

En torno a Platón

Oscar Mauricio Donato

(Compilador)



**UNIVERSIDAD
LIBRE**

Facultad de Filosofía

En torno a platón/ David Torrijos-Castrillejo, Eduardo Geovo Almanza, Pia Campeggiani , Oscar Mauricio Donato R. y Etienne Helmer . Bogotá: Universidad Libre, 2015.

208 p.; 24 cm. Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-958-8791-72-2

1. Filosofía antigua. 2. Platón 428-347 a. de C. – Crítica e interpretación 3. Filosofía griega 4. Platonismo

Donato Rodríguez, Oscar Mauricio, comp.

184 H355t SCDD 21 ed.

Catalogación en la fuente – Universidad Libre. Biblioteca Gerardo Molina



UNIVERSIDAD LIBRE

© 2015

Universidad Libre

Calle 8 No. 5-80

Tel.: 382 1000

Bogotá, Colombia

www.unilibre.edu.co

<https://farmacon.files.wordpress.com/2009/03/delville-escuela-platon-orsay.jpg>

Imagen de portada: L'Ecole de Platon [La escuela de Platón]

Primera edición: Junio de 2015

Número de ejemplares: 500

ISBN: 978-958- 8791-72-2

Diseño, diagramación e impresión:

Editorial Kimpres S.A.S.

PBX: 413 6884 • Fax: 290 7539

Bogotá, D.C., Junio de 2015



UNIVERSIDAD LIBRE

DIRECTIVAS DE LA UNIVERSIDAD LIBRE

Víctor Hernando Alvarado Ardila
PRESIDENTE NACIONAL

Ricardo Zopó Méndez
VICEPRESIDENTE NACIONAL

Nicolás Enrique Zuleta Hincapié
RECTOR NACIONAL

Pablo Emilio Cruz Samboní
SECRETARIO GENERAL

Antonio José Lizarazo Ocampo
CENSOR NACIONAL

Omeiro Castro Ramírez
DIRECTOR NACIONAL DE PLANEACIÓN

Eurípides de Jesús Cuevas Cuevas
PRESIDENTE SECCIONAL BOGOTÁ

Raúl Enrique Caro Porras
RECTOR SECCIONAL BOGOTÁ

Rubén Alberto Duarte Cuadros
DECANO FACULTAD DE FILOSOFÍA

Oscar Mauricio Donato
DIRECTOR CENTRO DE INVESTIGACIONES

COMITÉ EDITORIAL

RUBÉN ALBERTO DUARTE CUADROS

Filósofo Universidad Nacional.

Magíster en Filosofía del derecho, Universidad Libre.

Doctorando en filosofía, Universidad Externado de Colombia

JUAN CARLOS GETTIAL

Filólogo, Universidad Libre.

Magíster en enseñanza en lectoescritura. Universidad Externado de Colombia

OSCAR MAURICIO DONATO

Filósofo, Universidad Libre.

Magíster en C. Políticas & Sociología, FLACSO.

Doctorando en C. Sociales. Universidad de Buenos Aires.

PABLO ELÍAS GONZALES M.

Abogado, Universidad Libre

Doctor en derecho. Universidad Externado de Colombia

MANUEL ALEJANDRO PRADA L.

Filósofo, Universidad San Buenaventura.

Magíster en filosofía, Universidad Javeriana.

Doctorando en Filosofía, Universidad de Barcelona

MARIO ALEJANDRO MOLANO

Profesional en estudios literarios, Universidad Nacional de Colombia.

Magíster en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia

Doctorando en filosofía, Universidad Nacional de Colombia

Tabla de Contenido

Presentación	11
--------------------	----

La metafísica de Platón, según san Alberto Magno

<i>David Torrijos-Castrillejo</i>	17
1. Introducción	19
2. La exposición albertina de la metafísica de Platón	21
3. La crítica albertina de la metafísica de Platón.....	40
4. Conclusiones.....	60
5. Referencias bibliográficas.....	63

Derrida y Khôra: Una aporía ejemplar del Timeo de Platón

<i>Eduardo Geovo Almanza</i>	65
Presentación	65
La deconstrucción como estrategia	72
Brevisísima introducción al Timeo	76
Khôra.....	80
¿Cómo hemos de concebir la Khôra?	80
La Khôra como metáfora	90

Politica de los lugares.....	94
Referencias Bibliográficas	103

Landscapes of meaning: the significance of myth in ancient Greece

<i>Pia Campeggiani</i>	106
------------------------------	-----

La función del teatro escénico del Symposium de Platón

<i>Oscar Mauricio Donato R.</i>	123
---------------------------------------	-----

Introducción y presentación del problema.....	123
Hipótesis y Objetivo.....	125
Los elementos teatrales.....	129
Sócrates y Aristodemo: “Los dos por el mismo camino”	136
Sócrates en Troya	139
Sócrates ante Dionisio.....	142
De repente la complicidad: A modo de conclusiones.....	147
Bibliografía.....	150

Pensar el decrecimiento con Platón

<i>Etienne Helmer</i>	153
-----------------------------	-----

Introducción	155
I. Definir el decrecimiento	159

II. El crecimiento ilimitado como tendencia	
natural de la economía	165
El origen de la sociedad o la tensión entre	
economía y política	165
El crecimiento en potencia en la primera	
ciudad.....	169
El crecimiento efectivo de la segunda ciudad	172
III. Las consecuencias políticas del crecimiento	
económico colectivo e individual.....	176
La guerra exterior.....	176
La división social y el empobrecimiento	
colectivo.....	180
IV. Las dos concepciones platónicas del	
decrecimiento.....	186
Las sociedades primitivas: la limitación	
ambigua de las necesidades	187
Los límites políticos y económicos del	
crecimiento en la República y las Leyes	194
Conclusión: ¿riqueza y moderación?	199
Referencias bibliográficas	202
Los autores.....	205

Presentación

Es común citar a Alfred North Whitehead y su decir, según el cual “Toda la filosofía occidental se reduce a una serie de notas escritas al margen de las páginas de Platón” tal referencia no se invalida por ser un lugar común, ahora bien, podría ser válida pero encontrarse gastada, bien podría estar gasta y además ser invalida, o exagerada, empero, que sea exagerada no quiere decir que carezca completamente de validez, pues, también se dice que cuando el río suena piedras lleva, en todo caso, la cita a Whitehead no aporta claridad para presentar este trabajo, debemos entonces buscar otra forma de presentar este texto en un mundo de imágenes. Quizá en esta época de la imagen del mundo sea más conveniente desenterrar la no tan famosa pintura de Jean Delville La escuela de Platón. Que si bien puede ser menos conocida que la cita a Whitehead, en todo caso, puede darnos una proximidad mayor a la presentación de este libro En torno a Platón.

¿Qué nos interesa de tal pintura? ¿Por qué adornar nuestra portada con una obra que usualmente está fuera de los textos de historia del arte?, creemos que esta obra que reposa en el Museo de Orsay y de tamaño

imponente logra algo muy preciso en su intento por hacer una interpretación de la filosofía clásica, es un intento simple y profundo: retratar la ambigüedad que hace profundo a Platón.

En su pintura, Jean Delville nos muestra un paisaje primaveral, exótico, con una gama cromática que si es real, puede ser entonces el famoso paraje del Fedro, si no, debe ser irreal. Esta pintura evoca además algo oculto en Platón, él es el único que está vestido, el único no completamente descubierto en la pintura sea apodera del punto de fuga de la imagen y deviene en su centro, los demás están como nuestro título, en torno a Platón. La pintura muestra además a unos oyentes de Platón, quizá alguno sea Aristóteles, otros compañeros de Platón que parecen ser oyentes más modestos y anónimos, como el amigo al cual se le relata el Symposium, quizá, tras alguno de esos rostros anónimos que están en torno a Platón estamos nosotros, oyentes anónimos que desde algún lado observamos y hablamos, así, en torno a Platón.

