armonía ἀφανής o "inaparente" no implica en Heráclito la tesis de una realidad trascendente, escindida de la realidad inmediata y común, ni tampoco la tesis gnoseológica que podemos llamar "racionalista" (consistente en la exaltación de la pura razón, a costa de la negación del conocimiento sensible). A este respecto, basta recordar B55: ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτίμω: "Aquello de lo que hay vista, oído, aprendizaje, a esto prefiero yo ante todo"; cf. *supra*, nota 43.

70. B80: εἰδέναί δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔόντα ξυγόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ'ἔριν καὶ χρεῶν.

71. B8: τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν (καὶ πάντα κατ'ἔριν γίνεσθαι).

72. Cf. Demócrito [DK68], B11: γνώμη δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὄσμη, γεῦσις, ψαῦσις. ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης: "Hay dos clases de conocimiento, el uno genuino, el otro oscuro; al oscuro [corresponden] todas estas cosas: vista, oído, olfato, gusto y tacto; pero el [conocimiento] genuino está separado de éste".

73. Cf. *supra*, nota 69.

74. Cf. B50 y B10 (vid. notas 44 y 65).

75. Cf. B32: ἔν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει
Ζηνός ὄνομα: "Lo uno, lo único sabio, no quiere y quiere ser llama-
mado con el nombre de Zeus"; B41: ἔν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην,
διότι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων: "Una sola cosa es lo sabio: co-
nocer el designio que lo gobierna todo a través de todo".

76. B101: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν.

77. Adoptamos la enmienda de Diels, quien lee τὸ φρονεῖν en lugar
de σωφρονεῖν. Así, el texto original que hemos traducido de B112
es el siguiente: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέ-
γειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας. Marcovich; siguiendo a Sch-
leiermacher, Heidel y Kirk, entre otros, considera que B112 "no
es más que una imitación tardía (probablemente Estoica) de Herá-
clito" (op. cit. p.96).

78. Cf. B113: ξυγόν ἐστὶ πᾶσι τὸ φρονεῖν: "Común a todos [los
hombres] es el pensar"; y también B116: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι
γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ σωφρονεῖν: "Todos los hombres participan
del conocerse a sí mismos y del ser sabios".

79. En el Sofista, Platón caracteriza al discurso [o palabra: λό-
γος] "verdadero" [ἀληθής], contraponiéndolo al "falso" [ψευδής],
como aquel que "dice lo que es tal como es" [λέγει ... τὰ ὄντα ὡς
ἔστιν].

80. B119: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων.

NOTAS ADICIONALES AL CAPITULO SEGUNDO

57a. B94: Ἥλιος γὰρ οὐκ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μὴ, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἔξευρήσουσιν: "El Sol no rebasará sus medidas; si no, las Erinyas, ministras de Dike [la Justicia], lo encontrarán".

70a. B53: Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

2. Parménides [DK28] B1, 2-3: ὁδὸν ... πολύφημον ... δαίμονος : "el camino demoniaco, abundante en signos". Con esta fórmula, Parménides caracteriza su propia tesis, y aparentemente, el sustantivo μέθοδος adquiere su sentido técnico en la filosofía griega a partir de esta imagen metafórica. En la traducción hemos optado por aplicar el calificativo 'demoniaco' al camino, dejando abiertas dos posibilidades de lectura. Si nos atenemos al texto transmitido, leyendo δαίμονος, Parménides hace referencia aquí a la Diosa que hace posteriormente la revelación [B1, 22 y ss.] -la cual fue identificada por Proclo [in Parm. IV, 34 (Cousin)] con la "ninfa Hysipyle" (Cf. Cornford, F.M., Plato and Parmenides, Indianapolis-New York, Bobbs-Merrill Co. Inc., s/a, p. 30, nota 1); si, en cambio, se prefiere la enmienda δαίμονες, la alusión sería a las Doncellas Heliades. Vid. Fränkel, H., "Studies in Parmenides", en Allen & Furley (eds.), Studies in presocratic philosophy, London, Routledge & Kegan Paul, vol. II: The eleatics and pluralists, pp. 3-4.

3. B1, 4: ... πολύφραστοι... ἵπποι.

4. B1, 9: Ἡλιάδες κοῦραι. A ellas alude Parménides ahí mismo, en los versos 5, 15 y 21, simplemente como κοῦραι.

5. Al respecto, vid. ibidem (DK28B1), vv. 6-8.

6. Ibid., vv. 9-10: Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἀπὸ χειρὶ καλύπτρας.

7. Ibidem, 11: Ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματος εἰσι κελεύθων.

8. Ibid., 14: τῶν δὲ Δίκη πολυποῖνος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς: "De las cuales [sc. puertas] la Justicia, de abundantes penas, guarda las llaves de usos alternos"; según Fränkel [op. cit., pp. 10-11, con nota 28, ἀμοιβοί (que hemos traducido por "de usos alternos")

significaría "vengadoras" [revengers]: "Dike recompensa abriendo las puertas, y castiga manteniéndolas cerradas ante aquel que busca entrar".

9. Ibid., 15: τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν.

10. Ibid., 24-28: ᾧ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάρορος ἠνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τῆνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτός πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε.

11. Ibidem, 28-32: [...] χρῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμεῖς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείς.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

12. Además de la advertencia explícita de los versos 30-32, la Diosa delimita [en B8, 50-53] el fin de la exposición de la Verdad plena y el inicio de la narración cosmogónica y cosmológica de las apariencias, propia de la mera opinión, carente por definición de "creencia verdadera", con estas palabras:

"Concluyo con esto para tí el discurso fidedigno y el pen-
[samiento
acerca de la Verdad. Aprende ahora las opiniones de los mor-
[tales
escuchando el orden engañoso de mis palabras".

[ἔν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.]

Independientemente del problema de saber si el relato cosmogónico que constituye la Δόξα es originalidad parmenídea (lo cual parece probable), o una suerte de síntesis de teorías anteriores (hipótesis menos plausible), lo cierto es que su contenido resulta por completo incompatible con la exposición de la Verdad misma. Por nuestra parte, nos parece razonable considerar la Dóxa como una descripción detallada (cuyo estado es mucho más fragmentario que la Alétheia) del falso camino del no-ser, denunciado como inescrutable en B2, y cuyas características principales y sus transeúntes son descritos en B6 y B7. Cf. en este sentido, Owen, G.E.L., "Eleatic Questions" [en Allen & Furley, op.cit., pp. 48-81], especialmente p. 68: "La diosa de Parménides no pretende que su cosmogonía posea ninguna medida de verdad o de confiabilidad por su propio derecho; su tema y sus presupuestos no son heredados de la cosmología anterior; y ella no argumenta en favor de un mundo esférico y eterno. Parménides no escribió como un cosmólogo. Escribió como un pionero filosófico genial, y todo intento de ponerlo dentro de la tradición que se propuso de moler es una rendición a los escritores pertenecientes a las escuelas filosóficas [diadoche-writers], es no lograr tomarle su palabra y 'juzgar por medio de la razón esa prueba muy debatida'". Cf. también Long, A.A., "The principles of Parmenides' cosmogony" [en Allen & Furley, op. cit., pp. 82-101], especialmente pp. 97-98: "... existe alguna evidencia para mostrar que Parménides toma al Ser y al No-ser como los principios básicos que gobiernan la segunda parte de su poema. Esto es consistente con su previa condena del pensamiento de los mortales y refuerza la unidad lógica

de la obra. Así, se percibe a la cosmología [...] como un excurso dentro de las premisas falsas que vicia todas esas explicaciones. Es dialéctica en el sentido de que Parménides no hace ningún reclamo para su verdad; pero en virtud de sus plausibles y comprensivas doctrinas, que son desechadas antes de iniciarse, ella [sc. la cosmogonía] demuestra que las apariencias que los hombres consideran que llenan la realidad son totalmente falsas!"

13. DK28B2, 1-8: εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἴπερ ὁδοὶ μούναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·

ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),

ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,

τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἄταρπόν·

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τὸ γε μὴ ἔδν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)

οὔτε φράσαις.

En este fragmento, el problema queda formulado en términos de la necesidad de optar por una de dos alternativas contrarias y recíprocamente excluyentes, que corresponden con toda claridad a la Verdad y a las opiniones de los mortales, ya distinguidas en los versos 29 y 30 del fragmento B1.

14. Esta impresión es confirmada más adelante, en la parte medular de la Alétheia. Por ejemplo, en B8, 11: "Así, es necesario que sea totalmente, o que no sea" [οὕτως ἢ πάνπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί]; y también, ahí mismo, versos 15 y 16: "La decisión acerca de estas cosas radica en esto: es o bien no es" [ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ ὀ' ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν]. El rechazo de la vía del no-ser, determinado por su absoluta irracionalidad, está pues en función directa del carácter igualmente ab-

soluto del ser.

15. DK28B4, 1: λεῦσσε δ' ὄμῳς ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως. Los versos siguientes pueden interpretarse como una exhortación a desechar una concepción falsa y meramente aparente de lo real, que le atribuye la diversidad y la continuidad internas simultáneamente (lo cual juzga Parménides por completo inaceptable). Transcribimos los versos restantes de este fragmento B4 a continuación:

"Pues no se interrumpirá el contacto del ser con el ser ni dispersándolo por todas partes, completamente en orden, ni reuniéndolo".

[οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ εἶν τοῦ εἶντος ἔχεσθαι οὔτε σκιδόμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον.]

Aunque el lugar y la función específicos de B4 no pueden determinarse con certidumbre, no nos parece inverosímil interpretar el primer verso como una atribución de "ausencia" a la verdadera realidad, pues tal ausencia es relativa solamente al "camino" por el cual lo real se hace plenamente manifiesto. Podría así ser legítimo parafrasearla: "...cómo lo ausente se hace firmemente presente para el pensamiento". La oración alude así al propio discurso parmenídeo; la firmeza de la presencia del ser (ausente desde la perspectiva de la dóxa) la obtiene, el νοῦς en la tesis -desarrollada en B8- de la identidad y la inmutabilidad absolutas. Los versos 2-4 formulan la idea de la continuidad o uniformidad en términos de la negación de "dispersión" y "reunión" dentro de lo real. Como en otros casos, la referencia a Heráclito [DK22B34: παρεόντως ἀπειῖναι] no es indudable. Una cierta dialéc-

tica, relativa al desarrollo formal, al dinamismo estructural del Poema puede quizá encontrarse, además del verso 1 de B4, en el fragmento B5 [vid. infra, nota 35].

16. DK28B3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Acaso la traducción pueda ser considerada demasiado literal. El significado, sin embargo, nos parece suficientemente claro: el no-ser [τὸ μὴ ἔόν] no es pensable, cognoscible o expresable; lo único que puede ser verdaderamente pensable y decible es τὸ ἔόν. A esto alude la necesidad de lo que es, como sustento del hablar y el pensar en B2,1. B8, 34-36 puede entenderse en un sentido muy próximo:

"Lo mismo es el pensar y aquello que es pensado.

Pues fuera de lo que es, en lo cual tiene consistencia lo

[dicho

no encontrarás el pensar."

[ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστίν, εὐρησεῖς τὸ νοεῖν.]

17. B6, 1-2: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.

"Es necesario decir y pensar lo que es: pues el ser es, pero la nada no es; esto te ordeno que muestres."

El punto fundamental para la interpretación es la aparente anulación de la relatividad, propia de las cosas particulares y contingentes. Para el discurso parmenídeo, el ser absoluto es lo único real, y por definición carece de grados o modos. La única alternativa concebible no resulta en verdad pensable: el no-ser absoluto (o sea, la nada) es impensable e indecible, o

sea, imposible (por su irracionalidad); pensar lo que no es equivale a no pensar.

18. Ya quedó indicado [vid. supra, nota 1] que la evidencia interna no permite establecer, con certeza incuestionable la existencia de una polémica declarada e inequívoca de Parménides en contra de los filósofos jónicos anteriores, y en especial contra Heráclito. Es decir, que no parece haber un solo verso en los fragmentos del Poema parmenídeo que haga referencia indudable a alguno de los fragmentos heraclíteos. El efecto acumulativo, sin embargo, no nos parece desdeñable. Pueden recordarse, a título de ejemplos, las expresiones $\delta\acute{\iota}\alpha\ \pi\alpha\nu\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \pi\epsilon\rho\acute{\omega}\nu\tau\alpha$ (B1 32) y $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu\ \delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu\ \eta\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\acute{\alpha}\iota$ (B12, 3) -además del verso 3 de B4 [vid. supra, nota 15], que son reminiscentes, aunque de manera vaga, del fragmento [DK22] B41 de Heráclito. Quizá la alusión más probable a Heráclito esté contenida en los versos 8 y 9 de B6 [vid. infra, nota 20] -cuyo blanco podría ser el fragmento B10, y más ampliamente la teoría de la coincidencia de los opuestos-; aún en este caso, sin embargo, la cuestión no está definitivamente resuelta en ningún sentido, pues la palabra $\pi\alpha\lambda\acute{\iota}\nu\tau\rho\mu\acute{o}\varsigma$, que emplea Parménides ahí, y que encontramos en el fragmento B51 de Heráclito, es enmendado por algunos eruditos con $\pi\alpha\lambda\acute{\iota}\nu\tau\omicron\nu\omicron\varsigma$, y mientras este punto no sea decidido, la posibilidad de una crítica expresa por parte de Parménides queda también irresuelta. Por nuestra parte, encontramos revelador el uso parmenídeo de la palabra $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, en B7, 5 [vid. infra, nota 21], con el sentido de razón pensante o pensamiento racional, es decir, como sinónimo de $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$. Además, nos parece muy importante el

verso 5 del fragmento [DK28] B8 [vid. *infra*, nota 25], que se contrapone simétricamente a la fórmula heraclítea de la eternidad del cosmos, en el fragmento [DK22] B30.

19. B7, 1-2: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔδοντα·

ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιοις εἶργε νόημα.

20. B6, 4-9: [∴] ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν

πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν

στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται

κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται

κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἔστι κέλευθος.

Al traducir el fragmento B6, hemos prescindido del verso 3 y la primera mitad del verso 4, en los que parece surgir la posibilidad de un tercer camino [equivalente a una segunda falsa vía]. Además de la posible corrupción de estos versos, vale la pena tomar en cuenta que en B2, 2, al enumerar los caminos de investigación que son "pensables" [o "concebibles": νοῆσαι], la Diosa, antes de enumerar sólo dos (ser y no-ser), los cualifica como μοῦναι, "los únicos". Por otra parte, aunque se concediera la posibilidad del supuesto tercer camino (que descansa exclusivamente en estos versos que hemos omitido), distinto de la vía del no-ser en cuanto combinaría éste con el ser, creemos que, en última instancia, este tercer camino sería reductible a la primera falsa alternativa, es decir, al segundo camino de B2, que es inescrutable, indecible, y radicalmente imposible.

Los versos faltantes son los siguientes: "De este primer camino de búsqueda [te aparto]/ y también de aquel, por el que los mortales, etcétera". [πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιοις

[εἴργω], | αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ... B6, 3-4] . Res-
pecto de esta cuestión, cf. Eggers Lan, C., Los filósofos presoc-
ráticos* [Madrid, Gredos, 1981], pp. 441-3, con notas 26 y 27;
Stokes, M.C., One and many in presocratic philosophy [Washington
D.C., Center for Hellenic Studies, 1971] pp. 112-127.

*= Vol. I.

21. DK28B7, 3-6:

μηδέ σ' ἔθοσ πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσαν ἀκοὴν
καὶ γλώσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ πολύδεριν ἔλεγχον
ἔξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

22. DK28B8, 17-18: ... (οὐ γὰρ ἀληθῆς | ἔστιν ὁδός)... .

23. Según la expresión del proemio [B1, 29], referida en supra,
nota 11. Esta es la variante adoptada y defendida por Diels; hay
sin embargo, una alternativa: εὐπειθέος, "persuasiva", que es la
variante ofrecida en Sexto Empírico, considerada como lectio fa-
cilior, y defendida, por ejemplo, por Mourelatos, A.P.D., The Rou-
te of Parmenides [New Haven, 1970], pp. 154-7 [cf. Kirk, Raven &
Schofield, The presocratic philosophers, [2nd ed., Cambridge, 19-
84]p. 243, nota 2.