Entonces digámoslo, los textos que acá se presentan están atados bajo tres ángulos: la metafísica, para los textos de Torrijos y Geovo, los paisajes, para los textos de Capgannela y Donato, y la economía política para el caso de Helmer.

DAVID TORRIJOS-CASTRILLEJO estudia con detalle el comentario de Alberto magno a las refutaciones que Aristóteles hace de la metafísica Platónica, empero, ve el Timeo y se detiene en un puente entre la metafísica cristiana y la platónica. ¿Cómo Alberto magno, uno de los estudiosos de Aristóteles más representativos de la edad media se refugió en la metafísica platónica?

Por su parte, el estudio del profesor Geovo sobre Derrida teje dos puentes de lectura que se prestan para deconstruirse, descentralizando, el discurso filosófico, en este caso, la idea de totalidad de conocimiento y la causalidad inteligible del Timeo; el texto de Geovo busca acompañar la idea Derridiana según la cual, en la metafísica platónica hay algo que no se deja jerarquizar, que se resiste al sistema, la idea expresada en la pintura acá citada según la cual, Platón no está al desnudo, al descubierto.

La siguiente parte del texto ata los dos ensayos que intentan hacer análisis en torno a Platón, pero ahora a partir de los escenarios y los paisajes, estos textos son los artículos de Pia Capgannela y Oscar Mauricio Donato. El primero de ellos hace un análisis del significado del mito en la antigua Grecia. La tradicional oposición mito-logos se presenta acá no como un resumen, más bien, presenta la génesis de la oposición y hace en un ejercicio de hermenéutica histórica que intenta descifrar cómo, cuándo y por qué, se da la transición entre la intuición y la representación de los significados subyacentes a los mitos.

Con el ensayo sobre la función del teatro escénico se busca elucidar la relación entre el contenido político y la forma en la que tal contenido político es presentando a través del teatro escénico del Symposium platónico. La tesis que allí se sostiene es que el teatro escénico del texto platónico es orientador y guía más estable y criterio hermenéutico para ubicarse ante la multiplicidad de interpretaciones posibles del contenido discursivo del diálogo.

Finalizamos con el ensayo de Ettiene Helmer, Pensar el decrecimiento con Platón. Este ensayo considera a Platón como precursor del decrecimiento, concepto político que busca la limitación del crecimiento económico en pro del bienestar general de la polis, no es una solución platónica a los problemas actuales del desarrollo económico, es la presentación de un problema de la ética platónica, a saber, crecer sí, pero en la moderación.

Nos resta agradecer a los lectores externos que con sus comentarios enriquecieron el trabajo, de igual modo, a todas las instituciones que de algún modo facilitaron la presentación de este trabajo investigativo, especialmente a la Universidad Libre y a la decanatura de la facultad de filosofía, que facilitó con su hermoso equipo de trabajo todo para llevar a buen puerto el texto que acá se presenta; agradecemos a los estudiantes de la Universidad Libre, en especial, a los estudiantes del programa de pregrado con los que compartimos los seminarios de Platón; a Juan Carlos Gettial por sus correcciones y aportes, a los colegas con los que ahora compartimos páginas agradecemos su

generosidad y paciencia, a la profesora Laura Almandos que de modo muy singular alienta esta investigación, en fin, a todos aquellos buenos y cercanos amigos que nos permiten pasar nuestros días así, dialogando en torno a Platón.

Oscar Mauricio Donato Rodríguez

La metafísica de Platón, según san Alberto Magno

David Torrijos-Castrillejo

Resumen

Aunque San Alberto Magno sea célebre por su asimilación del pensamiento de Aristóteles, tiene en alta estima a Platón. Con todo, Aristóteles orienta en buena medida la lectura de Platón y sus críticas contra éste se repiten a lo largo de la obra albertina. En particular, son recurrentes las objeciones presentadas en el primer libro de la *Metafísica*. Por consiguiente, estudiar con cierto detalle el comentario de Alberto sobre tales refutaciones —como hacemos en estas páginas— resulta de bastante interés. La crítica contra Platón se centra en su concepción de los universales y en la separación de las ideas. Por otra parte, Alberto acoge varias doctrinas de Platón pues, al igual que otros muchos autores cristianos, ve en el *Timeo* un planteamiento metafísico susceptible de ser compaginado con la fe. Asimismo, Alberto cree hallar una sustancial concordancia entre los pareceres de Platón y del estagirita en distintos puntos, inclusive la cuestión de la forma, por más que difieran en el modo de exponerla.

Palabras clave: San Alberto Magno, platonismo, metafísica, teoría de las ideas, materia y forma, universales.

Abstract

Although St. Albert the Great is known for his assimilation of Aristotle's thought, he holds Plato in high regard. Yet Aristotle largely guides Albert's understanding of Plato and Aristotelian criticism against him is repeated along Albert's work. The objections raised in the first book of the *Metaphysics* are especially recurrent. Therefore to study Albert's commentary on such objections in some detail, as we do in these pages, has considerable interest. Criticism against Plato focuses on his conception of the universal and the separation of ideas. Moreover, Albert assimilates several platonic doctrines because, like many other Christian authors, he sees in the *Timaeus* a metaphysical approach, which is susceptible to be combined with his faith. Albert also believes to find a substantial agreement between the views of Plato and Aristotle at various points, including the question of form, despite differences in their expositions.

Keywords: Albertus Magnus, Platonism, metaphysics, doctrine of ideas, matter and form, universals.

1. Introducción

San Alberto Magno es digno de interés por ser uno de los máximos exponentes del aristotelismo latino en la época en que fueron recibidas en occidente las obras del estagirita que suscitaron mayor polémica. Sin embargo, su obra no puede ser comprendida meramente como una nueva forma de aristotelismo, porque los elementos de pensamiento platónico y neoplatónico son muy significativos en él. Es más, Alberto mismo considera a Platón como un grandísimo filósofo y no le cabe duda de que nadie podrá considerarse iniciado en filosofía sin conocer su pensamiento (*Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 15, Ed. Colon., p. 89, vv. 85-87). Por otra parte, la influencia del neoplatonismo sobre él es manifiesta, algo que no puede sino suscitar simpatía por la figura de Platón, a quien tratará de armonizar con Aristóteles¹. Con todo, “el pensamiento de Alberto demuestra una estruc-

¹ “Albert hat auch die platonische Philosophie hochgeschätzt und in der Verbindung der aristotelischen und platonischen Gedankenwelt das Ideal des philosophischen Denkens gesehen” (GRABMANN, 1932, 14; ver LIERTZ, 1948, 54). “... Plato’s philosophy and Neoplatonic sources play a hermeneutically and systematically foundational role in Albert’s work and thought” (ANZULEWICZ, 2012, 596). Según Anzulewicz, Alberto asimila las tradiciones platónica y neoplatónica principalmente porque las cree complementarias con la filosofía aristotélica. En segundo lugar, estas tradiciones son incorporadas por Alberto en su propio esquema basado en la emanación, puesto que en ellas advierte gran compatibilidad con sus ideas cristianas acerca del mundo y de Dios. Véanse las referencias bibliográficas ofrecidas por dicho autor. Él mismo ha producido varios trabajos sobre la presencia de Platón y el platonismo en san Alberto Magno (sobre todo ANZULEWICZ, 2002) que han venido a completar la ya demasiado antigua monografía de GAUL, 1913.

tura teológica, correspondiente al modelo neoplatónico, estructura que remite a Dios como el propio principio y fin de cada movimiento, tanto a nivel de la reflexión, como al nivel de la consumación existencial del hombre y de la realidad creada. Resulta, por tanto, secundaria la prevalencia de ciertas posiciones filosóficas en Alberto, pues decide subordinarla a este principio, según el criterio de la razón y de la conformidad con la fe cristiana” (ANZULEWICZ, 2011, 20). La perspectiva teológica de su acercamiento, le permite a Alberto corregir muchas doctrinas filosóficas. En ellas descubre varios errores: pocos en Aristóteles, algunos más en Platón. Sin embargo, en “metafísica prefiere él abiertamente el propio pensamiento ontoteológico de Platón, que le ofrece un enlace esencial con la teoría del ser aristotélica” (ibíd., 29).

Probablemente, Alberto no ha leído de Platón nada más que una sección del *Timeo* traducida por Calcidio (17a-53c)². Por tanto, sus fuentes son forzosamente externas en gran medida y Aristóteles se revela una de las más importantes³.

² “Die in diesem Dialog entnommene platonische Kosmologie erschien als philosophische Vorstudie zur Schöpfungslehre in der christlichen Theologie: Das ‚in neidloser Gutheit überfließende Gute‘ läßt vermittels seines Demiurgen, der mit dem Logos, also mit Christus identifiziert werden konnte, aus häßlicher Gestaltlosigkeit die geordnete Welt entstehen” (CRAEMER-RUEGENBERG, 2005, 27). Sobre la recepción del *Timeo* en san Alberto, véase ANZULEWICZ, 2006.

³ “Comme la quasi-totalité des médiévaux, Albert le Grand a connu Platon à travers le *Timée* et ses satellites : Macrobe, Calcidius, Cicéron et leurs surgenons médiévaux du XIIIe siècle, à quoi il faut ajouter le témoignage d’Augustin, complété par celui de Némésius, d’Aristote et de ses commentateurs grecs, byzantins ou arabes” (DE LIBERA, 2005, 159; ver ENDRISS, 1886, 29).

Entre todas sus obras, el pasaje de mayor importancia para las críticas que Alberto dirige contra Platón son las páginas del primer libro de la *Metafísica* en las que el Estagirita hace referencia a su maestro. Los argumentos ahí apuntados son empleados por Alberto en repetidas ocasiones a lo largo y ancho de su voluminosa obra⁴. Por esta razón, vamos a ocuparnos en este trabajo del comentario de Alberto acerca de esos textos. Se trata en realidad de una paráfrasis y no de un comentario literal al estilo de Averroes. Alberto glosa las palabras del filósofo griego añadiendo todo aquello que cree necesario para hacer comprensible el texto, a veces, debido incluso a razones lingüísticas, dada la escasa inteligibilidad de la traducción latina.

2. La exposición albertina de la metafísica de Platón

Los textos más importantes acerca de Platón en el primer libro de la *Metafísica* de Alberto aparecen en el tratado cuarto, capítulo duodécimo, al hilo de la referencia a él que hace Aristóteles en 987 a 29. El marco general del discurso aristotélico es la conocida pesquisa en busca de las cuatro causas y sus precedentes en los pensadores anteriores al estagirita mismo. Después de hacer un repaso de los presocráticos, llega hasta Platón. Alberto divide análogamente su

⁴ “The main source for Albert’s repeated, at times sharp critique of Plato, which targeted selected points of Plato’s doctrine—for instance, his theory of Ideas—was Aristotle’s confrontation with his teacher (esp. *Metaph.* 1.9, 990a34-992a11)” (ANZULEWICZ, 2012, 598).

paráfrasis, presentando primero las doctrinas de los distintos filósofos para refutarlas después, una vez han sido puestas de manifiesto sus propias ‘contradicciones’ internas.

Platón está clasificado dentro de uno de los dos grupos de filósofos examinado por Alberto. Quizá a raíz de la comprensión de la historia del pensamiento expuesta por Juan de Salisbury y Pedro Abelardo, Alberto enumera tres grandes escuelas filosóficas, a saber, los epicúreos y los estoicos, frente a los peripatéticos (TORRIJOS-CASTRILLEJO, 2013, lxxiii-lxxxi). Si bien esto puede asombrarnos, Platón formaría parte, según Alberto, de la secta de los estoicos. Tal afirmación, ostensiblemente desacertada desde el punto de vista histórico, tiene una explicación sistemática, puesto que así lo agrupa con quienes ponían entes inmateriales como causas últimas de la realidad. En efecto, la característica específica de los epicúreos sería creer que los principios últimos de la realidad son materiales, mientras los estoicos los considerarían inmateriales. La escuela estoica habría sido inaugurada bien por Pitágoras, bien por Sócrates, bien por Hermes Trimegisto, destacando en ella Platón como su miembro más insigne⁵.

⁵ La etimología del término que distingue a los filósofos ‘epicúreos’ alude a la inutilidad del saber filosófico (De causis, l. 1, tr. 1, c. 2, Ed. Colon., p. 7, vv. 20-27); análogamente, el significado del nombre de ‘estoicos’ estaría relacionado con la forma poética con que escribían éstos: “Stoicorum autem nomen vel ‘facientes cantilenas’, vel ‘stantes in porticibus’ interpretatur. Et ratio nominis est, quia primi philosophantes in poematibus et philosophabantur. Poemata autem lege metri cantilenarum habebant modum. Quia autem maxime facta heroum cantabant, quae ante porticus cantabantur in theatris et in palaestris, propter hoc etiam ‘in porticibus stan-

Siguiendo las noticias transmitidas por Aristóteles, Platón, en cuanto discípulo de Crátilo, habría asimilado los principios de Heráclito. Esto le habría llevado a conceder una sucesión de formas que se reemplazarían unas a otras continuamente, sin que se pudiera establecer un sustrato permanente en el mundo físico. Por consiguiente, las cosas sensibles no podrían ser el referente de ninguna afirmación científica porque se encuentran en continuo flujo. Eso sí, según Alberto, esta doctrina nunca fue abandonada por Platón, sino que siempre la sostuvo. Cuando se sometió a la enseñanza de Sócrates, Platón añadió a tales enseñanzas la aceptación de los conceptos universales. Puesto que éstos no residían en las cosas mismas, cambiantes e individuales, habían de encontrarse en las ideas: “Viendo que no hay nada finito y permanente en las cosas sensibles que sea la razón de todas las cosas, buscó elementos definitorios fuera de las cosas sensibles y así introdujo las ideas”⁶. Las ideas son, pues, aquellas “cosas que definen de modo común

tes' appellabantur. Propter quod etiam Dionysius loquitur de theologicis stoice icotibus figmenta quaedam theologica ad mystica referens per modum poetarum. Hoc autem maxime fecit Plato, Stoicorum princeps” (ibíd., c. 3, Ed. Colon., p. 9, v. 83 – p. 10, v. 6).

⁶ “... videns, quod in sensibilibus nihil est finitum et manens, quod sit ratio omnium, quaesivit diffinientia extra res sensibles, et sic introduxit ideas” (*Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 13, Ed. Colon., p. 66, vv. 56-59). Para todas las traducciones del primer libro de la *Metafísica* de Alberto incluidas en estas páginas, sigo TORRIJOS-CASTRILLEJO, 2013. El resto de traducciones son también mías.

y que expresan el qué y por qué”⁷. Se trata de entidades capaces de tales definiciones porque están desligadas del mutable mundo material. En esto Platón se distinguiría de los pitagóricos, los cuales eran también ‘estoicos’ y partían igualmente de seres inmateriales; los principios últimos eran para ellos los números, los cuales se transformarían en las cosas físicas. Platón, por el contrario, creía que las ideas permanecían inalterables y las sustancias corpóreas tan sólo ‘participarían’ de ellas. Para explicar esta participación, Alberto hace un largo inciso en el cual expone la metafísica de la emanación de las formas a partir del primer principio.