24. DK28B8, 1-4: μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο

λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτηι δ' ἐπὶ σήματα ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἔδν καὶ ἀνώλεθρον ἔστιν,
οὔλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἠδὲ τέλειον

En el último de estos versos, nos hemos apartado del texto esta-
blecido en Diels-Kranz, convencidos por las razones expuestas
por G.E.L. Owen (op.cit., pp.76-7), y hemos adoptado las siguien-
tes variantes: (1) οὔλον μουνογενές en lugar de ἔστι γὰρ οὐλομε-

λέξ (lo cual representa un retorno a la lectura original de Diels, abandonada posteriormente por Kranz; y ἡδέ τέλειον en vez de ἡδ' ἀτέλειον, que es la enmienda propuesta por Owen (y también adoptada en Kirk, Raven & Schofield, op. cit., p. 248).

25. DK28B8, 5: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν...

En este verso está concentrado uno de los problemas fundamentales de la metafísica, a saber, la cuestión del ser y el tiempo. Lo que constituye el problema propiamente dicho es la exigencia teórica de conceptualizar los términos que lo componen como recíprocamente incompatibles. Lo que advertimos en este verso es la idea de lo real como estrictamente atemporal: La novedad de la concepción parmenídea consiste en la disociación de temporalidad y realidad, la cual condujo históricamente a la devaluación (en el propio Parménides se trata más bien de una total anulación) de todo lo que es afín a lo temporal: la contingencia, la pluralidad, el dinamismo, la diversidad. Lo que nace con la ontología monista de Parménides es la idea de lo eterno como contrario (y excluyente) de lo temporal.

26. Heráclito (DK22) B30: ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῶρ ἀείζων.

Como se advierte en el contraste con la formulación parmenídea, la eternidad es, en Heráclito, la totalidad -dinámica y viva- del tiempo, y no su negación absoluta. Vale la pena recordar que en la propia tradición eleática, Meliso modifica (o, si se prefiere, rechaza), la noción parmenídea de un presente intemporal, y admite el pasado y el futuro en el plano ontológico: cf. DK30B1: ἀεὶ ἦν ὅτι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται: "Siempre fue aquello que, era y siempre será"; DK30B2: ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι δέ, ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται...: "Ya que no ha sido engendrado, sino que es, siempre fue

y siempre será..."; ibidem, ἀεί τε ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται: "siempre fue y siempre será"; como señala Owen (op. cit., p. 68), al reivindicar estas distinciones Meliso "puede haber supuesto que no corregía, sino que aclaraba las conclusiones de Parménides. Pero una cosa sugiere con fuerza que se veía a sí mismo como un disidente. Pues con tales distinciones vincula una expresión que Parménides nunca podría haber empleado, en ningún sentido, para describir su mundo: ἄπειρον."

27. DK28B8, 11: οὕτως ἢ πάνπαν πελέναι χρεών ἔστιν ἢ οὐχί. La tesis expresada es la exigencia del carácter absoluto de lo real; podría glosarse diciendo: es necesario que sea absolutamente, o bien (si se abandona esta alternativa, que es para Parménides, la única legítima), es necesario que no sea en absoluto. La disyunción consiste así en la oposición del Ser y la Nada, igualmente absolutos.

28. DK28B8, 15-16: ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· | ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.

29. DK28B8, 38-41: [...] τῷ πάντ' ὄνομ[α] ἔσται,
 ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
 γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

30. DK28B8, 1-2. Con esas palabras, se introduce la noción de la unidad de lo real en la imagen de la sola permanencia de uno de los dos odos. La imagen (de un único camino legítimo) es el vehículo de la idea abstracta (de la unidad del ser). Para otra formulación de esto mismo, cf. B8, 16-18: κέκριται δ' οὖν, ὡσπερ ἀνάγκη, | τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώυμον (οὐ γὰρ ἀληθῆς | ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι: "Pero está decidido,

conforme a la necesidad, / que ya que el uno [es] impensable e innombrable (pues no es [un] verdadero / camino), el otro existe y es verdadero".

31. B8, 36-37: [...] οὐδὲν γὰρ [ἢ] ἔστιν ἢ ἔσται | ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔόντος: literalmente, "pues nada es ni será / ajeno [otro] aparte [fuera] de lo que es".

32. B8, 1-6. Para el texto griego, véanse las notas 24 y 25. Las dos palabras iniciales del verso 6 que traducimos por "uno, continuo" son ἓν, συνεχές.

33. B8, 6-9: [...] τίνα γὰρ γένναν διζήσαι αὐτοῦ;
πῆι πρόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἔόντος ἑάσω
φάσθαι σ' οὐδέ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδέ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

34. B8, 20: εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἔστ[ι], οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι:
"Pues si ha nacido, no es, ni tampoco [es] si va a ser en el futuro".

35. Los que hemos llamado "atributos", o propiedades características del ser, son denominados por Parménides σήματα, "signos" o "señales", de los cuales está repleta la vía de la Verdad. Aunque son descritos como una pluralidad abundante [πολλὰ μάλ], la idea directriz es su recíproca convertibilidad o implicación: afirmar el ser o la existencia significa afirmar la unidad idéntica y absoluta, y sostener ésta es aceptar la homogeneidad, continuidad, perfección, etcétera. Uno de los propios fragmentos parmeníodeos pudiera ser invocado en apoyo de esta idea: ξυνὸν δὲ μοι ἔστιν, / ὀππότεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις :
"Igual es para mí / por dónde comience; pues he de volver nueva-

mente ahí"; a este respecto, cf. Eggers Lan, C., op. cit., pp. 477-8; Kirk & Raven, op. cit., p. 268; Kirk, Raven & Schofield, op. cit. p. 244. Cuando afirmamos que los múltiples signos, o rasgos definitorios del ser parmenídeo pueden sintetizarse en los conceptos de identidad e inmutabilidad absolutas, estamos implicando que estos dos son mutuamente reductibles, e intercambiables con la propia noción de ser o realidad.

36. Además de los versos 2 y 3 de B8 (ya referidos en la nota 32), cf. B1, 2: ὄδον ... πολύφημον; B1,4: πολύφραστοι ... ἵπποι; B1, 14: Δίκη πολύποινος; B1,16: πολυχάλκουσ [sc. θυρέτρων]; B7,5: πολύδεριν ἔλεγχον. Es notable, como se ve de inmediato, la función positiva que desempeña la idea de lo múltiple, en el nivel formal de la argumentación. Aunque la multiplicidad está implícitamente proscrita por la Diosa, Parménides se sirve abundantemente de ella (al menos en B1, B7 y B8). Otro tanto puede decirse de la idea y la imagen de movimiento, que penetra todo el proemio, y puede encontrarse también en B6,3, B7,3, B8, 13-15 y 37; Cf. Owen, op. cit., p. 62, con nota 59.

37. Platón, Parménides; 127d-128e; cf. infra, notas 48-50.

38. DK28B8, 22-25: οὐδέ διαιρετὸν ἔστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἔστιν ἑόντος.
τῶι ξυνεχῆς πᾶν ἔστιν· ἑὸν γὰρ ἑόντι πελάζει.

39. Zenón [DK29], B1: εἰ μὴ ἔχοι μέγεθος τὸ ὄν, οὐδ' ἂν εἴη
... εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθος τι ἔχειν καὶ πάχος
καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ πρού-
χοντος ὁ αὐτὸς λόγος. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἔξει μέγεθος καὶ προέξει

αὐτοῦ τι. ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπασι τε εἰπεῖν καὶ αἰεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὕτως εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρὰ τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι.

40. Zenón [DK29], B2: εἰ γὰρ ἄλλωι ὄντι προσγένοιτο, οὐδὲν ἂν μείζον ποιήσειεν· μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δέ, οὐδὲν οἶόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι. καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ προσγινομένον οὐδὲν εἴη. εἰ δὲ ἀπογινομένου τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττον ἔσται μηδὲ αὐτὸ προσγινομένου αὐξήσεται, δῆλον ὅτι τὸ προσγενομένον οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογενόμενον. ["Pues si se añadiera a otro ente, en nada lo haría mayor; pues al no tener magnitud, aún si fuese añadido no otorgaría [al otro] ninguna magnitud. Y así, lo añadido, nada sería. Y si fuese sustraído de otro, [éste] en nada sería menor, y al ser añadido no lo aumentaría, por lo que es claro que lo añadido, como lo sustraído, nada eran"].

Si ambos fragmentos formaban parte de un mismo λόγος y una misma υπόθεσις, B2 parecería corresponder a la primera sección de la dicotomía, y B1 a la segunda. En tal propuesta de reconstrucción el argumento comenzaría por enunciar la hipótesis propiamente dicha, la cual aparece en B1 en calidad de conclusión: εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρὰ τε εἶναι καὶ μεγάλα . . . : "si lo múltiple es, las mismas cosas serán por necesidad pequeñas y grandes [a la vez]..." (frase acaso glosada por Simplicio, antes de citar B2 [Phys. 139, 5]). Tal como lo interpretamos, B1 argumenta contra la hipótesis; concentrándose en una sola de las múltiples

realidades, suponiendo que cada cosa necesariamente posee una magnitud determinada y finita (pues de otro modo, ni siquiera existiría), e infiere que, puesto que cada una de las partes o elementos de cada integrante de la multiplicidad es divisible al infinito en partes cada vez más pequeñas, pero siempre dotadas de magnitud, cada cosa resultaría a la vez pequeña (en tanto que mera parte de la pluralidad infinita de las cosas) e infinitamente grande (en tanto que compuesta de infinitas magnitudes). Desarrollando este brazo de la dicotomía, Zenón muestra las consecuencias de afirmar la divisibilidad de lo real, afirmación entrañada necesariamente en la tesis de la pluralidad. Si B2 es la primera parte del argumento que concluye en B1 (lo cual es posible y probable) podría objetarse que, en sentido estricto, la conclusión no sería válida, pues no se trata de "las mismas cosas": en B1, las unidades constitutivas de la multiplicidad poseen extensión y resultan por ello infinitamente grandes, mientras que en B2, la inexistencia de lo múltiple deriva de la suposición opuesta, a saber, que cada una de las cosas reales carece de magnitud o extensión (por lo cual resulta confusa su caracterización como μικρὰ ... ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, "tan pequeñas que no tendrían magnitud": si no tienen extensión alguna, carecen de pertinencia los conceptos de grandeza y pequeñez). Por otra parte, resulta evidente que las paradójicas conclusiones de Zenón sólo son posibles por la equivocidad de los términos que emplea. Para una discusión más detallada de los textos zenonianos, y los problemas filosóficos que plantean, vid. Frän-

kel, H., "Zeno of Elea's attacks on plurality"; Owen, G.E.L., "Zeno and the mathematicians"; Vlastos, G., "Raven's 'Pythagoreans and Eleatics'", "A note on Zeno's B1", "A note on Zeno's arrow", y "Zeno's race course", en Allen & Furley, *op. cit.*, vol II, capítulos IV, V, VI, VII, VIII y IX, respectivamente.

41. Zenón [DK29], B3: εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττωνα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστίν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἴη.

εἰ πολλά ἐστίν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν· ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξύ τῶν ὄντων ἐστὶ, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ. καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστὶ.

42. Zenón [DK29], B4: τὸ κινούμενον οὔτ' ἐν ᾧ ἔστι τόπω κινεῖται οὔτ' ἐν ᾧ μὴ ἔστι.

43. Platón, *Fedro*, 261d7-10: Τὸν οὖν Ἑλεατικὸν Παλαμήδην, λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνη ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντά τε αὐτὰ καὶ φερόμενα;

44. *Ibidem*, *cf.* 261d-e y ss; *vid.* 262c1-3: Λόγων ἄρα τέχνην [...] ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς, γελοῖαν τινά, ὡς εἴοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται.

45. *Idem*, *Parménides*, 128e-130a (exposición de Sócrates) y 130b-135c (análisis y refutación, en boca de Parménides).

46. *Ibidem*, 127c6: Ἀναγιγνώσκειν οὖν αὐτοῖς τὸν Ζήνωνα αὐτόν ...

47. Platón se refiere al libro o escrito de Zenón indistintamente en plural, τὰ γράμματα (127c4, d4, 128c4), y en singular, τὸ γράμμα (128a2-3, c3, d3).

48. *Ibidem*, 127d6: Τὸν οὖν Σωκράτη ἀκούσαντα πάλιν τε κελεῦσαι τὴν πρώτην ὑπόθεσιν τοῦ πρώτου λόγου ἀναγνῶναι, καὶ ἀναγνωθείσης, πῶς φάναι, ᾧ Ζήνων, τοῦτο λέγεις; εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον·

οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὅμοια οὔτε τὰ ὅμοια ἰσόμοια οἶδόν τε εἶναι; οὐχ οὕτω λέγεις;

Οὕτω, φάναι τὸν Ζήνωννα.

Οὐκοῦν εἰ ἀδύνατον τά τε ἀνόμοια ὅμοια εἶναι καὶ τὰ ὅμοια ἀνόμοια, ἀδύνατον δὴ καὶ πολλὰ εἶναι; εἰ γὰρ πολλὰ εἶη, πάσχοι ἂν τὰ ἀδύνατα. Ἄρα τοῦτό ἐστιν ὃ βουλονται σοι οἱ λόγοι, οὐκ ἄλλο τι ἢ διαμάχεσθαι παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα ὡς οὐ πολλά ἐστι; καὶ τούτου αὐτοῦ οἶει σοι τεκμήριον εἶναι ἕκαστον τῶν λόγων, ὥστε καὶ ἡγήσῃ τοσαῦτα τεκμήρια παρέχεσθαι, ὅσουςπερ λόγους γέγραφας, ὡς οὐκ ἐστι πολλά; οὕτω λέγεις, ἢ ἐγὼ οὐκ ὀρθῶς καταμανθάνω;

Οὐκ, ἀλλά, φάναι τὸν Ζήνωννα, καλῶς συνήκας ὅλον τὸ γράμμα ὃ βούλεται.

49. *Ibidem*, 128a3-b6: Μανθάνω, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ᾧ Παρμενίδη, ὅτι Ζήνων ὅδε οὐ μόνον τῇ ἄλλῃ σου φίλῃ βούλεται ὑφκειῶσθαι, ἀλλὰ καὶ τῷ συγγράμματι. Ταῦτόν γὰρ γέγραφε τρόπον τινὰ ὅπερ σύ, μεταβάλλων δὲ ἡμᾶς πειράται ἐξαπατᾶν ὡς ἕτερόν τι λέγων. Σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῆσι εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τούτων τεκμήρια παρέχῃ καλῶς τε καὶ εὖ· ὅδε δὲ αὖ οὐ πολλά φησιν εἶναι, τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς πάμπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται. Τὸ οὖν τὸν μὲν ἐν φάναι, τὸν δὲ μὴ πολλά, καὶ οὕτως ἑκάτερον λέγειν ὥστε μηδὲν τῶν αὐτῶν εἰρηκέναι δοκεῖν σχεδόν τι λέγοντας ταῦτά, ὑπὲρ ἡμᾶς τοῖς ἄλλοις φαίνεται ὑμῖν τὰ εἰρημένα εἰρησθαι.

50. *Ibidem*, 128b7-e4: Ναί, φάναι τὸν Ζήνωννα, ᾧ Σώκρατες, σὺ δ' οὖν τὴν ἀλήθειαν τοῦ γράμματος οὐ πανταχοῦ ἤσθησαι. Καίτοι ὡςπερ γε αἱ Λάκαιναι σκύλακες εὖ μεταθεῖς τε καὶ ἰχνεύεις τὰ λεχθέντα· ἀλλὰ πρῶτον μὲν σε τοῦτο λανθάνει, ὅτι οὐ παντάπασιν οὕτω σεμνύνεται τὸ γράμμα, ὥστε ἄπερ σὺ λέγεις διανοηθὲν γραφῆναι, τοῖς

ἀνθρώπους δὲ ἐπικρυπτόμενον ὡς τι μέγα διαπραττόμενον· ἀλλὰ σὺ μὲν εἶπες τῶν συμβεβηκότων τι, ἔστι δὲ τὸ γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα τὰ γράμματα τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοῦς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμῶδειν ὡς εἰ ἓν ἔστι, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ. Ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοῦς τὰ πολλὰ λέγοντας, καὶ ἀνταποδίδωσι ταυτὰ καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοϊότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις, εἰ πολλὰ ἔστιν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἰκανῶς ἐπεξίει. Διὰ τοιαύτην δὲ φιλονικίαν ὑπὸ νέου ὄντος ἐμοῦ ἐγράφη, καὶ τις αὐτὸ ἔκλεψε γραφέν, ὥστε οὐδὲ βουλευσασθαι ἐξεγένετο εἴτ' ἐξοιστέον αὐτὸ εἰς τὸ φῶς εἴτε μῆ. Ταύτη οὖν σε λανθάνει, ὦ Σώκρατες, ὅτι οὐχ ὑπὸ νέου φιλονικίας οἶει αὐτὸ γεγράφθαι, ἀλλ' ὑπὸ πρεσβυτέρου φιλοτιμίας· ἐπεὶ, ὅπερ γ' εἶπον, οὐ κακῶς ἀπήκασας.

51. Cf. Fränkel, II., "Zeno of Elea's attacks on plurality", en Allen & Furley, *op. cit.*, vol. II, cap. IV. Nos parecen especialmente alentadoras para la interpretación que adoptamos, sus palabras respecto del pasaje referido del Parménides platónico: "Podemos creer incondicionalmente lo que él [*sc.* Platón] dice acerca del contenido de la obra de Zenón; todo lo demás puede ser conjetura e imaginación. Sin duda es correcta la opinión de que el libro se basaba en la filosofía de Parménides, y se proponía confirmarla. Pero las otras cuestiones debatidas no debieran tomarse literalmente [...] Platón parece haber inventado la historia [*sc.* del supuesto robo de una copia del escrito juvenil de Zenón] para indicar que en su opinión el tratado de Zenón debiera ser tomado cum grano salis. Bien podemos preguntarnos cuánta información auténtica poseía Platón acerca de las ac-

ciones e intenciones del Zenón real, y cuánto él mismo, o para el caso, sus lectores, podrían estar interesados en problemas de mera historicidad. Más bien, él parece haber dramatizado las varias maneras en que un lector agudo podría interpretar el texto de la disertación sorprendente de Zenón, y un crítico conservador buscará en esta parte del diálogo información acerca del espíritu del libro de Zenón, más que datos de las experiencias personales de su autor" (pp. 125-126).

NOTAS Y REFERENCIAS AL CAPITULO CUARTO

1. Platón, Protágoras, 312c5-6: 'Εγὼ μὲν [...] ὡς περ τοῦνομα λέγει, τοῦτον εἶναι τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα. Cf. Taylor, A.E., Plato. The man and his work, p. 239, n. 1: en este pasaje, "se supone que la etimología popular de σοφιστής hacia de esta palabra un derivado de σοφός y εἰδέναι, σοφιστής= ὁ τῶν σοφῶν ἰστής".
2. Vid. Guthrie, W.K.C., A history of greek philosophy, III, p. 28: "La palabra sophistés, 'sofista', es un sustantivo agente derivado del verbo [sc. σοφ(ζεσθαι)]. Como observó Diógenes Laercio (I,12), mucho tiempo después que adquirió un sentido desfavorable, sophós y sophistés fueron una vez sinónimos. Esto es aparente en especial en Heródoto, quien aplica el nombre de 'sofista' a Pitágoras, Solón y a los fundadores del culto dionisiaco, y afirma que todos los sofistas de Grecia, incluyendo a Solón, visitaron la capital Lidia de Creso. Que los Siete Sabios fueron llamados sofistas lo sabemos por un fragmento de Aristóteles [fr.5 Rose] y por Isócrates [Antid. 235, 312], quien dice que les fue dado este nombre, 'que ahora es considerado deshonesto entre ustedes'". Guthrie aduce además (p. 31) un uso del término en Platón (Lysis 204a) sin connotación peyorativa alguna. Respecto del concepto de σοφία, parece evidente que en la tradición presocrática, al menos desde Heráclito, presenta distintos significados, grados y matices, entre los que resalta la idea de conocimiento como experiencia de la unidad racional del ser. Esta experiencia constituye para el Efesio la disposición ética óptima (ἀρετή); vid. frss. B1, 41, 50 y 112; cf. supra, cap. II.

3. Pródico [DK84] B6 (=Platón, Eutidemo 305c): οὐς ἔφη Πρόδικος μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρός καὶ πολιτικοῦ... No percibimos razón alguna para poner en duda la autenticidad del fragmento, y aunque es cierto que, en el contexto de la cita, Platón critica la tesis que atribuye a Pródico (indicando que según tal definición el sofista no, es sino un tipo mediocre, tanto ante el filósofo como ante el político), también es verdad que el propio Platón sostiene algo semejante, a saber, que existe una efectiva diversidad al lado de una patente vecindad entre los tres tipos.

4. Gorgias [DK82] B11, 13: [χρῆ μαθεῖν] πρῶτον μὲν τοῦς τῶν μετεωρολόγων λόγους, οἵτινες δόξαν ἀντὶ δόξης τὴν μὲν ἀφελόμενοι τὴν δ' ἐνεργασάμενοι τὰ ἄπιστα καὶ ἄδηλα φαίνεσθαι τοῖς τῆς δόξης ὄμμασιν ἐποίησαν· δεύτερον δὲ τοῦς ἀναγκαίους διὰ λόγων ἀγῶνας, ἐν οἷς εἷς λόγος πολὺν ὄχλον ἔτερψε καὶ ἔπεισε τέχνηι γραφεῖς, οὐκ ἀληθεῖαι λεχθεῖς· τρίτον (δὲ) φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν. Cf. Guthrie, op. cit., p. 51, que parafrasea este pasaje, invocándolo para "ilustrar el modo en que la enseñanza de los sofistas surgió de la vida y la filosofía de su tiempo", y como ejemplo prominente del nexo entre la retórica y una actitud escéptica. Al respecto, cf. también M. Untersteiner, The Sophists [trad. K. Freeman, Oxford, B. Blackwell, 1954], p.118, quien subraya ante todo "la eficacia deductiva del logos", manifiesta en los filósofos naturalistas, los conflictos legales y la argumentación retórica, y en "las sutilezas conceptuales de los Eleáticos".

5. Platón, Protágoras, 317b3: ...ὁμολογῶ τε σοφιστῆς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους [...] μηδὲν δεινὸν πάσχειν διὰ τὸ ὁμολογεῖν

σοφιστῆς εἶναι. ["Convengo ser un sofista y educar a los hombres [...] ningún daño he sufrido por aceptar que soy [un] sofista"].

6. Cf. Ibidem, 316d: Ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν κτλ. ["Digo que el arte de la sofística es antiguo", etcétera].

7. Cf. ibidem, 318a: ὦ νεανίσκε, ἔσται τοίῳ σοι, ἐὰν ἐμοὶ συνῆς, ἢ ἂν ἡμέρα ἐμοὶ συγγένῃ, ἀπιέναι οἴκαδε βελτίονι γεγονότι, καὶ ἐν τῇ ὑστεραίᾳ ταῦτά ταῦτα· καὶ ἐκάστης ἡμέρας ἀεὶ ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι. ["Oh, joven, si te asocias conmigo, luego de pasar un día en mi compañía, regresarás a tu casa [siendo] mejor que antes, y lo mismo [ocurrirá] al día siguiente; y así siempre mejorarás cada día"].

8. Ibidem, 312d6: Τί ἂν εἴποιμεν αὐτὸν εἶναι, ὦ Σώκρατες, ἢ ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν; ["¿Quién diremos que es [el sofista], Sócrates, sino el que sabe hacer [a otros] hábiles para hablar?"]. Cf. Guthrie, op. cit. p. 44: "Es una exageración afirmar, como se ha dicho con frecuencia, que los sofistas no tenían nada en común excepto el hecho de que eran maestros profesionales, ningún campo común en las materias que enseñaban o en la mentalidad que produjeron. Hay al menos una materia que todos ellos practicaron y enseñaron en común: la retórica, o arte del logos." Cf. M. Untersteiner, op. cit. p. 202: "...la función retórica es la unidad que atraviesa el movimiento sofístico en su totalidad".

9. Platón, Gorgias, 449d1: [Σω.] ἡ ῥητορικὴ περὶ τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὕσα; d9: ...περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη; e1: [Γορ.] περὶ λόγουσ'...; 450c1: διὰ ταῦτ' ἐγὼ τὴν ῥητορικὴν τέχνην ἀξιῶ εἶναι πε-

ρὶ λόγους, ὀρθῶς λέγων... ["[Soc.] acerca de qué [objeto] versa la retórica; ...¿de qué objeto real es ciencia?;[Gor.] De los discursos; Por esto estimo que la retórica es un arte acerca de los discursos, y hablo correctamente...;"]. Respecto de la insuficiencia de la definición gorgiana, cf. 451d5 y ss.

10. Gorgias [DK82] B11, 8: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, δὲ μικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ. Nótese que la exaltación gorgiana del poder del logos consiste en señalar su eficacia práctica: a pesar de su pequeñez e invisibilidad, la palabra se traduce en obras, hechos, actos, de supremo valor. Logos y ergon quedan así enlazados en la noción de utilidad pragmática.

11. Empleamos la expresión platónica del Sofista 218d4: ... τὸ τοῦ σοφιστοῦ γένος. Cf. ibid. 231a, 261a.

12. Protágoras, 313c4: ... ὁ σοφιστῆς τυγχάνει ὡς ἔμπορος τις ἢ κάπηλος τῶν ἀγωγίμων, ἀφ' ὧν ψυχὴ τρέφεται; ["¿[No] es el sofista precisamente un mercader o un traficante de las mercancías de las que se nutre el alma?"]. Cf. ibid. 351b; en boca de Protágoras, a propósito de la diferencia entre audacia [θάρσος] y valentía [ἀνδρεία], la afirmación de que la última "nace a partir de la [buena] naturaleza y la buena alimentación de las almas" [ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται].

13. Sofista, 268c: μιμητῆς τοῦ σοφοῦ. Cf. 268c-d. Respecto de esos mismos rasgos que muestran una continuidad fundamental en la interpretación platónica del fenómeno sofístico en general, es pertinente el pasaje 222a-224d, donde se ofrecen dos definiciones preliminares del sofista como cazador profesional de jóvenes adi-

nerados (222b) y de la sofística como "comercio espiritual" [ψυχεμπορικῆς], hecho de "discursos y enseñanzas acerca de la virtud" [περὶ λόγους καὶ μαθήματα ἀρετῆς, 224d].

14. Protágoras, 309d: ...σοφώτατος εἶναι Προταγόρας. La apreciación y el repeto platónicos por Protágoras son aparentes, particularmente, en el μῦθος y el λόγος que expone el Sofista para probar que la ἀρετή se enseña universalmente. Cf. Guthrie, op. cit. p.39, nota: "No entiendo cómo alguien pueda leer el brillante y simpático discurso de Protágoras en el Protágoras (323c-328c) y sostener todavía que Platón se proponía oscurecer su memoria con sus representaciones del mejor de los sofistas".

15. Cf. ibidem, especialmente 315c-316a, para las descripciones correspondientes a Hippias y Pródico.

16. Vid. Protágoras, 317b [cf. supra, nota 5], acerca de la auto-designación de 'sofista'. 319a: [Σω.] Δοκεῖς γὰρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἀνδράς ἀγαθοὺς πολίτας. ["Me parece que hablas del arte de la política y prometes hacer a los hombres buenos ciudadanos"]. Gorgias, cf. 449a6: ῥήτορα ἄρα χρὴ σε καλεῖν; ["¿Hay que llamarte entonces 'orador'?"]. Respecto del objeto específico de los λόγοι retóricos, cf. 451d7: τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων [...] καὶ ἀριστὰ ["las mayores [cosas] entre las humanas, y las mejores"], y 452d5, donde, en respuesta al señalamiento socrático de que otros expertos pretenden que sus propias artes ofrecen el mayor y mejor beneficio, Gorgias contradice su previa atribución de neutralidad moral a la retórica, al sostener que sólo ella procura el bien supremo [μέγιστον ἀγαθόν], consistente en el poder [κράτος] o la dominación [κρατεῖν] de los demás.

17. Acerca de la cuestión de la relación entre φύσις y νόμος, central en el pensamiento del siglo V, y de especial importancia para la investigación en torno a la sofística, nos parece a la vez rico y conciso el capítulo que le dedica Guthrie [op. cit., cap. IV, pp. 55-134]. Las posiciones de Protágoras y Calicles ante la cuestión (que no podemos abordar en este trabajo, por razones de espacio) son brillantemente esbozadas por Platón, en el Protágoras y el Gorgias, respectivamente.

18. Platón, Eutidemo, 297c2-4: ...[sc. ὕδρα] σοφιστρία οὐση καὶ διὰ τὴν σοφίαν ἀνιείση, εἰ μίαν κεφαλὴν τοῦ λόγου τις ἀποτέμοι, πολλὰς ἀντὶ τῆς μίας...

19. Según la propia expresión platónica del Sofista 240c: ὁ πολυκέφαλος σοφιστής.

20. Protágoras, [DK80] B1, según la versión de Sexto Empírico: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Platón transmite el mismo texto [en Teeteto 152a] con ligeras variantes -determinadas por la construcción sintáctica del diálogo entre Sócrates y Teeteto- que no alteran su sentido. En la interpretación que esbozamos, creemos depender en gran medida de la hermenéutica platónica. Particularmente, en lo que se refiere a la comprensión de ἀνθρωπος como individuo singular, pero aplicable universalmente (Cf. Teeteto, 152a9: ἄνθρωπος δὲ σὺ τε καὶ γῶ. También 162d1, donde es sustituido por ἕκαστος, "cada uno"; vid. 166d2-3: μέτρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄντων καὶ μὴ), y la interpretación de μέτρον como criterio, norma o fundamento (Cf. ibidem, 160c8: ἐγὼ κριτῆς κατὰ τὸν Πρωταγόραν τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν; 178b5-6: ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ ...). Vale la

pena indicar que en el pasaje 174b se atribuye al filósofo la misión de indagar y buscar "qué es el hombre, y qué su naturaleza propia, que lo distingue de los otros por su acción y su pasión" [τί δέ ποτ' ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τί τῇ τοιαύτῃ φύσει προσήκει διάφορον τῶν ἄλλων ποιεῖν ἢ πάσχειν]. Para una interpretación discrepante de la noción de medida, vid. Untersteiner, M., op. cit., pp. 41-49 y 77-88.

21. Sobre el título de la obra y la ubicación de la sentencia a su comienzo, cf. Platón, Teeteto, 161c3-5: τὴν δ' ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα, ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς ἀληθείας ὅτι "Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὄψ" ἢ "κυνοκέφαλος". La posibilidad de que καταβάλλοντες fuese también el título no es incompatible con la atribución platónica, y está sugerida por Sexto Empírico (Adv. Math. VII, 60). Al respecto, vid. Guthrie, op. cit., III, p. 183 con nota 1, y Untersteiner, op. cit., pp. 15-16.

22. Parménides [DK28] B7, 1-2: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

23. Cf. Guthrie, op. cit. III, p. 186; luego de atribuir a Protágoras un "subjetivismo extremo", "según el cual no había ninguna realidad detrás e independiente de las apariencias, ninguna diferencia entre aparecer y ser", añade que "ningún filósofo de la naturaleza llegó tan lejos como esto, pues es una negación del significado mismo de physis". Es significativo, a nuestro juicio, que Protágoras (en el mito que Platón le hace exponer en el Protágoras) parezca tomar el partido de los defensores de nómos y, hasta cierto punto, de los negadores de la physis como fuente (exclusiva) del sentido ético-político que define al hombre. En el

fragmento B3, sin embargo, φύσις es (junto con ἄσκησις) condición de la διδασκαλία; cf. infra, nota 34.

24. Anaxágoras [DK59] B1: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν: "todas las cosas estaban juntas". Cf. idem, B4, 13: πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι πάντων ὁμοῦ ἐόντων: "antes de separarse, todas [las cosas] estaban juntas"; ibidem, 14-15: ... ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων, "la mezcla de todas las cosas"; ibid. 20-21: ἐν τῷ σύμπαντι χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πάντα χρήματα: "hay que creer que todas las cosas estaban en el conjunto". La doctrina anaxagoriana de la unidad de todas las cosas no refiere exclusivamente a un origen remoto, sino que incluye la actualidad: cf. idem, B6: ἀλλ' ὅπως ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ: "sino que como en el principio, también están ahora juntas todas las cosas". Esto último resulta menos sorprendente si se recuerda que Anaxágoras sostuvo (posiblemente por influencia de Empédocles) una teoría de la mezcla universal [cf. idem. B6: οὕτως ἂν εἴη ἐν παντὶ πάντα: οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει: "así todo debe estar en todas las cosas, y nada puede haber que exista separadamente, sino que todas las cosas participan en una porción de todo"; idem, B11: ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ: "en todas las cosas hay una porción de todas, menos en el nous"; idem, B12: ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν: "pues en todo hay una porción de todo"]. Tal mezcla es, en Anaxágoras, el criterio mismo de realidad: cf. idem, B17: οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίγεται τε καὶ διακρίνεται: "pues ninguna cosa es generada ni destruida, sino que a partir de las cosas que existen, hay mezcla y separación". La única excepción a la ley universal

de la mezcla es el Noûs, al cual se concibe como simple: cf. idem, B12: ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον: "pues es la más sutil y la más pura de todas las cosas"; el Nous es, además, causa original del movimiento y, por esto, de la diferenciación (cf. B13). Como puede apreciarse de esta superficial revisión, el significado de χρῆμα y χρήματα no resulta fácil de fijar, ya que, de una parte, las "cosas" nunca son elementos últimos, indivisibles ni simples (a diferencia de los ῥιζώματα de Empédocles, o los átomos de Leucipo y Demócrito), y, por otra, el propio Noûs es también designado con esta palabra.