La interpretación albertina de Platón, pasada por el neoplatonismo, pone al inicio del mundo a Dios como causa de la cual dimana el ser a través de los dioses subordinados. El ‘Dios de los dioses’ (Deus deorum) sería el origen de una emanación encomendada a los dioses inferiores. Este flujo es comparado con una simiente y con la luz:

Platón dijo, pues, que el Dios de los dioses producía la simiente de toda la naturaleza y la entregaba a los dioses inferiores para que junto con Él la realizaran en las cosas físicas⁸. Esto, según él, se producía por

⁷ “... talia communiter diffinientia et quid et propter quid dicentia appellavit existentium ideas et species” (*Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 12, Ed. Colon., p. 63, vv. 53-54). “Die Idee ist nichts anderes als eine species, ein allgemeines Wesen, an der partikuläre Substanzen auf substantielle, nicht etwa akzidentelle Weise partizipieren” (MOJSISCH, 1985, 32).

⁸ Como lo demuestra este otro pasaje, Alberto se está fundando en determinados pasos del *Timeo*: “Propter quod Plato dixit: ‘Dii deorum, quorum pater opifexque ego’ [Tim., 41a]. Et de formis post pauca subiungit: ‘Horum se-

la luz de la causa primera (...). Esta luz dijo que era la simiente de toda la naturaleza, puesto que por virtud suya se produce todo cuanto se hace. Esta luz se encuentra respecto de las cosas físicas como la forma del arte respecto de la materia, como la luz respecto del ser y de la sustancia de los colores y, en fin, como se halla la fuerza formativa, que está en el semen de los animales y principalmente del hombre, respecto de las figuras y de las especies de los miembros. La forma del arte no se introduce en la materia si no se aplica al poder de las manos del artífice, al poder del hacha, a las plomadas, a los aparatos de medida y a todos los instrumentos, por los que es trasladado desde la mente o el entendimiento práctico del artífice hasta la materia. De tal modo, tanto aquellas cosas a las que es trasladada como aquellas cosas con cuyos poderes es aplicada, la determinan por una parte, pero por otra toman forma a partir de ella. Puesto que la determinan, la adaptan a la condición particular que tiene la materia; puesto que toman forma a partir de ella, obran para que se produzca el ser, que es un acto

mentem ego faciam vobisque tradam, vestrum erit par exsequi' [*Tim.*, 48e]" (*De causis*, l. 1, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 8, vv. 39-42; ver también v. gr. *Metaph.*, l. 1, tr. 3, c. 4, p. 34, vv. 70-71; *De nat. et orig. an.*, Ed. Colon., p. 31, vv. 55-56). De la misma manera, Alberto atribuye a esta metáfora de la semilla las palabras de Aristóteles en *Metaph.*, A, 6, 988 a 6 (probablemente tiene también en mente *Phys.*, I, 9, 192 a 20-23): "... sicut dicit Plato unam ideam entis omnia informare, sicut unus masculus implet multas feminas, secundum esse separatus ab eis, quod non faceret, si uni feminae per materiam esset coniunctus" (*Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 12, Ed. Colon., p. 86, vv. 18-21).

de ella misma sola, pero no pertenece a ninguna de las cosas con las que es aplicada. En efecto, una casa no es el acto del hacha o de la plomada, formalmente hablando, sino que es un acto formal de la forma del arte de construir una casa, la cual está en el alma del arquitecto. De igual modo se encuentra la luz respecto de los colores, ya que, como dijimos, la luz es una única y simple hipóstasis de todos los colores que, cuando es aplicada a una superficie clara en la que pueda difundirse plenamente gracias a que en ella se dan lo refulgente y lo definido en cantidad, entonces produce el blancor (...). En todos ellos [los colores] la forma que alcanza el color no es más que la forma de la luz. Por lo tanto, también todo objeto coloreado es visto según el acto, ya sea el efecto de lo luminoso, ya sea la forma de lo luminoso, que es la luz⁹.

⁹ “Plato enim dixit sementem omnis naturae facere deum deorum et tradere eum diis inferioribus ad par exsequendum in rebus physicis. Hoc autem dicebat fieri per lumen causae primae (...), et hoc lumen dixit esse omnis naturae sementem, eo quod secundum suam virtutem efficitur omne quod fit. Lumen autem illud habet se ad physica sicut forma artis ad materiam et sicut lux ad esse et substantiam colorum, et sicut formativa, quae est in semine animalium et praecipue hominis, se habet ad figuras et species membrorum. Forma enim artis non inducitur in materiam, nisi applicetur virtuti manuum artificis et virtuti securis et perpendicularium et omnium symmetriarum et omnium instrumentorum, per quae deducitur a mente sive intellectu practico artificis in materiam, et omnia in quae deducitur et quorum virtutibus applicatur, determinant ipsam et informantur ex ipsa. Et per hoc quidem quod determinant eam, coaptant eam particularitati materiae; et quia informantur ex ipsa, ideo agunt ad esse, quod est actus ipsius solius, et non alicuius eorum quibus applicatur. Domus enim non est actus

La divinidad se comportaría como padre y faro de todas las cosas. La relación de Dios con las cosas sería asimismo análoga al artífice que dispone de la forma del artefacto en su mente y la plasma sobre la materia. Ésta es, pues, necesaria para que la virtualidad contenida en el arte —el hábito existente en el alma del artífice— se desarrolle en toda su extensión. Cuanto los instrumentos del artífice son capaces de producir no es sino el desenvolvimiento del ser aportado por la forma, sita en la mente de aquel. Cuando se producen los entes materiales, toda la energía que los pone en la existencia procede de la capacidad generativa de la forma. Es la forma aquella que los trae al ser y subsisten en la medida en que participan de ella¹⁰. Esta forma es plasmada en la materia gracias al generante o al artífice, los cuales poseen —aquel en su propio ser, éste en su mente— aquella forma producida. De modo análogo,

securis vel perpendiculi formaliter loquendo, sed est actus formalis formae artis domificandi, quae est in anima architecti. Similiter autem lux se habet ad colores, eo quod, sicut diximus, omnium colorum lux est una et simplex hypostasis, applicata tamen superficiei clarae, in qua plene diffundi potest propter multum perspicuum terminatum, quod est in ea, producit albedinem (...). Et sic est de aliis colorum generationibus, ita quod in omnibus lux, colorum existens hypostasis, determinatur et proprium generans huius vel illius efficitur. Et in omnibus forma, ad quam color constituitur, non est nisi lucis vel luminis forma. Propter quod etiam omnis color motivus visus est secundum actum, sive lucidi effectum sive formam lucidi, quae lux vel lumen est” (*Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 12, Ed. Colon., p. 64, vv. 7-48).

¹⁰ Según el pensamiento personal de Alberto, la forma trae consigo el ser y lo produce efectivamente en los entes finitos. Es más, la así llamada ‘forma del todo’ es el ser de cada cosa, frente a la ‘forma de la parte’ que constituye la forma que entra en composición con la materia y con ello provoca el ser de cada cosa: ver TORRIJOS-CASTRILLEJO, 2013, xlii-lviii.

toda forma está primero presente en la inteligencia divina, a continuación en las inteligencias separadas y al final en el mundo físico. La materia, por su parte, proporciona determinación a la forma, concretándola y ajustándola, restringiendo la amplitud del ser que posee en sí misma.