25. El enfoque gnoseológico de la tesis protagóricana está determinado, en el Teeteto, antes de mencionar siquiera la doctrina del hombre-medida. En la conversación preliminar surge el problema de la ἐπιστήμη (a partir de su posible y dudosa identidad con la σοφία, en 145e), en la forma usual de la pregunta socrática por la naturaleza esencial. Lo que llamamos 'primera sección' (temática) del diálogo corresponde a la formulación y refutación de la primera hipótesis (ἐπιστήμη=αἴσθησις) [151d-187b]. En la interpretación que asumimos acerca de las implicaciones epistemológicas del hombre-medida, conviene señalar que existe una liga importante entre δόξα y αἴσθησις, sugerida por ejemplo en 179c3-4: ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταῦτα δόξαι γίνονται: "... aquello de lo que surgen las sensaciones y las opiniones que de éstas nacen...".

26. Esta es la respuesta de Teeteto a la pregunta socrática por el qué es la ciencia, de 151d4: οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις: "la ciencia no es otra cosa que [la] sensación (151e2-3).

27. Ibidem, 151e9-152a2: Κινδυνεύεις μέντοι λόγον οὐ φαῦλον εἶρη-
κέναι περὶ ἐπιστήμης, ἀλλ' ὄν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. Τρόπον δέ τινα
ἄλλον εἶρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. Φησὶ γὰρ πού "πάντων χρημάτων μέτρον"
ἄνθρωπον εἶναι, "τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ
ἔστιν": "Corres el riesgo de haber dicho una tesis no insignifi-
cante acerca de la ciencia, que es, en cambio, la que afirmó Pro-
tágoras. Pues, aunque de otro modo, dice lo mismo. Afirma poco
más o menos que el hombre es 'la medida de todas las cosas', 'de
las que son, en tanto que son, de las que no son, en tanto que no
son'..."

28. Ibidem, 152a7-9: Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐ-
μοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐ-
σοί...; Como queda bien claro, en una terminología que se elabora
más adelante, se trata de la identificación de "lo que aparece"
[τὸ φαινόμενον] con "lo que es" [τὸ ὄν], o bien, si se prefiere,
la definición de εἶναι como φαίνεσθαι. Como lo ilustra Platón,
con el ejemplo del "mismo viento" [ἀνέμου τοῦ αὐτοῦ, 152b], que
aparece y es frío para uno y lo contrario para otro, esto es tan-
to como afirmar que la ἐπιστήμη se identifica con la φαντασία
o "apariencia", que resultaría (en cuanto ciencia) necesariamente
verdadera [ἀψευδής, 152c].

29. Antes de la cita referida, Sócrates sugiere que la signifi-
cación de la sentencia de Protágoras es otra que la aparente de
inmediato (es decir, que ninguna sensación u opinión es falsa),
señalando la plausibilidad de que "un varón sabio no hable ne-
cesariamente" [Εἰκόσ' μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν, 152d1], e introdu-
ciendo una interpretación irónica de la verdad protagoriana como

un secreto revelado sólo a los μαθηταί, o discípulos, el cual es formulado por Platón en términos de una identificación del ser y el devenir (153a). La cita corresponde a 152d2-e1: ...ὥς ἄρα ἔν μὲν αὐτὸ καθ'αὐτὸ οὐδὲν ἔστιν, οὐδ' ἂν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὅποιονοῦν τι, ἀλλ' ἔὰν ὥς μέγα προσαγορεύης, καὶ μικρὸν φανεῖται, καὶ ἔὰν βαρὺ, κοῦφον, σύμπαντά τε οὕτως, ὥς μηδενὸς ὄντος ἑνὸς μήτε ὅποιουοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδεποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. Para respaldar e ilustrar el carácter típico de la anti-ontología entre los sofistas, debe recordarse, además de los argumentos gorgianos contra el ser [cf. infra, §3], el fragmento B2 de Licofrón [DK83], en el que se le atribuye la eliminación de la palabra "ser" (en el predicado).

30. Protágoras [DK80] B6a: δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις. No es ocioso señalar que Diels-Kranz asignan esta oración a un escrito llamado Τέχνη Ἐριστικῶν: "Arte de la erística". Recuérdese que la Ἀλήθεια tenía probablemente también el título de Καταβάλλοντες [sc. λόγοι], o Argumentos Destructivos (cf. supra, nota 21). El fragmento B8 [= Platón, Sofista, 232d-e] atribuye a Protágoras el escrito Περὶ πάλης, "Acerca de la lucha", y Diógenes Laercio (IX, 55), además de los ya mencionados, le adjudica un escrito titulado Ἀντιλογιῶν, literalmente "Antilogías" o "Contradicciones". La postura protagoriana ante la contraposición se torna bastante paradójica a la luz de la interpretación platónica; a este respecto, véase por ejemplo

Eutidemo 286b-c [=DK80 A19], donde se atribuye a Protágoras y sus seguidores la tesis de que οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν: "no existe la contradicción".

31. En rigor, siguiendo los lineamientos de la "Apología de Protágoras" en el Teeteto [166a-168c], y especialmente el pasaje 167c, el relativismo axiológico se extiende, del individuo particular a la polis, de modo que "todas las cosas que parecen justas y bellas a cada ciudad, también son tales mientras así sean establecidas por ella" (οἶά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ, 167c4-5). En este mismo pasaje, Sócrates enfrenta la objeción contra la imposibilidad de la σοφία, definiendo al σοφός como "aquel de nosotros que, transformando las cosas que aparecen, y son, malas, las hace aparecer y ser buenas" (ὅς ἂν τινὶ ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι, 166d6-8). El σοφιστής sería así una suerte de médico, capaz de cambiar (con λόγοι en lugar de fármacos) el estado o disposición (ἔξις, 167a) -individual o colectiva- de lo peor a lo mejor. Como es obvio, sin embargo, lo peor y lo mejor, lo bueno y lo malo, (y aún prescindiendo del contraste entre lo verdadero y lo falso) serían ellos mismos términos relativos, y no signos verbales de realidades subsistentes en sí, y susceptibles de una identificación unívoca. El pasaje resulta importante, además, por cuanto revela que la finalidad que se persigue no es la verdad (pues ésta es rasgo innato de cualquier opinión), sino la utilidad y la conveniencia pragmáticas. Parece obvio que en los χρήματα del fragmento B1, Protágoras incluye, y muy principalmente, los valores éticos y políticos.

32. No es inverosímil pensar que la omisión platónica de la sentencia del hombre-medida en el Protágoras se debe a un designio intencional (quizá representar al Sofista en su mejor aspecto). La omisión del fragmento [DK80] B4 (el agnosticismo ante la existencia de los dioses y el reconocimiento de las limitaciones humanas) obedece quizá al mito que expone el Sofista (en 320c-322d), en el cual varias divinidades olímpicas son protagonistas. El relativismo, específicamente referido a lo bueno [ἀγαθόν] y lo útil [ὠφέλιμον] está desarrollado en 333e-334c; la caracterización del bien como intrínsecamente variable y múltiple se ilustra en 334b6-c2: "El bien es algo tan variado y de tantas formas, que las mismas cosas que son buenas en el exterior del cuerpo para el hombre, [resultan] para el mismo nocivas en el interior" [οὕτω δὲ ποικίλον τί ἐστὶν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπὸν, ὥστε καὶ ἐνταῦθα τοῖς μὲν ἔξωθεν τοῦ σώματος ἀγαθὸν ἐστὶν τῷ ἀνθρώπῳ, τοῖς δ' ἐντὸς ταῦτόν τοῦτο κάκιστον.]. Es importante notar que esta elaboración del Protágoras platónico no responde realmente a la pregunta socrática (de 333d) acerca de la posibilidad de identificar lo bueno y lo útil.

33. Esa sutil ironía implica una velada referencia al fragmento B1 y a su insuficiencia explicativa. Lo irónico radica en atribuir a Sócrates, y no al Sofista que concibió al hombre como medida, la exigencia de una μετρητικὴ τέχνη, "arte de la medida", y que esta τέχνη (como se apunta en 356d4) sea la alternativa a la sujeción al "poder de la apariencia" (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις), rasgo que el Teeteto destaca como característico del relativismo protagoriano.

34. Protágoras, fragmento B3 (único fragmento preservado del Μέ-
 γας λόγος, o "Gran discurso"): φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία
 δεῖται. Esta frase es seguida por otra: ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμέ-
 νους δεῖ μανθάνειν ["Hay que comenzar a aprender desde muy jo-
 ven"]. Idem, fr. B10: μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε
 μελέτην ἄνευ τέχνης. Posibles reminiscencias de estos textos son
 los pasajes 325c y 351b del Protágoras; asimismo, cf. Teeteto,
 153b, 167a.

35. Δισσοὶ Λόγοι [DK90], 1.1: Δισσοὶ λόγοι λέγονται ἐν τῷ ἑλ-
 λάδι ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων περὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ. τοὶ μὲν
 γὰρ λέγοντι, ὡς ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ ἀγαθόν, ἄλλο δὲ τὸ κακόν· τοὶ
 δὲ, ὡς τὸ αὐτό ἐστὶ, καὶ τοῖς μὲν ἀγαθὸν εἶη, τοῖς δὲ κακόν, καὶ
 τῷ αὐτῷ ἀνθρώπῳ τοτὲ μὲν ἀγαθόν, τοτὲ δὲ κακόν.

36. Ibidem, 2.1 : λέγονται δὲ καὶ περὶ τῷ καλῷ καὶ [τῷ] αἰσχροῦ
 δισσοὶ λόγοι. τοὶ μὲν γὰρ φαντι, ἄλλο μὲν ἦμεν τὸ καλόν, ἄλλο δὲ
 τὸ αἰσχρόν, διαφέρον, ὥσπερ καὶ τῶνυμα, οὕτω καὶ τὸ σῶμα· τοὶ δὲ
 τῷτὸ καλόν καὶ αἰσχρόν.

Como se ve, en ambos casos (que nos parecen representativos por-
 que no son los únicos), el problema central de los Dissoi logoi
 no es simplemente la antinomia de bueno y malo, o bello y feo,
 etcétera, sino la antítesis de los [dos] lógoi correspondientes:
 el que los distingue y el que los identifica; la dependencia de
 este escrito respecto de Protágoras parece evidente. Desde
 nuestro punto de vista, el manejo argumental de los contrarios
 (en este caso, como en el de Zenón, por ejemplo) no constituye
 una verdadera dialéctica, sino una dialéctica sólo aparente. In-
 cluso el capítulo 8 (y último) del escrito (que evidencia algu-

nas afinidades terminológicas con la concepción socrático-platónica) puede ser considerado como paradigma de la pseudo-dialéctica. En ese capítulo hay un curioso argumento -claramente inconclusivo, por una parte, y repleto de imprecisiones y vaguedades, por otra- que intenta probar que corresponde "al mismo hombre y al mismo arte ser capaz de dialogar brevemente y conocer la verdad de las cosas" ([τῷ αὐτῷ] ἀνδρὸς καὶ τὰς αὐτὰς τέχνας [...] κατὰ βραχὺ τε δύνασθαι διαλέγεσθαι, καὶ [τὰν] ἀλήθειαν τῶν πραγμάτων ἐπίστασθαι), y "saber juzgar correctamente" [δικάζεν ἐπίστασθαι ὀρθῶς], y "conocer el arte de los discursos" [λόγων τέχνας ἐπίστασθαι], y saber también "acerca de la naturaleza de todas las cosas tal como son y cómo se han generado" [περὶ φύσιος τῶν ἀπάντων ὡς τε ἔχει καὶ ὡς ἐγένετο]. Acerca de esas palabras mayores (como φύσις, ἀλήθεια, τέχνη, λόγος), el autor no ofrece indicaciones ni precisiones, como si sintiera que éstas fuesen innecesarias y el sentido de aquellos términos fuese sabido por todo el mundo. Pero puede sospecharse que la τέχνη λόγων que él mismo exalta y pretende exhibir, lo es sólo de nombre: retomando los argumentos socráticos del Gorgias platónico, es un falso arte, una simple ἐμπειρία, que resulta antidialéctica, más que por sus contenidos particulares, por razón de su disposición existencial, que resalta precisamente porque no es inquisitiva: su malogrado propósito no era generar dudas, sino resolverlas. El escrito ilustra, sin embargo, que la materia prima de la dialéctica platónica era asunto del dominio público, pocos años después de la muerte de Sócrates.

37. Gorgias [DK82] B3 (=Sexto Empírico, Adv. Math. VII, 65 y

ss.), 66: εἰ γὰρ ἔστι [τι], ἦτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. A pesar de que la alternativa inicial es triple, el desarrollo argumental procede por medio de dicotomías. Quizá es importante subrayar que la conclusión que Gorgias pretende establecer no consiste en la afirmación de la Nada parmenídea: cuando sostiene que "nada es", queda excluido también el no-ser, y no sólo el ser.

38. *Ibidem*, 67: ... τὸ [...] μὴ ὄν οὐκ ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· ἦι μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἦι δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται. παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὄν.

La formulación parmenídea de la imposibilidad del no-ser (además de los dos primeros versos del fragmento B7, citados en la nota 22) está en [DK28] b2,5: ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι: "el otro [sc. camino de búsqueda], que no es y que es necesario que no sea"; la expresión gorgiana: ἦι μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται: "pues en tanto que es pensado como no-ser", suponiéndola fidedigna, parece polemizar con [DK28] B2, 7: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τὸ γε μὴ ἔόν: "pues no pensarás [o conocerás] el no-ser...". En esta misma sección hay otro argumento contra el ser del no-ser, igualmente reminiscente de Parménides: si se asume que el no-ser es, al ser corresponderá la inexistencia, "pues estas cosas son contrarias entre sí" [ἐναντία γὰρ ἐστι ταῦτα ἀλλήλοισι, 67]; pero no es lícito afirmar que τὸ ὄν οὐκ ἔστιν: que "el ser no es"; por lo tanto, el no-ser no es. El argumento contra el no-ser en general depende, no sólo del supuesto de que a cosas contrarias corresponden atributos contrarios, sino también de que su compatibilidad y coexistencia es, por definición, algo ἀτοπον, "absurdo".

39. Lo que hemos llamado el "doble dilema", en la sección que refuta la existencia del ser, abarca los apartados 68-72 (primer dilema) y 73-74 (segundo dilema). El argumento final contra la posibilidad de la existencia conjunta de ser y no-ser, que es una especie de corolario, está en los apartados 75 y 76. Conviene indicar que, aunque el blanco principal de los ataques gorgianos sea la filosofía eleática, la intención crítica no excluye a otras concepciones presocráticas.

40. Cf. Guthrie, *op. cit.*, pp. 193-4.

41. Gorgias, B12 (=Aristóteles, *Retórica*, Γ 18, 1419b3): δεῖν [..] τὴν μὲν σπουδὴν διαφθείρειν τῶν ἐναντίων γέλῳ, τὸν δὲ γέλωτα σπουδῆι.

42. *Idem*, B3, 78: εἰ τὰ φρονούμενα οὐκ ἔστιν ὄντα, τὸ ὄν οὐ φρονεῖται. El argumento completo contra la cognoscibilidad abarca los apartados 77-82.

43. Esta última parte (vs. la comunicabilidad) va del apartado 83 al 87. El contraste dicotómico entre cosa o realidad exterior y el contenido significativo de la palabra [λόγος] es concebido como análogo a la especificidad de la vista y el oído, cuyos objetos no son aprehensibles más que por cada uno de ellos: lo que "subsiste fuera" [ἐκτός ὑπόκειται, 83; ὑπόκειται τὸ ὄν εκτός, 84; simplemente τὸ ἐκτός] es objeto de los sentidos [αἰσθητόν] y no puede identificarse ni por la forma ni por el contenido con el λόγος. Y si el ser no es la palabra, "no puede ser mostrado al otro" [οὐκ ἂν δηλωθεῖν ἑτέρῳ, 83]. Y, aunque la palabra exprese lo sentido o percibido, "de las palabras difieren las cosas visibles" [διεήνοχη τὰ ὄρατὰ σώματα τῶν λόγων, 86]. La paradójica concepción

de Gorgias (Untersteiner y Guthrie coinciden en cualificarla como "trágica") en torno al ser y al conocer queda bien expresada en el fragmento B26: "El ser es oscuro [o desconocido] si no tiene apariencia, la apariencia es impotente si no tiene ser" [τὸ μὲν εἶναι ἀφανές μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενές μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι].

44. Cf. Sexto Empírico, Adv. Math. VII (=DK82B3), 65: Gorgias estuvo de acuerdo "con quienes excluyen el criterio" [τοῖς ἀνητηκόσι τὸ κριτήριον]; en el apartado 87 dice, más claramente, que se trata del "criterio de verdad" [τὸ τῆς ἀληθείας κριτήριον]. La su presión del criterio equivale a prescindir de un fundamento firme, universal y necesario para la existencia, el conocimiento y la acción. La apreciación de Sexto Empírico nos parece atinada, pues creemos que Gorgias efectivamente sienta las bases para la imposibilitación de lo que Platón llamará la ciencia. Recuérdese que, según nuestra interpretación, Gorgias reduce el campo del conocimiento o la experiencia a la opinión [δόξα], y de ella dice que es "vacilante e inestable" [ἡ δὲ δόξα σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος οὔσα, DK82B11, 11].

NOTAS Y REFERENCIAS AL CAPITULO QUINTO.

1. En torno a esta cuestión, a la vez preliminar y fundamental para toda interpretación histórica y filosófica de la figura de Sócrates, quizá la obra crítica principal siga siendo la de V. de Magalhães-Vilhena, Le problème de Socrate [Paris, 1952]. Una de las virtudes de esta obra es la reunión erudita de una considerable cantidad de información, y su orientación hacia un establecimiento del estado de la cuestión, intentando fijar los límites de nuestra ignorancia. La posición esbozada por W.K.C. Guthrie [en su History of greek philosophy, III, part two (Cambridge U.P., 1969), pp.323 ss.], sin ser del todo original, tiene el atractivo mérito de integrar los cuatro testimonios básicos acerca de Sócrates (Aristófanes, Platón, Xenofonte y Aristóteles) en una imagen verosímil y racional, comprensiva en sus lineamientos esenciales, logrando un admirable equilibrio entre los términos opuestos constituyentes de la cuestión: Sócrates, el hombre y Sócrates, el personaje literario. Para una información bibliográfica más amplia, véanse los repertorios incluidos en las obras recién citadas.

2. Por ejemplo, la teoría supuestamente hermética acerca del modo de calcular cuántas veces salta una pulga la longitud de sus propias patas [vv.144-153], o la explicación de la verdadera causa y del mecanismo por el que el mosquito produce un zumbido al volar [vv. 154-168], o bien la doctrina que sostiene que el pensamiento [$\tau\acute{o}$ νόημα καὶ τὴν φροντίδα, v.229] acerca de las cosas celestiales [$\tau\acute{o}$ μετέωρα, v. 228] solamente es posible en las alturas, sin poner los pies en el suelo, por razón de la afinidad de lo espiritual con el aire [vv.225-234]. Es probable que la fuente de esta última y otras concepciones físicas y cos-

mológicas (siempre caricaturizada por el comediógrafo) haya sido Diógenes de Apolonia.

3. La escandalosa religión de "Sócrates" es un artificio igualmente cómico, aunque llevara el germen de un desenlace trágico [un cuarto de siglo después]. El propósito de Aristófanes es mostrarla como corrosiva de las creencias religiosas tradicionales y convencionales, al hacer que "Sócrates" declare abiertamente que οὐδ' ἔστι Ζεὺς [v. 367], οὐκ ἔστιν Ζεὺς [v. 827]: "Zeus no existe". Así lo representa rindiendo culto a otras "divinidades demoniacas" [θεῶν, v. 329; ταῖς ἡμετέροις δαίμοσιν, v. 254; cf. vv. 247-8: Ποῖους θεοὺς ὁμεῖ σὺ; Πρῶτον γὰρ θεοὶ | ἡμῖν νόμισμ' οὐκ ἔστι. ("¿Por los dioses juras tú? Primeramente, los dioses no son 'moneda corriente' [νόμισμα: hábito establecido por un νόμος] entre nosotros.")]. El dogma de "Sócrates" parece flexible, pues en una ocasión invoca: ᾧ δέσποτ' ἄναξ, ἀμέτρον ἄλῃ, ὃς ἔχει τὴν γῆν μετέωρον, λαμπρὸς τ' Αἰθήρ σεμναί τε θεαὶ Νεφέλαι βροντησικέραυνοι... ["Oh, poderoso señor, Aire inconmensurable, que mantienes la tierra en el 'espacio', brillante Éter, y las venerables diosas, Nubes que llevan el trueno y el relámpago..."], mientras que en otra ocasión declara que es el "Torbellino" (Δίνοσ) quien reina [cf. vv. 380-1, 828], y en otra enumeración [v. 424] menciona a τὸ Χάος τούτῃ καὶ τὰς Νεφέλας καὶ τὴν γλῶτταν... ["El Vacío, las Nubes y la Lengua..."; cf. v. 627, donde aparecen tales divinidades en juramento sustituyendo a Zeus].

4. Este rasgo parece ya una clara deformación de la práctica socrática de la filosofía, que conduce a su inmediata asimilación al movimiento sofístico. "Sócrates" se presenta a sí mismo como "pensador" y maestro profesional [φροντιστής, v. 266; cf. Xeno-

fonte, Symposio 66, Memorabilia IV, 7, 6; cf. Platón, Apología, 18b.), dotado de una escuela con local (el "Pensadero", φροντιστήριον, v. 94, 128, 142, etc.), en donde imparte sus enseñanzas -entre las que destacan el dominio de los dos Argumentos [Λόγοι] contrarios: el justo-débil y el injusto-fuerte, a cambio de dinero. Respecto de este punto, nos parece decisivo el testimonio platónico (Apología, 19b ss.) que niega rotundamente que Sócrates haya sostenido nunca doctrinas físicas o cosmológicas de cualquier índole, siendo su preocupación exclusiva el hombre y lo humano; ahí mismo, el héroe platónico rechaza categóricamente haber recibido salario a cambio de sus supuestas lecciones (cf. 33a-b). En general, es suficientemente claro que la intención del Sócrates de la Apología platónica es distinguirse de los Sofistas (a varios de los cuales citas por nombre), sin negar realmente que esa docta ignorancia que es la filosofía contenga una παιδεία y una significación humanista profunda. La tesis de una supuesta atribución platónica de teorías cosmológicas al Sócrates histórico, en su juventud [a partir del texto del Fedón, 96e ss.] nos parece estar basada en un malentendido y en una sobresimplificación del simbolismo platónico de Sócrates. El testimonio de Aristófanes es, según creemos, una deformación, una caricatura, del modelo original, que aparece al frente de la clase de τῶν νῦν μετεωροσοφιστῶν [v.360], "los meteorosofistas actuales"; lo cual no implica que pueda desdeñarse enteramente, sino que impone una cuidadosa hermenéutica. Así, puede reconocerse tras la caricatura [física de los versos 362-3, la fisonomía del Sócrates histórico. Para formularlo en los términos de Guthrie, la cuestión es: "How much truth in The clouds?".

5. Aristófanés, Nubes, 94: ...ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον. La expresión es irremediablemente vaga, pero detrás de la equivo-
 cidad de la σοφία y de la ψυχή podemos percibir dos núcleos esen-
 ciales del filosofar socrático, que son los que dan apoyo a la bur-
 la.
6. Cf. ibidem, vv. 103, 180 ss. Sobre la burla de la noción de ψυχή
 con la imagen de los "semblantes descoloridos", cf. Guthrie, op. cit., pp. 33, 363. La sapiencia socrática acerca del alma humana
 es expandida por Aristófanés al universo entero, y es asimilada
 completamente a la sofística. Cf. a este respecto, por ejemplo,
 el verso 1111, en el que Fidípides responde, a la promesa de Só-
 crates de hacer de él un "hábil sofista" [σοφιστὴν δεξιόν]: Ὀχρὸν
 μὲν οὖν, οἶμαί γε, καὶ κακοδαίμονα ("Quieres decir, un pálido, po-
 bre diablo").
7. Quizá son más reveladores que esta referencia, un tanto impre-
 cisa, a la idea de ψυχή, los versos 841-2: Ἀληθεῖς; ὅσαπερ ἐστὶν
 ἀνθρώποις σοφά | γνώσει δὲ σαυτὸν ὡς ἀμαθῆς εἶ καὶ ταχύς. ("¿Ver-
 dadero? Todo aquello que es sabio para los hombres / conocerte a
tí mismo, cuán ignorante y cuán capaz"). La formulación puede qui-
 zá seguir pareciendo una referencia vaga. Pero es difícil a la vez
 negar la proposición elemental de que la sabiduría consiste, para
 Sócrates, precisamente en el autoconocimiento: en la conciencia
 reflexiva de la ἀμαθία.
8. Ibidem, v. 317: αἵπερ γνῶμην καὶ διάλεξιν καὶ νοῦν ἡμῖν παρέχου-
 σιν. ["Las cuales" (=las Nubes) nos conceden la inteligencia, la
 dialéctica y el pensamiento"]. Esta instancia, siempre mediada por
 el tono burlesco del autor, es un indicio importante de la dialéc-
 tica, nombrada aquí en su forma más simple.

9. Los dos grupos de divinidades a que aludimos ya han sido mencionados en la nota 3, supra. Se trata, por una parte, de "el Aire incommensurable, el brillante Éter y las venerables diosas Nubes, portadoras del trueno y el relámpago" [vv. 264-6] y "el Vacío, las Nubes y la Lengua" [v. 424], aunque ambas enumeraciones no son exhaustivas. Además del extraño "Torbellino" [v. 828] y el fácilmente asimilable "Aliento" [Ἄναπνοήν, v.627], el propio Sócrates jura en ocasiones por Zeus, y las Nubes mismas mencionan a varias divinidades olímpicas familiares.

10. Cf. ibidem, vv. 890 ss., vv. 949-1104. Vid. Protágoras (DK80) B6b [= Aristóteles, Retórica, B24 1402a23]: "...τὸν ἥτις ...λόγον κρείττω ποιεῖν. Al respecto, pueden ser reminiscentes del dictum del Sofista los versos 112 ss.

11. Acerca del tema de los Sokratikoi logoi, cf. Guthrie, op. cit., pp. 331-2. La referencia a Aristóteles es la Poética, I, 1447b2-9: Οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοῖς Σώφρονος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοῖς Σωκρατικοῖς λόγους, οὐδὲ εἴ τις διὰ τριμέτρον ἢ ἐλεγείων ἢ τῶν ἄλλων τινῶν τῶν τοιούτων ποιοῖτο τὴν μίμειν. κλὴν οἱ ἄνθρωποι γε συνάπτοντες τῷ μέτρῳ τὸ ποιεῖν, ἐλεγείοποιούς, τοῖς δὲ ἐποιοιοῖς ὀνομάζουσιν, οὐχ κατὰ τὴν μίμειν ποιητὰς ἀλλὰ κοινῇ κατὰ τὸ μέτρον προσαγορεύοντες. ("Pues no disponemos de una denominación común a las composiciones de Sofrón y de Xenarco y a los Discursos Socráticos, ni [la tendríamos] si [estuvieran escritos] en trimetros o en elegías, o en algún otro [tipo de verso] como los que han producido [otras] imitaciones. Por lo demás, los hombres que convergen en la poesía por el metro, como los que llamamos poetas elegiacos y poetas épicos, no los llamamos poetas según la [clase de] imitación

[que producen], sino según el metro común [que emplean]".

12. Cf. Isócrates, Busiris, 4; cf. Guthrie, op. cit. p.331 con nota 1. Véase también Eggers Lan, C., en Platón, Apología de Sócrates [Eudeba, 1976], 'Estudio preliminar', pp. 9-26, y especialmente pp. 10-13, con notas.

13. Xenofonte, Memorabilia, libro IV [Δ], VIII, 11:

...εὐσεβῆς μὲν οὕτως, ὥσθη μηδὲν ἄνευ τῆς τῶν θεῶν γνώμης ποιεῖν, δίκαιος δέ, ὥστε βλάπτειν μὲν μηδὲ μικρὸν μηδένα, ὠφελεῖν δὲ τὰ μέγιστα τοῖς χρωμένους αὐτῷ, ἐγκρατὴς δέ, ὥστε μηδέποτε προαιρεῖσθαι τὸ ἥδιον ἀντὶ τοῦ βελτίονος, φρόνιμος δέ, ὥστε μὴ διαμαρτάνειν κρίνων τὰ βελτίω καὶ τὰ χεῖρω μηδὲ ἄλλου προσδεῖσθαι, ἀλλ' αὐτάρκης εἶναι πρὸς τὴν τούτων γνώσιν, ἱκανὸς δὲ καὶ λόγῳ εἰπεῖν τε καὶ διορίζεσθαι τὰ τοιαῦτα, ἱκανὸς δὲ καὶ ἄλλους δοκιμάσαι τε καὶ ἀμαρτάνοντα εἰλέγειν καὶ προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετὴν καὶ καλοκαγαθίαν, ἐδόκει τοιοῦτος εἶναι, οἷος ἂν εἴη ἄριστός τε ἀνὴρ καὶ εὐδαιμονέστατος.

14. Robin, Léon, La pensée hellénique, "Les Memorables de Xénophon", p. 118. En la p. 133, Robin precisa aún más: "Uno se preguntará cómo un hombre tan mediocre ha podido ejercer una acción tan intensa y diversa, cómo han podido surgir de él escuelas filosóficas tan notables, por el motivo que fuese, por su originalidad, y por el poder de su propia acción. Todo esto sólo es explicable si la personalidad de Sócrates ha sido ella misma tan original y poderosa como para inquietar a la democracia ateniense, para merecer los perseverantes ataques de un Aristófanes, para atraer y retener por más de un cuarto de siglo a la juventud culta de Atenas, para dar lugar, en

fin, a ese incomparable florecimiento filosófico, tan vigoroso y variado".

15. *Ibidem*, Δ, V, 11: ...ἀλλὰ τοῖς ἐγκρατέσι μόνοις ἔξεστι σκοπεῖν τὰ κράτιστα τῶν πραγμάτων καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προσαυρεῖσθαι, τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι. ("Por el contrario, sólo los que se dominan a sí mismos pueden examinar lo que es mejor de las cosas, tanto en la palabra como en la obra, discerniéndolas según los géneros, eligiendo las buenas y absteniéndose de las malas".)

16. *Ibidem*, Δ, V, 12: Καὶ οὗτος ἔφη ἀρίστους τε καὶ εὐδαιμονεστάτους ἄνδρας γίνεσθαι καὶ διαλέγεσθαι δυνατώτατους. ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλευέσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. δεῖν οὖν πειρᾶσθαι ὅτι μάλιστα πρὸς τοῦτο ἑαυτὸν ἔτοιμον παρασκευάζειν καὶ τούτον μάλιστα ἐπιμελεῖσθαι. ἐκ τούτου γὰρ γίνεσθαι ἄνδρας ἀρίστους τε καὶ ἡγεμονικωτάτους καὶ διαλεκτικωτάτους. ("Y decía que así los hombres se hacen mejores, más felices y más hábiles en la dialéctica. Y afirmaba que el nombre de dialéctica provenía de la disposición de dialogar conjuntamente [y discernir] las cosas según los géneros. Que era necesario prepararse con el mayor cuidado para esto y dedicarse a ello lo más posible; pues a partir de esto, los hombres se hacen mejores, más capaces para el mando y más hábiles dialécticos".)

17. *Ibidem*, Δ, VI, 1: Σωκράτης γὰρ τοῖς μὲν εἰδότας, τί ἐκάστον εἶη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι. ("Sócrates pensaba que, cuando se conoce qué es cada una de las cosas existentes, se lo puede explicar a los demás"). Líneas más

adelante, Xenofonte insiste en que Sócrates "por eso, no cesaba nunca de examinar con quienes lo frecuentaban qué es cada una de las cosas existentes" [ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων, οὐδεποτ' ἔληγε.]. La convergencia con Aristóteles resulta evidente: para el Estagirita, la dialéctica socrática consiste en [el intento de] definir [τὸ διορίζειν] "el qué es" [o la esencia: τὸ τί ἔστιν]. A este respecto, vid. infra, notas 22, 25, 26 y 27.

18. Ibidem, VI, 4: 'Ο ἄρα τὰ περὶ τοῦ θεοῦ νόμιμα εἰδῶς ὀρθῶς ἂν ἡμῖν εὐσεβῆς ὠρισμένος εἶη; ("¿Podríamos definir correctamente a aquel que es religioso como aquel que sabe lo que es legal respecto de los dioses?").