Según el Platón de Alberto, el ‘entendimiento paterno’, es decir, la inteligencia de Dios, sería una luz pura y simple, una idea sola, pero llena de virtud, de manera que en su poder estarían todas las formas que después es capaz de desplegar en el mundo. Esta inteligencia se derrama en los entendimientos inferiores, esto es, las inteligencias de las sustancias separadas, los motores de las esferas. Las inteligencias están jerarquizadas aportando cada una de ellas sendas determinaciones a la luz universal y pura procedente de Dios; así, ésta se ve cada vez más determinada y, simultáneamente, va siendo multiplicada. Las inteligencias tienen el cometido de desarrollar en el mundo material la luz de la inteligencia paterna y para ello la infunden sobre los cuerpos celestes primero y sobre los elementos sublunares después, para así extenderse a toda la realidad, adaptándose a la totalidad de las cosas, incluso las corruptibles, en las que tal luz se encuentra más ofuscada. También la materia misma va determinando la luz según su capacidad de recibirla. Por otro lado, la luz es siempre la misma, de modo que Platón habría reducido a una sola forma todas cuantas se encuentran en el mundo.

El proceso que acabamos de referir es denominado ‘ideación’, por cuanto infunde las ideas en la materia. Per-

mítasenos resumirlo copiando el esquema de la metafísica platónica ofrecido por de Libera:

1. Todas las cosas han sido hechas por los dioses secundarios a los cuales el Dios de los dioses (el Demiurgo) ha confiado la “simiente de la generación”;
2. Estos dioses secundarios son las estrellas y las esferas celestes que “han puesto en movimiento la materia para producir la totalidad de las realidades generables”;
3. La simiente confiada a los dioses secundarios es una forma formans que forma la materia ad conveniens sibi in nomine;
4. El agente de la comunicación de la forma a la materia última es el “dador de formas”;
5. Esta comunicación de la forma a la materia puede ser denominada una “inducción”;
6. La forma inducida o introducida en ocasiones lleva el nombre de “imagen-copia” (imago), en cuanto imita la forma exterior a la materia, pero en otras ocasiones es llamada “eco” (resultatio) y otras veces se la llama “sombra” (umbra), en cuanto “se oscurece entrando en la materia”;
7. La forma-modelo, exterior a la materia, lleva el nombre de “ejemplar” (exemplar);
8. Esta causalidad ad par es una causalidad unívoca y en este sentido se cumple el adagio: “toda la obra de la naturaleza es una obra de la Inteligencia”, en cuanto

lo unívoco engendra lo unívoco según una causalidad ejemplar¹¹.

Para comprender mejor los aspectos de este esbozo que pueden resultarnos novedosos, podemos completar nuestra visión de la comprensión Albertina de la metafísica platónica acudiendo a otros pasajes en los que vuelve a ser tratada. En primer lugar, podemos acudir a una página de la paráfrasis sobre una obra considerada por Alberto como la continuación de la Metafísica, a saber, el libro *De causis*. Nuestro autor comenta también esta obra, teniéndola por auténticamente aristotélica. Allí encontramos la misma fundamentación de la filosofía platónica como una respuesta a la situación de inestabilidad del mundo sensible:

¹¹ “1. Toutes choses ont été faites par les dieux secondaires auxquels le Dieu des dieux (le Démiurge) a confié la ‘semence de la génération’; 2. Ces dieux secondaires sont les étoiles et les sphères célestes qui ‘ont mis en mouvement la matière pour produire la totalité des réalités engendrables’; 3. La semence confiée aux dieux secondaires est une forma formans qui forme la matière *ad conveniens sibi in nomine*; 4. L’agent de la communication de la forme à la matière dernière est le ‘Donateur de formes’; 5. Cette communication de la forme à la matière peut être appelée une ‘induction’; 6. La forme induite, ou introduite, porte tantôt le nom d’ ‘image-copie’ (*imago*), au sens où elle imite la forme extérieure à la matière, tantôt celui d’ ‘écho’ (*resultatio*), tantôt celui d’ ‘ombre’ (*umbra*), au sens où ‘elle s’obscurcit en entrant dans la matière’; 7. La forme-modèle, extérieure à la matière, porte le nom d’ ‘exemplaire’ (*exemplar*); 8. Cette causalité *ad par* est une causalité univoque, et c’est en ce sens que, selon l’adage, ‘toute l’œuvre de la nature est celle d’une Intelligence’, i. e. au sens précis où l’univoque engendre l’univoque selon une causalité exemplaire” (DE LIBERA, 2005, 164). Para trazar estos rasgos generales de la metafísica platónica, de Libera se ha apoyado no en nuestro texto sino en *Metaph.*, l. 11, tr. 1, c. 8, Ed. Colon., p. 468, v. 60 – p. 469, v. 3.

Tratando de saber qué era el ser de cada cosa y viendo que la materia prima no es causa de ningún ente en absoluto ni puede serlo, aunque sea el sujeto que existe en acto según el ser gracias a otra cosa, dijeron que el dador de las formas era el principio de todas las cosas, el cual era el primer agente según la forma y daba todas las formas a partir de sí mismo¹².

Puesto que se trata de la primera causa agente, Dios, el dador de las formas¹³, ha de ser un agente unívoco, que es conceptualmente anterior al equívoco. Unívoco es aquel agente que provoca tan sólo una especie de efecto, mientras el equívoco es aquel que provoca distintos efectos. Así, el generante animal es, bajo este aspecto, un agente unívoco, pues el can sólo engendra canes; el cielo, en cambio, es equívoco, porque interviene en muchos efectos: no sólo origina calor y luz, sino también la generación de distintos

¹² “Volentes enim scire, quid erat esse rei uniuscuiusque, et videntes, quod materia prima nullius rei penitus est causa vel esse potest, quamvis subiectum sit, quod per aliud aliquid secundum esse est in actu, universitatis principium dixerunt esse datorem formarum, qui primum agens est secundum formam et qui de seipso agentem causam posuerunt” (De causis, l. 1, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 8, vv. 17-23).

¹³ Alberto se refiere muchas veces a Dios según Platón como el ‘dador de las formas’ (*dator formarum*), evocando así *Tim.*, 41c-d con una interpretación aviceniana: “Die Lehrmeinung des Platon von den seinsverleihenden, von der Materie getrennten Formen verbindet er mit einer platonisierenden, Avicenna und Theodorus zugeschriebenen Lehransicht von der Abkunft der Formen von einem Formgeber (*dator formarum*), welcher als eine getrennte, tätige Intelligenz (*intelligentia agens*) aufgefaßt wird” (ANZULEWICZ, 2006, 335). Ver DE LIBERA, 2005, 161; ANZULEWICZ, 2002, 270 y nota 207.

animales, como moscas, lombrices, etc. La tesis arriba referida representa una conocida afirmación compartida por distintos autores medievales y atribuida por Alberto a Aristóteles, según el cual la primera causa tan sólo provoca un efecto: “La proposición ‘que de una cosa simple no procede sino una sola cosa’ fue escrita por Aristóteles en la epístola *Sobre el principio de todo ser y es admitida y explicada por Alfarabi, Avicena y Averroes*”¹⁴. El primer principio es, pues, el causante de todo ser y éste, en cuanto forma, es su efecto propio. De tal modo, continúa el libro *De causis* proporcionándonos otra larga explicación de las razones para sostener la teoría de las formas:

Todo lo que es hecho, posee algo que lo hace. Si tanto éste como aquél fuesen hechos, entonces se iría hasta el infinito o bien habría de existir un círculo entre las cosas que van a hacerse y las efectivamente hechas. Por consiguiente, convino que existiera un primer hacedor que no hubiera sido hecho. El hacedor no hecho es así perpetuo y eterno. El hacedor no obra al acaso o por suerte, sino fijándose en la razón y provoca lo hecho. Un hacedor eterno se fijará entonces en una razón perpetua o mudable. Si se fija en una razón mudable, se seguirá que la razón del hacedor al obrar será

¹⁴ “Adhuc fortissime objicitur: quia ab uno simplici non est nisi unum. Haec autem propositio scribitur ab Aristotele, in epistola quae est *De principio universi esse*, et ab Alfarabio et ab Avicenna et ab Averroee suscipitur et explanatur” (*De causis*, l. 1, tr. 1, c. 6, Ed. Colon., p. 13, vv. 68-72). Ver DE LIBERA, 2005, 83-86.

mudable, lo cual es del todo imposible. Si se tratase de una razón mudable, ésta misma habría sido hecha y estaría relacionada con alguna otra razón anterior a ella y así se iría hasta el infinito, cosa que repugna el entendimiento. Conviene, pues, que la razón por la cual se hace la cosa y por la cual es constituido el ser de la cosa sea perpetua. Por esta necesidad pusieron formas perpetuas. Dado que ninguna cosa que posee el ser en la materia es perpetua, se vieron obligados a suponer tales razones separadas subsistiendo en la luz del dador de las formas. Para él [sc. Platón], es lo mismo ser separado y estar en la luz del entendimiento. Entre estas formas, dijeron que aquellas que están en la materia eran imágenes o resonancias; imágenes, cuando imitan la especie de la razón; resonancias, cuando son deficientes en su imitación a causa de su inmersión en la materia. Dijeron que las cosas separadas eran como ciertos echmagios o sellos¹⁵. Las cosas selladas con cera o con otro tipo de sello cualquiera, no reciben la forma tal como el ser está en el sello sino según el ser susceptible de ser tenido por la cera. De tal modo, decían que las cosas hechas desde siempre

¹⁵ Se trata del término griego *εχμαγιου*. Podemos encontrarlo también v. gr. en *De nat. et orig. an.*, Ed. Colon., p. 4, v. 66; *Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 13, Ed. Colon., p. 66, v. 73; *Phys.*, l. 2, tr. 2, c. 2, Ed. Colon., p. 99, vv. 47-53; *De intellectu*, l. 1, tr. 2, c. 5, ed. Borgnet, p. 496. Ha sido tomado de la *Metafísica* (988 a 1) de Aristóteles; aunque aparezca también en el *Timeo* (50c), es probable que en este punto resulte Aristóteles más determinante para Alberto que Platón (DE LIBERA, 1990, 183-184).

procedían, por así decir, de ciertos sellos (aunque, en realidad, las cosas perpetuas son inmóviles; sólo las móviles han sido hechas). Boecio muestra ser de tal opinión en la Consolación de la filosofía cuando dice: “¡Oh tú, fundador del orbe estrellado, que con sempiterna razón gobiernas el mundo!” Poco más adelante, añade: “Tú conduces todas las cosas según un ejemplo superior”. Igualmente, en el primer libro del *Timeo*: “El artista otorga prosperidad a su obra, tal como es necesario para que el formador de la efigie de su obra haga una imitación digna de su inmortal ejemplar, el cual permanece en su prístino estado”¹⁶.

¹⁶ “Formas etiam separatas esse dixerunt et perpetuas, sicut patet in *Timaeo* Platonis, hac ratione: Quia omne quod factum est, aliquem habet facientem. Si autem et ille factus esset, iretur in infinitum, vel oporteret circulum esse in facientibus et factis. Oportuit ergo quod factor primus factus non sit. Factor ergo non factus perpetuus et aeternus est. Factor autem faciens non casu vel fortuna facit, facit ad rationem inspiciens et referens factum. Factor ergo aeternus aut refert ad rationem perpetuam aut ad mutabilem. Si ad mutabilem, sequeretur, quod mutabilis ratio erit factoris aeterni in faciendo. Quod omnino impossibile est. Quia si mutabilis ratio est, et ipsa facta erit et relata ad aliquam quae est ante se rationem, et sic igitur iretur in infinitum, quod omnis refugit intellectus. Oportet igitur, quod ratio, qua fit res et qua constituitur esse rei, perpetua sit. Hac ergo necessitate formas posuerunt perpetuas. Et cum nihil habens esse in materia perpetuum sit, coacti sunt has rationes separatas ponere et consistentes in lumine datoris formarum. Separatum enim esse idem ei est quod est esse in lumine intellectus. Harum autem formarum eas quae sunt in materia, dixerunt esse imagines vel resonantias; imagines quidem si ad rationis speciem innitantur; resonantias autem, si propter immersionem in materiam ab imitatione deficiunt. Separatas autem esse dixerunt quasi quaedam ehmagia vel sigilla. Sigillata enim cera vel quodlibet aliud a sigillo non recipit nisi formam non secundum esse, quod habet in sigillo, sed secundum esse, quod in

En este largo pasaje, Alberto se centra en la cuestión de la causalidad: ha de darse necesariamente una causa eficiente última de la cual dependa asimismo la causalidad formal. Esta causa es la divinidad, quien posee en sí de modo originario todas las formas y las transmite a los entes que los reciben, de acuerdo con su capacidad de captarlas. Los paradigmas de todos los entes, según se hallan en Dios, son considerados por Alberto formas *ante rem*, frente a las formas tal como están en los seres generados, que serían formas *in re*. Finalmente, por participación de la luz de la primera causa, el entendimiento es capaz de captar las formas y en él se denominan formas *post rem*. Esta distinción del triple universal es, pues, atribuida por Alberto a Platón (DE LIBERA, 2005, 227-229).

Podemos atender ahora a una ‘digresión’¹⁷ introducida en el primer tratado del mismo libro primero de la *Metafísica* (l. 1, tr. 1, c. 8). Pues bien, además de imprimir las formas sobre las inteligencias puras, el intelecto divino actuaría

cera habere poterit. Et hoc modo dicebant facta a perpetuis quasi a sigillis quibusdam procedere; cum tamen perpetua immobilia sint, mobilia autem ea quae facta sunt. Cujus opinionis Boetius esse videtur in *Consolatione philosophiae* [l. 3, m. 9, vv. 6-7] dicens: ‘O qui perpetua mundum ratione gubernas, stelliferi conditor orbis’. Et post pauca: ‘Tu cuncta superno ducis ab exemplo’. Et in *I Timaei*: ‘Operi fortunam dat opifex suus; quippe ad immortalis quidem et statu genuino persistentis exempli formans operis efficiem, honestum efficiat simulacrum, necesse est’ [*Tim.*, 28a]” (*De causis*, l. 1, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 8, v. 52 – p. 9, v. 18).