19. Ibidem, VI, 6: 'Ορθῶς ἂν ποτε ἄρα ὀριζοίμεθα ὀριζόμενοι δικαίους εἶναι τοῦ εἰδότα τὰ περὶ ἀνθρώπου νόμιμα; ("¿Definiríamos correctamente a los justos como aquellos que saben lo que es legal relativamente a los hombres?").

20. Ibidem, VI, 7: 'Επιστήμη ἄρα σοφία ἐστίν; ("¿Se sigue entonces que la ciencia es sabiduría?").

21. Ibidem, VI, 11: Οἱ μὲν ἄρα ἐπιστάμενοι τοῖς δεινοῖς τε καὶ ἐπικινδύνοις καλῶς χρῆσθαι ἀνδρείοι εἰσιν, οἱ δὲ διαμαρτάνοντες τούτου δειλοί; ("¿Por lo tanto, son valientes quienes, conociendo bien lo que es terrible y peligroso, saben [obrar] bellamente, pero los que yerran en esto son cobardes?").

22. Aristóteles, Metafísica, XIII, (M), 1078b17: Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὀρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου (τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἤψατομόνον καὶ ὠρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, οἱ δὲ

Πυθαγόρειοι πρότερον περὶ τινῶν ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνήπτου, οἷον τί ἐστὶ καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος· ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστίν· συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστίν· διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὕτω τότ' ἦν ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστὶ τὰναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἢ αὐτὴ ἐπιστήμη· δύο γὰρ ἐστὶν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικάως, τοὺς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γὰρ ἐστὶν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης)· ["Sócrates, que se dió al estudio de las virtudes éticas, fue también el primero que buscó acerca de ellas definiciones universales (pues, de entre los físicos, Demócrito se limitó a tocar el problema, y definió en cierto modo lo caliente y lo frío. Por su parte, los pitagóricos habían intentado anteriormente la definición de unas cuantas cosas, cuyos conceptos reducían a los números; por ejemplo, qué es la oportunidad o lo justo o el casamiento. Sócrates, en cambio, buscaba, con razón, la quiddidad; pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es la quiddidad; entonces, en efecto, la habilidad dialéctica no era aún tanta como para poder investigar los contrarios, incluso prescindiendo de la quiddidad, y si es una misma la ciencia de los contrarios. Dos cosas, en efecto, se le pueden reconocer a Sócrates con justicia: la argumentación inductiva y la definición universal; estas dos cosas atañen efectivamente al principio de la ciencia)."] (Traducción castellana de V. García Yebra)].

23. Xenofonte, Memorabilia, A, I, 11: οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως ἢ περὶ τῶν ἄλλων οἱ πλείστοι διελέγετο σκοπῶν, ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔφου καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα

γίγνεται τῶν οὐρανίων...

24. Ibidem, A, I, 16: αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων αἰεὶ διελέγετο σκοπῶν, τί εὐσεβές, τί ἀσεβές, τί καλόν, τί αἰσχρόν, τί δίκαιον, τί ἄδικον, τί σωφροσύνη, τί μανία, τί ἀνδρεία, τί δειλία, τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων ...

25. Aristóteles, Metafísica, A, 987b1-2: Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευμένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν... ("Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la Naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones..." [Trad. V. García Yebra]).

26. Ibidem, 1078b17 ss: Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευμένου καὶ περὶ τούτων ὀρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου [...] ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζητεῖ τὸ τί ἐστίν... Para el texto completo de este pasaje aristotélico, véase la nota 22, supra.

27. Vid. supra, notas 22 y 25. Aristóteles es muy explícito al atribuir esas dos aportaciones originales a Sócrates, lo mismo que al negarle la postulación de la teoría [platónica] de las Ideas, que es creación exclusiva del discípulo (y, en efecto, la concordancia de Aristóteles con Xenofonte incluye el silencio del último respecto de esta cuestión). Cf. Metafísica, 1078b30-31: ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει, οὐδὲ τοῦς ὀρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγέρευσαν... ("Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores, en cambio, los separaron, y proclamaron Ideas a tales entes..." [Trad. García

Yebra]). La aportación socrática es, para Aristóteles, principalmente metodológica, aunque implica también al menos un supuesto ontológico: la realidad objetiva del qué es [τὸ τί ἔστιν], que es condición de posibilidad de la definición. Entre esta exigencia metodológica de Sócrates y la propia ontología aristotélica se encuentra, indudablemente, la ontología platónica.

28. Respecto de este punto, cf. Guthrie, op. cit., pp.425-6. Guthrie cita la Ética Nicomaquea, 1179b1: οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλοισι τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γινῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά; ("en las cosas que tocan a la práctica el término final no es el contemplarlas todas y cada una, sino el hacerlas" [trad. A. Gómez Robledo]). Aristóteles añade ahí mismo: οὐδὲ δὲ περὶ ἀρετῆς ἰκανὸν τὸ εἰδέναι, ἀλλ' ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον, ἢ εἴ πως ἄλλως ἀγαθοὶ γινόμεθα. ("Pues [...] no es suficiente el saber teórico de la virtud, sino que hay que esforzarse por tenerla y servirse de ella, o de algún otro modo hacernos hombres de bien". [trad. Gómez Robledo]). Como corroboración de esto mismo, cf. ibidem, A, 1094b12-27; B, 1104a1-10; Γ, 1112a21-b8. Cf. también II, 1145b21 y ss., donde se argumenta contra la tesis atribuida a Sócrates de que οὐκ οὕσης ἀκρασίας, y se afirma [b28] que esa postura ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινόμενοις ἐναργῶς, "contradice evidentemente los hechos manifiestos".

29. Aristóteles, Sobre las refutaciones sofísticas, 34, 183b7 ss: ἐπεὶ καὶ διὰ τοῦτο Σωκράτης ἦρωτα, ἀλλ' οὐκ ἀπεκρίνετο ὡμολόγει γὰρ οὐκ εἰδέναι.

30. Platón, Lysis, 212a4: ἐγὼ δὲ οὕτω πόρρω εἰμι τοῦ κτήματος, ὥστε οὐδ' ὄντινα τρόπον γίγνεται φίλος ἕτερος ἑτέρου οἶδα, ἀλλὰ ταῦτα δὴ αὐτά σε βούλομαι ἐρέσθαι ἅτε ἔμπειρον. ("Por mi parte,

estoy lejos de esa posesión, de modo que ignoro cómo se deviene amigo de otro, y es esto mismo lo que quisiera que me dijeras, puesto que lo sabes por experiencia".)

31. Cf. idem, Cármenes, 155e y ss. El pasaje entero apunta al ideal del hombre entero, como unidad psico-somática, lo cual es en sí mismo, muestra de gran templanza [σωφροσύνη] ante el problema del dualismo correspondiente. El sentido ético de la dialéctica se concentra en su virtud de ser generadora de tal excelencia: los encantamientos que Sócrates dice haber aprendido del tracio Zalmoxis no son sino "las bellas palabras, que engendran la sabiduría y la templanza en las almas" (ταῖς δ' ἐπιωδᾶς ταύταις τοῦς λόγους εἶναι τοῦς καλοῦς· ἐκ δὲ τῶν τοιοῦτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίνεσθαι... [157a4-6]).

32. Idem, República I, 328c-331d. Luego de confesar su gusto creciente por la conversación (328d), caracteriza la justicia como el mayor bien vital (330d-331b), y abandona la conversación -siendo entonces sustituido por Polemarco- luego de que Sócrates plantea la pregunta por la definición de la δικαιοσύνη (331c).

Respecto de las aporías que resultan de las refutaciones socráticas de algunos interlocutores bien intencionados, pueden ser ilustradas principalmente a partir del Lysis (213c-d, 214e-215a, 216a-b, 222b-e), y Laques (191c-d, 192b, 193d-e, 195a, 196d, 199c-e).

33. Cf., respectivamente, Eutifrón, 6d-e, 8a-b, 10d, 15c; Hippias mayor, 289c-d, 290c-d, 291c, 293b-c, 294d-e, 297d, 303e-304a; Cármenes, 164b-c, 168e-169b, 171c-172a, 175a; República I, 342e, 347d-e, 350c-d, 351e-352a, 354a; Gorgias, 488c-489b, 491c, 496e-497a, 497d, 498d-499b, 505b-506a, etc.; podrían añadirse las re-

futaciones de Ión (en el diálogo homónimo). En cierta medida, los personajes platónicos de Gorgias y Protágoras combinan una sapiencia auténtica con su amor de la victoria [φιλονικία], rasgo que los define como sofistas.

34. Cf. idem, Protágoras, 310a-314c, que corresponde a la totalidad del diálogo preliminar entre Sócrates e Hipócrates. Véase particularmente el pasaje 312b-314c, donde Sócrates revela a Hipócrates las implicaciones de confiar el cuidado del alma al sofista (312b-c): éste no es lo que Hipócrates cree, sino "un mercader o negociante de los alimentos de que se nutre el alma" (313c) -que no son sino los conocimientos [μαθήματα]- y que no está necesariamente calificado para decidir lo que es bueno o lo que es dañino para el alma; el peligro es mayúsculo porque el receptáculo de la mercancía es el alma misma, que puede empeorar en vez de mejorar, según la calidad de la mercancía adquirida (314b).

35. Cf. ibidem, 334c-335a. Sócrates pide ahí a Protágoras que, ya que domina ambas artes, la de los largos y la de los breves discursos (334e), y en atención a su pretendida falta de memoria (334c), utilice el Sofista sólo el segundo procedimiento, la βραχυλογία (335a). La fórmula ἀγών λόγων, "combate de palabras" (335a4), la pronuncia Protágoras como caracterización de la conversación presente, a partir de su larga experiencia en discusiones análogas. En 335b, Sócrates asocia expresamente el διαλέγεσθαι con la βραχυλογία, y la contrasta con la μακρολογία.

36. Cf. ibidem, 337a-b. [Habla Pródico, exhortando a Sócrates y Protágoras a ponerse de acuerdo para continuar la conversación,

diciendo]: ...ἀλλήλοις περὶ τῶν λόγων ἀμφισβητεῖν μὲν, ἐρίζειν δὲ μὴ· ἀμφισβητοῦσι μὲν γὰρ καὶ δι' εὐνοίαν οἱ φίλοι τοῖς φίλοις, ἐρίζουσι δὲ οἱ διάφοροί τε καὶ ἐχθροὶ ἀλλήλοις. ("...discutir recíprocamente, pero no disputar. Pues se discute, en efecto, con benevolencia y entre amigos, pero se disputa entre rivales y y enemigos". En este mismo sentido, cf. República V, 454a (vid. supra, capítulo I, nota 21).

37. Cf. ibidem, 336b9-d1. Por labios de Alcibiades, Platón representa a Sócrates como experto en el arte de λόγον δοῦναι καὶ δέξασθαι, "dar y recibir la razón" (336c1-2), y pide a Protágoras: μὴ ἐκκρούων τοὺς λόγους καὶ οὐκ ἐθέλων δίδοναι λόγον, "no rehuyas los argumentos ni te rehuses a dar razón" [c6-d1]= "no te niegues a responder a las preguntas". Vid. supra, capítulo I, nota 47.

38. Según la expresión de Laques, 190c7: ὅλης ἀρετῆς (cf. Menón, 79d6: ζητουμένης ἀρετῆς ὅλης...; cf. 79b-c y 77a: κατὰ ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς περὶ ὃ τί ἐστίν). El Protágoras formula la cuestión siguiendo el esbozo del Laques: la virtud es el todo [τὸ ὅλον, 329e2] o el conjunto [συλλήβδην, 329c4] unitario [ένδς ὄντος, 329d4] de las virtudes, que son sus partes [μέρια, c6]. Respecto de la cuestión del qué es [ὃ τί ἐστίν], el Protágoras permanece aporético al final porque los diversos argumentos se abocan a la cuestión de sus relaciones recíprocas, a su semejanza y su diferencia; se busca, como dice Sócrates (330b) examinar juntos ποῖόν τι αὐτῶν ἐστίν ἕκαστον, "la cualidad propia de cada una de ellas" [sc. τῶν τῆς ἀρετῆς μορίων, b4], lo cual es un desvío esencial, pues el problema del qué es ('esencia') determina el del cómo es (cualidad) [En los términos del Eutifrón, 6d, la οὐσία

determina el πάθος].

39. Cf. Protágoras, 359b1: παραπλησία ἀλλήλοις. Para la refutación de la tesis de que la valentía sería la excepción, cf. 360d4-6. La invitación de Sócrates a examinar finalmente la cuestión de la naturaleza esencial de la virtud -equivalente a comenzar de nuevo- es cortésmente desdeñada por el Sofista, quien vaticina al joven Sócrates que sobresaldrá por su σοφία (361e).

40. Cf. Apología, 23c-28a, donde Sócrates refuta, una a una, las infundadas acusaciones en su contra, mostrando su incoherencia, contradictoriedad y falsedad. Pero aún dejando de lado estos pasajes, el discurso de Sócrates es en todo momento una alocución dirigida a los jueces, que han de dar su respuesta con su fallo.

41. Ibidem, 18a2: τὸν μὲν τρόπον τῆς λέξεως ἔαν.

42. Ibidem, 17b1: ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν; b2-3: ἐπειδὴν μηδ' ὀπωσιόου φαίνωμαι δεινῶς λέγειν... ["...cuando nuestro que de ningún modo soy un hábil orador..."].

43. Ibidem, b4: ... εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸν τᾶληθῆ λέγοντα. ("... a menos que llamen hábil orador a aquel que dice la verdad".)

44. Ibidem, 38a2: τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοῦς λόγους ποιεῖσθαι.

45. Ibidem, 28e5-6: ... φιλοσοφούντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοῦς ἄλλους... ("...vivir filosofando, examinándome a mí mismo y a los otros..."); 38a4: ... ἑμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος... ("...examinándome a mí mismo y a los otros...").

46. Ibidem, 38a5: ὁ [...] ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ ...

47. Cf. Ibidem, 20d5-6: ... δι' οὐδέν ἄλλ' ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα .

48. Ibidem, cf. 19c3: ταῦτα γὰρ ἑωρᾶτε καὶ αὐτοὶ ἐν τῇ Ἀριστοφάνους κωμῳδίᾳ, Σωκράτη τινὰ ἐκεῖ περιφερόμενον φάσκῳτά τε ἀεροβατεῖν καὶ ἄλλην πολλὴν φλυαρίαν φλυαροῦντα, ὧν ἐγὼ οὐδὲν οὔτε μέγα οὔτε σμικρὸν πέρι ἐπαίω. ("Pues ustedes han visto por sí mismos en la comedia de Aristófanes a un cierto Sócrates que dice moverse dando vueltas y andar por las nubes, y otras muchas tonterías, de las cuales yo no entiendo nada, ni poco, ni mucho". Cf. 29c2-3 y e2-3).

49. Ibidem, 20d6-e1: Ποῖαν δὴ σοφίαν ταύτην; ἥπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία. τῷ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός· οὗτοι δὲ τάχ' ἄν, οὓς ἄρτι ἔλεγον, μείζω τινὰ ἢ κατ' ἀνθρώπου σοφίαν σοφοὶ εἶεν, ἢ οὐκ ἔχω τί λέγω. ("¿Pero qué clase de sabiduría es esta [que poseo]? Quizás es la sabiduría humana. En ella sí me atrevo [a decir] que soy sabio; aquellos otros, los que acabo de mencionar, quizá son sabios en una sabiduría sobrehumana, o no sé qué decir [de ella]").

50. A nuestro parecer, la unidad de teoría y praxis es una de las cuestiones centrales en el filosofar socrático, y en ella radica la esencia de esa forma del humanismo. Intentamos abordarla en este párrafo, pero ahora pudiéramos insistir en ella afirmando que el διαγέγεσθαι socrático es dialéctico [al menos] dos veces. Una, en cuanto es dialógico; otra, porque en su ejercicio, que es radicalmente un modo de vivir la vida, se reúnen en armonía esos dos contrarios que son la razón teórica, afanosa de la pura verdad; y la razón práctica y vital, que intenta guiar u orientar la existencia.

51. Ibidem, 23a6-b4: ...καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός· καὶ φαίνε-

ται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρῆσθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὡς περ ἂν (εἰ) εἴποι ὅτι: "οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατος ἐστίν ὅστις ὡς περ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἀξιοῦς ἐστὶ τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν".

52. Cf. Gorgias, 454d1-2, sobre la distinción entre μάθησις y πίστις, precisándose de inmediato que la segunda es susceptible tanto de verdad como de falsedad, mientras que la primera no admite la falsedad, por definición. [cf. ibid., d5-10]. Vid. también 426a y ss. respecto de la negación de que la retórica sea τέχνη, lo cual conduce a definirla como mera ἐμπειρία.

53. Cf. ibidem, 521d6-8: Οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἴπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῆ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν.

54. Cf. Ibidem, 523a-527d.

55. Menón, 72d6-7: ... ἔν γέ τι εἶδος ταύτων ἅπασαι ἔχουσιν, δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί ...

56. Ibidem, 73c8: ... ἡ αὐτὴ ἀρετὴ πάντων ἐστίν ...

57. Ibidem, 75a3-4: Οὐ μανθάνεις ὅτι ζητῶ τὸ ἐπὶ πάσιν τούτοις ταύτόν;

58. Ibidem, 77a6-7: ... κατὰ ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς περὶ ὃ τι ἐστίν...;

Cf. ibidem, 74a9: ... τὴν [...] μίαν, ἣ διὰ πάντων τούτων ἐστίν...; 74b2: μίαν ἀρετὴν λαβεῖν κατὰ πάντων...

59. Ibidem, 79d6: ζητουμένης ἀρετῆς ὅλης. Vid. 77a9, 79b; cf. Laches, 190c7.

60. Ibidem, 80a1-2: ... ὅτι σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτὸς τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν.

61. Ibidem, 80c8-d2: Οὐ γὰρ εὐπορῶν αὐτὸς τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν,

ἀλλὰ πάντοϛ μᾶλλον αὐτοῖϛ ἀπορῶν οὕτωϛ καὶ τοῖϛ ἄλλοιϛ ποιῶ ἀπο-
ρεῖν. Καὶ νῦν περὶ ἀρετῆϛ ὃ ἐστὶν ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα.

62. Ibidem, 81a5-6: ...ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν
περὶ τὰ θεῖα πράγματα...

63. Ibidem, 86e1-6: "Ἐοικεν οὖν σκεπτεόν εἶναι ποῖόν τί ἐστὶν ὃ
μήπω ἴσμεν ὅ τί ἐστὶν. Εἰ μὴ τι οὖν ἀλλὰ μικρόν γέ μοι τῆϛ ἀρχῆϛ
χάλασον, καὶ συγχώρησον ἐξ ὑποθέσεωϛ αὐτὸ σκοπεῖσθαι, εἴτε διδακ-
τόν ἐστὶν εἴτε ὄπωσοῦν. λέγω δὲ τὸ ἐξ ὑποθέσεωϛ ὧδε, ὡπερ οἱ γεω-
μέτραι πολλάκιϛ σκοποῦνται... ("Parece que hay que investigar
cómo es algo de lo cual no sabemos todavía qué es. Si no del todo,
afloja, por lo menos, un poco tu mando, y ponte de acuerdo conmi-
go en investigar a partir de una hipótesis si la virtud se puede
enseñar o si llega a ser de algún otro modo. Digo 'a partir de una
hipótesis' en el sentido como investigan frecuentemente los geóme-
tras..." [Trad. Ute Schmidt].) Cf. 87b2-3: Οὕτω δὴ καὶ περὶ ἀρε-
τῆϛ ἡμεῖϛ, ἐπειδὴ οὐκ ἴσμεν οὔθ' ὅ τί ἐστὶν οὔθ' ὅποιόν τι, ὑποθέ-
μενοι αὐτὸ σκοπῶμεν... ("Así también nosotros, ya que no sabemos
qué es ni cómo es la virtud, examinémoslo a partir de una hipóte-
sis...").

64. El Menón nos parece, así, tener un carácter intermedio o me-
diador entre la dialéctica temprana (como διαλέγεσθαι), a la
que mira en retrospectiva, sintetizándola y reteniéndola en su
propio desarrollo argumental, y la dialéctica platónica de
la madurez, plenamente expresa y caracterizada, por ejemplo, en
los pasajes siguientes:

Fedón, 99d y ss., donde "el segundo rumbo" [δεύτεροϛ πλοῦϛ,
99d1] consiste en "refugiarse" (el verbo empleado es καταφυγεῖν)
dentro de los λόγοι (contrapuestos a los ἔργα). El procedimien-

to característico de este segundo rumbo, dice Sócrates en 100a3, es: ὑποθέμενος ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἔρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῆ τοῦτω συμφνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων· ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ. ("Tomando como hipótesis la proposición que juzgo más fuerte, pongo como verdaderas todas las cosas que me parecen ser consonantes [con ella], tanto acerca de la causa como respecto de todo lo demás; en cambio, todas las cosas que no [son consonantes], [las pongo] como no verdaderas"). En 100b5-6 se ejemplifica esto mismo: ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτό καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα... ("...tomamos como base la existencia de algo bello en sí y por sí mismo, y algo bueno, y algo grande y [así en] todo lo demás..."). *

República VI, 510b y 511a-d, pasajes donde la dialéctica, como marcha [πορεία] hacia lo pensable [τὸ νοητόν], se distingue netamente del método hipotético geométrico y matemático precisamente porque ella sí consigue "dar razón" [λόγον δίδοναι, 510c] de las hipótesis, y esto porque no se dirige, como la geometría o la matemática, ἐπὶ τελευτήν, "hacia la conclusión", sino hacia τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον, "el principio anhipotético" [510b]. Lo común a todas estas disciplinas es servirse de hipótesis. El rasgo diferencial es la conciencia del sentido del método hipotético, reservado sólo para la dialéctica.

* En este pasaje del Fedón, la dialéctica queda claramente caracterizada como método hipotético, y nítidamente enlazada con las ideas.

65. Cf. Fedón, 65b1: ἄρα ἔχει ἀλήθειάν τινα ὅψις τε καὶ ἀκοή

τοῖς ἀνθρώποις, ἢ τὰ γε ποιηταὶ ἡμῖν ἀεὶ θρυλοῦσιν, ὅτι οὔτ' ἀκού-
 μεν ἀκριβῆς οὐδὲν οὔτε ὁρῶμεν; ("¿Entonces qué verdad tienen la
 vista y el oído para los hombres, o tal como los poetas siempre
 nos dicen en voz baja, que no escuchamos ni vemos nada exacto?").
 Y a la pregunta: Πότε οὖν [...] ἡ ψυχὴ τῆς ἀλήθειας ἀπιεται; ("¿Cuan-
 do toma contacto el alma con la verdad?")[65b] se da esta respues-
 ta: Ἄρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι, εἴπερ που ἄλλοθι, κατάδηλον αὐτῇ
 γίγνεται τι τῶν οντων; [...] Λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα,
 ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῆ, μήτε ἀκοή μήτε ὄψις μήτε ἀλη-
 θῶν μηδὲ τίς ἡδονή, ἀλλ' ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνεται,
 ἕωσα χαίρειν τὸ σῶμα καὶ, καθ' ὅσον δύναται, μὴ κοινοῦσα αὐτῷ
 μηδ' ἀπιτομένη ὁρέγεται τοῦ ὄντος. ("No [será] en el discurrir
 racionalmente, si alguna vez y de algún modo [ocurre], que se
 torna evidente para ella cada una de las cosas existentes? [...] Y [el alma] discurre racionalmente más y mejor cuando nada de
 esto la perturba, ni el oído, ni la vista, ni un dolor o un pla-
 cer, sino cuando se recoge en sí y por sí misma lo más posible,
 y manda a paseo al cuerpo, y hasta donde le es posible, no se
 comunica ni entra en contacto con él, [sino que] aspira a lo
 real!").

El dualismo gnoseológico que expone Sócrates en el Fedón se complementa con el dualismo ontológico de la Idea y su imagen fenoménica, (que es, por contraste con el original, particular, fugaz y contingente), y se conjuga con el dualismo entre ψυχὴ y σῶμα, que penetra el diálogo entero. La imperceptibilidad de las Ideas, su carácter de ser "puro" [εἰλικρινές, 66a], estrechamente ligado a la noción de οὐσία, esencialidad o realidad, conduce

a definir las "dos especies de realidad" [δύο εἶδη τῶν ὄντων] como τὸ ὄρατὸν y τὸ ἀειδές, lo visible y lo invisible respectivamente (79a). El problema del dualismo platónico en general, y en el Fedón en especial es una cuestión ciertamente compleja y de difícil solución, y que parece coexistir con una posición dialéctica. Así, por ejemplo, en relación al dualismo ontológico, el problema del χωρισμός, directamente vinculado con la participación [μέθεξις, [τὸ] μετέχειν], permanece justamente como problema cuando Sócrates dice (100d): ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἐκεῖνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη, οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ κατὰ γίγνεται κατὰ ("...que aquello que hace bella [a una cosa] no es sino la presencia de la belleza misma, o la comunicación, o por el medio o el modo que sobrevenga, pues sobre esto no afirmo [ninguna alternativa] con total certeza, pero sí en cambio, que es por razón de lo bello que todas las cosas bellas devienen bellas".) En cuanto al dualismo gnoseológico, condensado, por ejemplo, en 66e-67a, la teoría de la reminiscencia ofrece un contrapeso, reivindicando -al menos en parte- el valor del conocimiento sensible, pues sin éste no habría ἀνάμνησις (cf. 74b y ss.; al respecto, vid. también República VII, 523b y ss.), y por ende, no se lograría el conocimiento racional de lo inteligible.

66. Apología, 29a8: Οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον...; en cuanto a la delimitación "dogmática" de la muerte como separación del alma y el cuerpo, vid. Fedón, 64c, donde se introduce como cuestión convenida o acordada, y penetra el diálogo hasta el final.

67. Cf. Fedón 66b, donde el cuerpo es descrito como "esa cosa mala" [τοῦ τοιουτοῦ κακοῦ].

68. Para lo que hemos llamado la tesis temprana de la neutralidad axiológica del cuerpo, vid. Cármides, 156e: Πάντα γὰρ [...] ἐκ τῆς ψυχῆς, ὠρμηῆσθαι καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ τῷ σώματι καὶ πάντι τῷ ἀνθρώπῳ.

69. Fedón, 99d1: τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν.

70. Ibidem, 99e1-6: Τοιοῦτον τι καὶ ἐγὼ διανοήθην, καὶ ἔδεισα μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθεῖν βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν. Ἔδοξε δὲ μοι χρῆναι εἰς τοῖς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.

71. Ibidem, 115e5-7: ...τὸ μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελές, ἀλλὰ καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς. A este respecto, cf. Y. Brès, La psychologie de Platon [PUF, Paris, 1973], p. 99, quien, comentando la apreciación de L. Robin ("fórmula curiosa de la creencia en el poder mágico de las palabras", Platon, Phedon, Les belles lettres, col. Budé, p.99, nota 1): "¡Quizás! Pero, el 'poder mágico de las palabras', ¿no representa un papel fundamental en el pensamiento de Platón?".

72. En el Fedón, las Ideas o Formas son introducidas desde temprano en el relato del último día de vida de Sócrates. Inicialmente son descritas como "aquello que examinamos" [περὶ ὧν σκοποῦμεν, 64d1], como los objetos propios del alma, del acto de razonar [τὸ λογίζεσθαι, 65c1], el razonamiento [λογισμός] y el pensamiento [διάνοια] en toda su pureza (66a). En 65d y ss. se mencionan las instancias de "lo justo mismo" [τὸ δίκαιον αὐτό], lo bello [καλόν] y lo bueno [ἀγαθός], la grandeza [μέγεθος], la salud [ὑγιεία] y

la fuerza [ἰσχύς], como ejemplos de οὐσίαι, o 'realidades esenciales'. En 66a2; tales esencias se caracterizan genéricamente como ser [cf. 66c2: τὸ ὄν] "puro en sí y por sí mismo" [αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινές], y en 67a-b aparecen como πᾶν τὸ εἰλικρινές: "todo lo [que es] puro". En 66d son llamadas llanamente αὐτὰ τὰ πράγματα, "las cosas en sí mismas". En la formulación de la doctrina de la ἀνάμνησις, se precisa la diferencia entre las cosas que llamamos 'iguales' [οἷς νόν δὴ ἐλέγομεν τοῖς ἴσοις, 74d4] y "lo que es igual en sí mismo" [αὐτὸ τὸ ὅ ἐστιν ἴσον]. La denominación de οὐσία aparece nuevamente en 76d y 78c-d, y se la asocia con "el ser uniforme en sí y por sí" [μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό]; en 75d2 se ofrece la fórmula τὸ "αὐτὸ ὅ ἐστι" como denominación genérica. Las palabras εἶδος e ἰδέα, con significado técnico, sólo surgen hacia el fin del diálogo, a partir de 102a; las instancias anteriores no tienen ese 'significado técnico', por ejemplo, 73a1, 73d5, 76c7, 87a2, 92b5, apuntan justo al sentido de figura visible, forma perceptible, la cual es en el hombre naturalmente indescogible del cuerpo; en otros usos (como 79a6, b2 y e1, o 97e5) tienen el significado de especie o clase. En relación al primer sentido, es sintomático que la realidad esencial sea llamada [79 a7] τὸ ἀ-ειδές, "lo in-visible". Acerca de esta cuestión, cf. Des Places, E., Lexique, s.v. [Platón, Oeuvres, Col. Budé, tome XIV, 1re partie]; vid. Friedländer, Plato [I: An introduction], cap. 1, pp. 16-8.

73. Fedón, 79a: τὸ ἀειδές.

74. Ibidem, 84a7-8: τὸ ἀληθές καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον

75. Sobre la dependencia de la demostración de la inmortalidad

respecto de la tesis de las Ideas, cf. ibidem, 76d-77a, 100b-c. Sobre la filosofía como vocación de muerte, y el carácter fundador del Eidos, cf. especialmente 64c-70b.

76. Ibidem, 66c2: τὴν τοῦ ὄντος θήραν.

77. Cf. ibidem, 95e-107a, y especialmente 100a-102a.

78. Sobre este punto, cf. Friedländer, P., Plato I [trad. inglesa H. Meyerhoff, Princeton, 1973], cap. I y especialmente cap. II, p. 50: "Eros becomes the guide to the Idea; this is the truly platonic turn", y pp. 53-4 y 64 y ss. para la idea de la muerte y el amor como vías hacia el Eidos. Véase también Nicol, E., La Idea del hombre, (1a. versión, México, Ed. Stylo, 1946), particularmente el cap. VIII; cf. ibidem, p. 368; donde se dice que la idea fundamental de la obra (el Symposio) es "la íntima conexión vital del Logos y el Eros", y p. 368: "Es en el plano de la trascendencia donde el Eros y el logos se reúnen. El Logos le señala al Eros el objetivo final de su afán de perfección".

79. Cf. Symposio, 177a-d.

80. Para lo que hemos llamado la admisión del carácter relativo de Eros, cf. 199e6: 'Ο Ἔρως ἔρως ἐστὶν οὐδενὸς ἢ τινός; -Πάνυ μὲν οὖν ἔστιν. ("¿Es Eros amor de nada o de alguna cosa? -Lo es ciertamente [de algo]"). Este carácter relativo radica básicamente en la descripción del amor como deseo, que implica la diferenciación entre el deseo mismo y su objeto. Sobre la carencia del objeto como condición del deseo, cf. 200a-e [especialmente 200e]. La introducción de lo bello como objeto natural del deseo erótico es una reiteración del propio elogio de Agatón (cf. 197b). Las conclusiones están en 201b2: Ἐνδεής ἄρ' ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ὁ Ἔρως κάλλος. ("Por ende, Eros es carente y no posee belleza.").

Como además Agatón admite (201c3) que τὰ ἀγαθὰ καλὰ, "las cosas bellas son buenas", Eros carece también de bondad. Esta conclusión constituye el punto de partida de la revelación euporética de Diótima a Sócrates (cf. 201e5-6). El carácter dialéctico de Eros (como unidad o síntesis de opuestos) se desarrolla más claramente en el mito de su origen (Cf. 203b-204c).

81. Cf. por ejemplo 201e5: ἤλεγχε δὴ με τοῦτοις τοῖς λόγοις οἷσπερ ἐγὼ τοῦτον... ("[Ella] me refutó con los mismos argumentos con los que refuté [a Agatón]"). Vid. 201c2 para la ironía con que se establece la "antítesis" de la posición socrática original. Para el Hippias mayor, cf. 286c-287d, 288a-289c, etcétera; la revelación de que se trata de una suerte de desdoblamiento interior del propio Sócrates está en 304c-e. Este fenómeno de desdoblamiento dramático tiene la virtud de retener fielmente la aporía como rasgo esencial de la dialéctica socrática, a la vez que representa también el desarrollo del aporte platónico, que hemos llamado euporético. Cf. en este sentido Guthrie, W.K.C., History of greek philosophy, IV, p. 386, que destaca el pasaje 204a, donde Diótima denuncia la ignorancia como el peor de los males, consistente en creer que se es sabio sin serlo realmente. Véase Friedländer, op. cit.; p. 148: "There is little doubt that the essential features of Diotima are a creation of the platonic Socrates -the highest embodiment, as it were, of the more or less vague 'somebody' whom he frequently posits playfully in conversation or debate as another person in order to conceal himself ironically"; vid. también p. 365, n. 14. Es importante notar que la imagen que Diótima presenta de Eros en 203c-d es reminiscente del propio Sócrates.