¹⁷ Alberto denomina ‘digresiones’ a los capítulos en los que se completan más ampliamente los razonamientos expuestos por Aristóteles; en ellos, el comentarista se concede mayor libertad para aclarar a fondo aquellos puntos que considera importantes: ver *Phys.*, l. 1, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., p. 1, vv. 9-42.

sobre la inteligencia humana, la cual recibiría las formas de modo innato y —a diferencia del parecer de Aristóteles— no por la experiencia sensible. La argumentación atribuida a los platónicos se basa en la necesidad de disponer de un término de comparación para juzgar sobre las cosas sensibles cuando éstas son experimentadas:

Dicen, pues, que aquel que busca a través de la experiencia, o bien encuentra el universal ya sabido, o bien no lo encuentra. En efecto, si no puede encontrarlo, la investigación es inútil. Si por el contrario lo encuentra, por algo sabe que lo ha encontrado una vez encontrado; o acaso ignora que lo ha encontrado, y entonces nunca dejará de buscar. Pero si sabe por algo, siendo así que no puede conocer sino lo semejante a lo semejante, es necesario que lo semejante ya tuviera en su interior aquello que encuentra; por lo tanto, todo cuanto puede ser descubierto consiste en unos hábitos semejantes anteriores e interiores. Pues dos cualidades o formas en todo semejantes y de la misma especie no pueden producirse según el mismo aspecto siendo adquiridas en el mismo. Puesto que en el alma intelectiva hay ya un hábito semejante a lo que se busca, no se genera nada en el alma por la experiencia y la doctrina, sino que el alma es estimulada por éstas para recordar lo que sabía antes¹⁸.

¹⁸ “Quod enim dicunt eum qui quaerit experimento, aut invenire scitum universale aut non invenire: et si quidem non potest invenire, frustra est in-

Todo el conocimiento sería, pues, anamnesis de las formas infundidas en el alma por el intelecto divino, ante las cuales se nos ofrecen los datos sensibles. Alberto cree que, ciertamente, en el ser humano existe cierta presencia incoativa de las formas en el entendimiento¹⁹, del mismo modo que está incoado todo acto en su potencia. Además, en el caso del conocimiento científico, los sujetos poseen también noticias procedentes de las autoridades reputadas, que se memorizan con tan sólo retener los términos, sin uso alguno de la experiencia. Sin embargo, igual que la materia posee potencialmente cualquier forma y no dispone de ella hasta que la adquiere por el movimiento, así tampoco el entendimiento posee las formas en acto hasta que éstas son actualizadas por la experiencia. En definitiva, Platón tiene razón en afirmar que es menester tener una semejanza de la cosa en el alma para conocerla, pero aquella semejanza

quisitio. Si autem invenit, per aliquid scit se invenisse, quando invenit, aut nescit se invenisse, et tunc numquam cessabit ab inquisitione. Si autem per aliquid scit, cum non sciatur nisi simili simile, oportet, quod simile ei quod invenit, iam intus habuit; ergo omnium, quae inveniri possunt, iam ante intus sunt similes habitus. Duo autem per omnia similes et eiusdem speciei qualitates et formae non possunt fieri secundum idem in eodem fieri. Cum igitur sit iam in anima secundum intellectum similis cum quaesito habitus, per experimentum et doctrinam nihil generatur in anima, sed per talia excitatur anima ad reminiscendum ea quae prius novit” (*Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 8, Ed. Colon., p. 12, vv. 17-33).

¹⁹ “Conforme a la concepción platónica y neoplatónica, que a través del Pseudo-Dionisio se adaptó al cristianismo y se transmitió a la escolástica, acepta Alberto que el entendimiento semejante a Dios está impregnado de representaciones de las ideas creadoras de Dios y de las causas naturales de las cosas por parte del creador, las cuales habilitan al hombre para un conocimiento intuitivo de la verdad de las cosas” (ANZULEWICZ, 2011, 34).

sólo incoada no es suficiente para alcanzar ciencia, pues es meramente imperfecta.

Por último, en el capítulo decimotercero (*Metaph.*, l. 1, tr. 4, c. 13), Alberto trata de los números según el parecer de Platón. Con base en las palabras de Aristóteles (987 a 14), cree que Platón origina las cosas materiales a partir del 'uno' más la pareja de 'lo grande' y 'lo pequeño'. Esta información puede ser completada retornando al pasaje del libro *De causis* al que antes nos referíamos, donde encontramos algunas palabras acerca del papel desempeñado por los números en el planteamiento platónico:

Ninguna forma es sellada en la materia sino con la proporción de las cosas numeradas, que son la forma y los principios que las determinan a adquirir esta materia o esta otra, así como las potencias de la materia que determinan para la recepción de la forma. De tal modo, en todo lo hecho existe una proporción de lo numerado. Puesto que el número es doble, a saber, el que numera y el numerado, la proporción será doble. Si se pregunta cuál de éstos sea anterior al otro y principio suyo, resulta que el número que numera es principio del número numerado (...). Por esta razón, al inicio de la *Aritmética* [de Boecio] se dice que la aritmética es anterior a las demás ciencias del cuádrivio, no sólo porque el artesano forma todas las cosas mirando los números sino también debido a una consecuencia natural. En efecto, si no existe el

número, tampoco habría triángulo, ni cuadrado, ni la irradiación trigonal o cuadrada, ni el diatesarón ni el diapente. Movidos por esta razón, decían que los números eran principios²⁰.

Según Alberto, los números serían esenciales para los platónicos en orden al desarrollo de los seres generados y, por tanto, determinarían su existencia. Puesto que en los entes celestes así como los seres físicos pueden ser observados rasgos numéricos, éstos deberían precederlos desde un punto de vista metafísico. En particular, hemos de llamar la atención sobre la noción de ‘proporción’ que señala uno de los rasgos propios de las cualidades formales de los seres y puede ser entendida desde el punto de vista numérico. Además, la extensión misma puede ser referida

²⁰ “Nulla enim forma sigillatur in materia nisi proportione numeratorum, quae sunt principia et formam determinantia ad materiam hanc vel illam et potentias materiae determinantes ad formae susceptionem. Et sic in omni facto est proportio numeratorum. Cum vero duplex sit numerus, numerans et numeratus, erit etiam duplex proportio. Si autem quaeratur, quis horum sit ante alium et alterius principium, constat, quod numerus numerans principium est numeri numerati. Prius enim et principium est, a quo non convertitur consequentia. Posito enim numero numerato ponitur de necessitate numerus numerans et non convertitur. Numerus ergo numerans omnis numerati est principium. Cum igitur in numerato constituentur ea quae fiunt, constat numerum eorum quae fiunt, esse principium. Propter quod in principio *Arithmeticae* [Boethius, *De instit. arithm.*, l. 1, c. 1] dicitur arithmetica esse priorem aliis quadrivialibus scientiis non solum propter hoc quod ad numerum respiciens omnia constituit opifex, sed et naturali communia. Quia si non sit numerus, non erit triangulus neque quadratum neque trigona vel quadrata radiatio nec diatesseron nec diapente. Hac igitur ratione moti numeros dicebant esse principia” (*De causis*, l. 1, tr. 1, c. 3, Ed. Colon., p. 9, vv. 30-53).

a características matemáticas y a partir de ahí cabe reducir a combinaciones de figuras geométricas los volúmenes físicos. Por último, éstos pueden ser a su vez reducidos a los dos principios fundamentales de la extensión que serían, según Platón, lo grande y lo pequeño.

3. La crítica albertina de la metafísica de Platón

Después de haber expuesto la doctrina platónica en el tratado cuarto, Alberto pasa a exponer sus errores en el tratado quinto. Debido a una repetición del texto de la *Metafísica*, algunos de estos argumentos serán conscientemente reiterados por Alberto. Efectivamente, en M, 4-5 (1078 b 34 – 1080 a 8) volvemos a encontrar la sección 990 b 2 – 991 b 8. Por tal razón, en *Metaph.*, l. 12, tr. 1, cc. 5ss., se halla un paralelo de las páginas que vamos a comentar a continuación.