82. Cf. 202a2: ...ἔστιν τι μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας (cf. a7). La formulación se repite en 202b4 y 202d, determinándolo como μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθάνατοῦ, "intermedio entre lo mortal y lo inmortal", y en este sentido, como un δαίμων, es decir, como una manifestación particular de τὸ δαιμόνιον (202e1), "lo demoniaco".

83. 202e6-7: ... συμπληροῖ ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεδέσθαι.

84. Cf. 210e y ss; 210e4-5: ἐξαίφνης κατόψεταιί τι θαυμαστὸν τῆν φύσιν καλόν.

85. Cf. Fedón, 102a y ss; 65d-67b; 74a-75a y 79a; vid. supra, nota

72. Cf. República, 509b; 521d, 529b; respecto del contraste entre conocimiento y opinión, vid. 476e-480a. Cf. Fedro, 247c-e, 250b-d.

86. Cf. Symposio, 211a1-b5: πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν, καὶ οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε ἀξαναόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τότε δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν: οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλόν οἷον πρόσωπόν τι οὐδέ χεῖρας οὐδέ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζῳῇ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ, ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα κατὰ ἐκείνου μετέχοντα, τρόπον τινὰ τοιοῦτον οἷον, γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων, μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεον μήτε ἔλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδὲν.

("En primer lugar, [esa belleza] existe siempre, y no se genera ni se destruye, ni aumenta ni decrece; no es bella en un lugar y fea en otro, ni bella en un momento pero no en otro, ni tampoco bella en un respecto pero no en otro, ni bella aquí pero fea allá, ni

bella para unos y fea para otros; ni tampoco se representará a esa belleza con un rostro, o con manos, ni con ninguna otra cosa que participe del cuerpo, ni como un discurso o como un conocimiento, ni como existente en otra cosa, ya sea en un ser vivo sobre la tierra o en el cielo, o en cualquiera otra [parte], sino como [existiendo] en sí y por sí y a través de sí misma, siempre uniforme, mientras que las otras cosas bellas participan de ella, de modo que la generación y la destrucción de aquellas en nada la altera, ni en algo más ni en algo menos, ni padece ninguna cosa".)

87. Ibidem, 205b: ... πάντες τῶν αὐτῶν ἐρώσι καὶ αἰεί...

88. Cf. ibidem, 204e, 205c-d.

89. Ibidem, 206c1-4: Κυοῦσι γὰρ [...], ὡς Σώκρατης, πάντες ἄνθρωποι, καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν, καὶ, ἐπειδὴν ἕν τι ἐν ἡλικίᾳ γένωνται, τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἡ φύσις.

90. Ibidem, 206c5-8: Ἡ γὰρ ἀνδρῶς καὶ γυναικῶς συνουσία τόκος ἐστίν, ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῶ ὄντι τῷ ζῷῳ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἡ κύησις καὶ ἡ γέννησις.

91. Cf. ibidem, 206e-207a.

92. Ibidem, 207d1-4: ...ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ, κατὰ τὸ δυνατόν, αἰετὸ εἶναι καὶ ἀθάνατος. Δύναται δὲ ταύτη μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι αἰετὸ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ...

93. Ibidem, 211b1-2: αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰετὸν. Para una descripción análoga, cf. República X, 611e.

94. Ibidem, 207d8: νέος αἰεὶ γιγνόμενος.

95. Ibidem, 209c7-8: καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων παίδων κεκοινωνηκότας.

96. Ibidem, 177d: οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά...

BIBLIOGRAFIA GENERAL

BIBLIOGRAFIA GENERAL

FUENTES [EDICIONES DE LOS TEXTOS PRESOCRATICOS Y DE PLATON]:

DIELS-KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch, Berlin, Weidmann, 3 vols.: 1974, 1972 y 1975 (6a. Ed.).

PLATON, Oeuvres Complètes, Edición bilingüe griego-francés, con notas e introducciones; Coll. des Univ. de France- publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres: I (trad. M. Croiset): Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton; II (trad. A. Croiset): Hippias majeur, Charmide, Lachès, Lysis; III-1 (trad. L. Bodin): Protagoras; III-2 (trad. A. Croiset): Gorgias, Ménon; IV-1 (tr. L. Robin): Phédon; IV-2: Le Banquet; IV-3: Phèdre; V-1 (tr. Louis Méridier) : Ion, Ménexène, Euthydème; V-2: Cratyle; VIII-1 (tr. A. Diès): Parménide; VIII-2:- Théétete; VIII-3: Le Sophiste; IX-1 (tr. Diès): Le Politique; IX-2: Philèbe; X (tr. A. Rivaud): Timée, Critias; XI-1 y -2 (tr. E. Des Places) : Les Lois (I-II, III-VI); XII-1 y -2 (tr. A. Diès): Les Lois (VII-X, XI-XII), Epinomis.

-----, The Republic (tr. P. Shorey), 2 vols. (1978, 1980);

Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles, (tr. R.G. Bury, 1981); The Laws (tr. Bury), 2 vols.

(1967, 1968); Loeb Classical Library, London, Heinemann.

-----, La República, Ed. Bilingüe, Traducción, Notas y Estudio Preliminar por J.M. Pabón y M. Fdez. Galiano, 3 vols., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

- , La República, Versión, Introducción y Notas de Antonio Gómez Robledo, México, U.N.A.M., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1971.
- , Menón, Introducción, versión y notas de Ute Schmidt, México, U.N.A.M., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1975.
- , Gorgias, Introducción, versión y notas de Ute Schmidt, México, U.N.A.M., B.S.G.R.M., 1980.
- , Laques, Introducción, versión y notas de Ute Schmidt, México, U.N.A.M., B.S.G.R.M., 1983.

TRADUCCIONES, EDICIONES CRÍTICAS, RECOPIACIONES DE TEXTOS Y ESTUDIOS HISTÓRICO-CRÍTICOS:

- ABBAGNANO, N., La Evolución de la Dialéctica, trad. Fco. Moll [et alia] Camps, Barcelona, Ed. Mtez. Roca, 1971.
- ALLEN, R.E. & FURLEY, D.J., Studies in Presocratic Philosophy, [Eds.] Vol. II, The Eleatics and Pluralists, London, Routledge & Kegan Paul, 1975.
- ARISTOTELES, Metafísica, Ed. Trilingüe (Griego, Latín, Español) por V. García Yebra, Madrid, Gredos, 2a. ed., 1982.
- , Ética Nicomaquea, Versión española y notas de A. Gómez Robledo, México, U.N.A.M., B.S.G.R.M., 2a. ed. 1983.
- ARISTOTE, Topiques, Texte établi et traduit par J. Brunschwig, 2 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1967.

- ARISTOTE, Rhétorique, 2 vols., texte établi et traduit par M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
- , Physique, texte établi et traduit par H. Carteron, 3 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- ARISTOTLE, Metaphysics (I-X), Greek text with an english translation by H. Tredennick, Loeb Classical Library, London, W. Heinemann, 1975.
- , Metaphysics (X-XIV), Oeconomica and Magna Moralia, Tr. by H. Tredennick & G.C. Armstrong, Loeb C.L., London, Heinemann, 1969.
- , On the Heavens, Tr. W.K.C. Guthrie, Loeb C.L., London, Heinemann, 1971
- , On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away (Tr. E.S. Forster) On the Cosmos (Tr. D.J. Furley), Loeb C.L., London, Heinemann, 1965.
- BATTISTINI, Y., Trois Présocratiques. Héraclite, Parménide, Empédocle, Paris, Gallimard, 1968.
- BRES, Y., La Psychologie de Platon, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.
- BRUN, J., Héraclite ou Le Philosophe de l'Eternel Retour, Présentation, choix de textes, traduction, bibliographie par J. Brun, Paris, Ed. Seghers, 1969.
- BURNET, J., Early Greek Philosophy, 4th. ed., London, A. & C. Black, 1975.
- CAPPELLETTI, A.J., La Filosofía de Heráclito de Efeso, Caracas, Monte Ávila Ed., 1969.

- CORNFORD, F.N., Principium Sapientiae. A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought, New York, Harper, 1965.
- , From Religion to Philosophy, New York, Harper, 1957.
- , Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides, Tr. with introd. and running commentary, Indianapolis/New York, Bobbs-Merrill Co., s/a.
- , The Republic of Plato, Tr. with introduction and notes, New York/London, Oxford U.P., 1950.
- , Plato's Theory of Knowledge. (The Theaetetus and the Sophist of Plato), tr. with a running commentary, Indianapolis, Bobbs-Merrill Co., 1975.
- , Plato's Timaeus, Indianapolis/New York, Bobbs-Merrill Co., 1959.
- , La Filosofía No Escrita Y Otros Ensayos, trad. A. Pérez Ramos, Barcelona, Ariel, 1974.
- DODDS, E.R., Los Griegos y lo Irracional, Versión Esp. María Araujo, Madrid, Alianza Ed., 1981.
- EGGERS LAN, C., El Sol, la Línea y la Caverna, Buenos Aires, Eudeba, 1975.
- , Las Nociones de Tiempo y Eternidad de Homero a Platón, México, U.N.A.M., Cuad. del C. de Est. Clásicos # 19, 1984.
- (trad.), PLATON, Apología de Sócrates, Buenos Aires, Eudeba, 1971.
- (trad.), El 'Fedón' de Platón, Buenos Aires, Eudeba,

1971.

EGGERS LAN, C., Et Alia, Los Filósofos Presocráticos, 3 vols.,
Madrid, Gredos, 1981, 1979 y 1980.

FERRATÉ, J., Líricos Griegos Arcaicos, Barcelona, Seix Barral,
1968.

FESTUGIERE, A.J., Études de Philosophie Grecque, Paris, J. Vrin,
1971.

FREEMAN, K., Ancilla to the Presocratic philosophies. A Companion
to Diels' D.F.der V., Oxford, B. Blackwell, 1948.

FRIEDLÄNDER, P., Plato I. An introduction, tr. H. Meyerhoff,
Princeton, Bollingen Series LIX, 1973.

-----, Plato II. The Dialogues, First Period, tr. H.
Meyerhoff, Princeton, Bollingen, 1964.

-----, Plato III. The Dialogues, Second and Third Pe-
riods, Tr. Meyerhoff, Princeton U.P., 1970.

FURLEY, D.J. &
ALLEN, R.E., Studies in Presocratic Philosophy, Vol. I, The
Beginnings of Philosophy, New York, Humanities
Press, 1970.

GAOS, J., Antología de la Filosofía Griega, El Colegio de México,
1968.

-----, Los Fragmentos de Heráclito, México, Alcanfía, 1939.
[trad.]

GOLDSCHMIDT, V., Les Dialogues de Platon. Structure et Méthode
Dialectique, Paris, Presses Universitaires de
France, 1947.

GONZALEZ ROBLEDO, A., Platón. Los Seis Grandes Temas de su Filoso-
fía, México, FCE/UNAM, 1974.

- GORGIAS, Fragmentos, Introducción, traducción y notas de Pedro Tapia Z., México, UNAM, B.S.G.R.M., 1980.
- GUTHRIE, W.K.C., A History of Greek Philosophy, Vol. I, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans; Vol. II, The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus; Vol. III, The Fifth-Century Enlightenment; Vol. IV, Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period; Cambridge U.P., 1977, 1965, 1979 y 1980, respectivamente.
- HACKFORTH, R., Plato's Phaedrus, Tr. with introduction and commentary, Indianapolis/New York, Bobbs-Merrill Co., Fifth printing.
- JAEGER, W., Paideia: los ideales de la cultura griega, México, FCE, Trad. J. Xirau-W. Rocas, 1974.
- , La Teología de los Primeros Filósofos Griegos, Trad. J. Gaos, México, FCE, 1952.
- JENOFONTE, Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología, Versión directa, introducciones y notas por J.D. García Bacca, México, UNAM, B.S.G.R.M., 1946.
- KAHN, C.H., Anaximander and the Origins of Greek Cosmology, Philadelphia, Centrum Philadelphia, 1985.
- , The Art and Thought of Heraclitus: An Edition of the Fragments with Translation and Commentary, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- KIRK, G.S., Heraclitus. The Cosmic Fragments, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.

KIRK, G.S. &
 RAVEN, J.E., The Presocratic Philosophers, A Critical History
 with a Selection of Texts, Cambridge at the Univer-
 sity Press, Reprinted from the First Edition,
 1975.

KIRK, G.S.,
 RAVEN, J.E. &
 SCHOFIELD, M., The Presocratic Philosophers, Second Edition,
 Cambridge, Cambridge U.P., 1984.

KRANZ, W., La Filosofía Griega, 3 Vols., Trad. de la 4a. ed. en
 alemán por A.J. Castaño Piñan, México, UTEHA, 1962,
 1962 y 1964, respectivamente.

LAERTIUS DIOGENES, Lives of Eminent Philosophers, with an English
 Translation by R.D. Hicks, 2 Vols., Loeb C.L.,
 London, Heinemann, 1972 y 1970.

LLANOS, A., Los Presocráticos y sus Fragmentos, Desde los Mile-
 sios hasta los Sofistas del Siglo V, Buenos Aires,
 Juárez Editor, s/a.

MAGALHAES-VILHENA, V. DE, Le Problème de Socrate, Paris, P.U.F.,
 1952.

MARCOVICH, M., Heraclitus. Editio Maior, Greek Text with a Short
 Commentary, Mérida, The Los Andes University Press
 1967.

MONDOLFO, R., Heraclito. Textos y Problemas de su Interpretación,
 Trad. O. Caletti, México, S.XXI, 1976.

-----, Problemas y Métodos de Investigación en la Historia
de la Filosofía, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

-----, La Comprensión del Sujeto Humano en la Cultura

- Ahtigua, Buenos Aires, Eudeba, 1968.
- , El Pensamiento Antiguo, 2 Vols., Trad. S.A. Tri,
Buenos Aires, Ed. Losada, 1969.
- NICOL, E., La Idea del Hombre, Primera Versión, México, Ed.
Stylo, 1946.
- , Metafísica de la Expresión, Nueva Versión, México,
FCE, 1974.
- , Los Principios de la Ciencia, México, FCE, 1974.
- , La Idea del Hombre, Segunda Versión, México, FCE,
1977.
- , La Primera Teoría de la Praxis, México, UNAN, Cuad.
del Instituto de Investigaciones Filológicas, 1978.
- , Crítica de la Razón Simbólica, México, FCE, 1982.
- NUÑO MONTES, J.A., La Dialéctica Platónica, Caracas, Universidad
Central de Venezuela, 1962.
- RHODE, E., Psiqué, El culto de las almas y la creencia en la in-
mortalidad entre los griegos, Trad. S. Fdez. Ramirez,
Barcelona, Ed. Labor, 1973.
- ROBIN, L., La théorie platonicienne de l'amour, Paris, P.U.F.,
1933.
- , La Pensée Hellénique des Origines a Epicure, Paris,
P.U.F., 1967.
- ROBINSON, R., Plato's Earlier Dialectic, Oxford at the Clarendon
Press, 2nd. ed., 1953.
- RYLE, G., Plato's Progress, Cambridge at the University Press,
1966.

- STOKES, M.C., One and Many in Presocratic Philosophy, Washington D.C., Center for Hellenic Studies, 1971.
- TAYLOR, A.E., Plato. The Man and His Work, London, Methuen & Co., 7th. ed., 1960.
- , Socrates. The Man and His Thought, New York, Doubleday Anchor Books, 1953.
- UNTERSTEINER, M., The Sophists, Tr. K. Freeman, Oxford, B, Blackwell, 1954.
- VALLS PLANA, R., La Dialéctica. Un debate histórico, Barcelona, Montesinos Editor, 1981.
- VLASTOS, G., [Ed.], Plato. A Collection of Critical Essays; Vol. I: Metaphysics and Epistemology; Vol. II: Ethics Politics, and Philosophy of Art and Religion, New York, Anchor Books, 1971.
- VOILQUIN, J., Les Penseurs Grecs Avant Socrate. De Thalès de Milet a Prodicos, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- WINDLEBAND, W., History of Ancient Philosophy, New York, Dover, Tr. H.E. Cushman, s/a.
- ZELLER, E., Outlines of the History of Greek Philosophy, Thirteenth Ed., Rev. W. Nestle, Tr. L.R. Palmer, New York, Dover, 1980.