En primer lugar, Alberto objeta a Platón en el capítulo quinto (*Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 5) haber empleado las ideas para asignar un número a cada cosa sensible, pero esto no es legítimo, porque éstas no pueden ser enumeradas por algo externo a ellas. Además, existen muchos individuos en cada especie, de manera que es menester admitir una forma por cada individuo -algo que negaría Platón-.

En el capítulo sexto, Alberto objeta a Platón que el razonamiento no puede fundarse en las especies separadas, sino en las formas tal como están en las cosas mismas: “Se silogiza acerca de ellas [sc. las cosas demostradas] más bien

mediante el universal abstraído por ellas en el entendimiento y no se puede silogizar acerca de ellas a no ser que él fuera el ser de las mismas”²¹. No es menester que el universal se halle precedentemente separado sino que el entendimiento mismo se encarga de abstraerlo partiendo de las cosas sensibles mismas (ENDRISS, 1886, 85).

Alberto no parece captar el razonamiento al que apela Aristóteles cuando menciona el absurdo del ‘tercer hombre’ (990 b 17), sino que la refiere al entendimiento. Como es sabido, Aristóteles mismo afirma que el entendimiento del hombre -o una faceta suya- sí posee un ser separado (*De an.*, III, 4, 429 b 22; 5, 430 a 22). Ahora bien, Alberto piensa que esta circunstancia podría presentarse como un argumento a favor de la separabilidad de las ideas. Sin embargo, esto no es así porque “el hombre es tercero”²², es decir, ciertamente el entendimiento constituiría la definición de lo específicamente humano, pero la inteligencia, pese a ser separable, se halla en un tercer puesto: está detrás de los entes respecto de los cuales no se puede efectuar un acto del entendimiento sino sólo es posible disponer de una imagen; también es posterior a las cosas sensibles de las cuales se puede extraer una noción universal por el entendimiento. En otras palabras, antes de existir separados de las cosas, los universales están en ellas y, por otra parte,

²¹ “Sed per universale abstractum in intellectu ab eis [sc. sensibiliter demonstratis], syllogizatur de eis, nec posset de eis syllogizari, nisi esset esse ipsum” (*Metaph.*, I, 1, tr. 5, c. 6, Ed. Colon., p. 76, vv. 47-49).

²² “... homo est tertius” (ibíd., Ed. Colon., p. 77, v. 8).

que el entendimiento posea su ser separado no obliga a suponer que los universales también subsistan por sí mismos.

Al suponer las ideas anteriores a las cosas procedentes de ellas, se siguen consecuencias absurdas, contradictorias con los mismos presupuestos asumidos por los platónicos. En efecto, supuesto que “todo predicado común y esencial que reúna bajo sí una multitud de cosas contenidas sea anterior a éstas en la naturaleza, el tiempo y la razón”²³, entonces la idea de número sería anterior a todo número dado; por ende, también sería anterior a la unidad y la díada que deberían constituir los principios de los demás números.

En el capítulo séptimo dirige una tercera crítica a Platón, en la cual expone lo esencial del argumento aristotélico del ‘tercer hombre’. Se funda en la necesidad de establecer un predicado común que pudiera aplicarse tanto a las ideas —de las cuales, en cuanto universales, participan las cosas—, como a las cosas mismas. Esto llevaría al absurdo de suponer que la idea se predicaría entonces de las cosas y de las ideas de modo unívoco. Tal cosa es imposible, pues semejante predicación sólo podría ser equívoca. No puede afirmarse un mismo predicado esencial de entidades por entero dispares sólo en virtud de una semejanza extrínseca, como no es igualmente ‘hombre’ Sócrates y la estatua que representa su efigie.

²³ “... oportet, quod omne predicatum essenziale, colligens multitudinem contentorum sub ipso, prius sit ipsis natura, tempore et ratione” (ibíd., vv. 24-27).

En el capítulo octavo se pone en entredicho que las ideas sirvan como causas eficientes del movimiento para las cosas sensibles. En tal caso, sería necesaria su presencia en la materia, algo imposible si, tal como dice Platón, son trascendentes. Según Alberto, “aquello que mueve la materia está en la materia y de otra manera no la movería”²⁴. Es menester la presencia para que se dé el contacto y así la acción²⁵. En segundo lugar, las ideas tampoco aportan nada al ser de las cosas sensibles, pues no son sus substancias. Si lo fuesen, entonces desaparecerían con su destrucción, pero si permanecen inalteradas —ateniéndonos a las palabras de Platón— significa que no forman parte de su ser²⁶. Ahora bien, puesto que “los principios del ser y del conocimiento de una cosa son los mismos”²⁷, entonces tampoco aportan nada al conocimiento de los entes sensibles. Más adelante (*Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 13,

²⁴ “... movens materiam est in materia et aliter non moveret eam” (ibíd., c. 8, Ed. Colon., p. 79, vv. 6-7).

²⁵ Así se expresa también en otro lugar: “Si igitur sit primum movens nullo modo tangens id quod movet, sed separatum ab ipso, procul dubio non movebit, quia quod non tangit, non agit, et quod non agit, in acto non inducit passionem. Inutile ergo est ad facturam agens separatum” (*De causis*, l. 1, tr. 1, c. 4, Ed. Colon., p. 10, vv. 13-18).

²⁶ El mismo argumento se repite algo más adelante: “Substantia enim est esse eius cuius est substantia, et non habet aliud esse ab ipso, ita quod destructis illis quorum est substantia, impossibile est aliquid remanere substantialium secundum esse. Quomodo ergo erunt ideae separatim secundum esse cum sint substantiae rerum?” (*Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 9, Ed. Colon., p. 81, vv. 2-6).

²⁷ “... eadem sint principia essendi rem et cognoscendi ipsam” (*Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 8, Ed. Colon., p. 79, vv. 32-33).

Ed. Colon., p. 86, vv. 60-68) dirá Alberto que las ideas, por estar separadas, constituirían un cuarto objeto de estudio y, por tanto, un cuarto género de ciencia, distinto de los tres acostumbrados (las ciencias divinas, las matemáticas y las físicas); pero esto sería absurdo porque ya la ‘ciencia divina’ (la metafísica) se ocupa de las causas últimas. Al inicio del libro, Alberto nos había alertado con antelación sobre el error de Platón al establecer equivocadamente el orden de las distintas ciencias, pues las realidades físicas no se fundan en los seres matemáticos²⁸.

En este punto, Alberto comienza una disquisición sobre la presencia de las formas en la materia. En primer lugar, se plantea la posibilidad de que las formas estén mezcladas en la materia, del mismo modo como todo ingrediente de una mezcla subsiste por separado antes de verse envuelto en ella. Sin embargo, apelando a la teoría de la materia, la forma y la privación expuesta en la *Física* de Aristóteles,

²⁸ “Cavendus autem hic est error Platonis, qui dixit naturalia fundari in mathematicis et mathematica in divinis, sicut tertia causa fundatur in secunda et secunda fundatur in primaria, et ideo dixit mathematica principia esse naturalium, quod omnino falsum est. Et causa erroris fuit, quia videbat consequentiam sine conversione inter physica et mathematica et divina, quia esse mobile est esse continuum et esse continuum est esse simpliciter, et non convertitur, et substantia mobilis est substantia continua et substantia continua est substantia, et non convertitur. Et quia id a quo non convertitur consequentia, est natura et causa prius et ante id quod antecedit in consequentia, ideo posuit dimensiones mathematicas principia esse physicorum” (*Metaph.*, l. 1, tr. 1, c. 1, Ed. Colon., p. 2, vv. 30-44). “Albert claims that the Platonists failed to distinguish mathematical quantity from corporeal quantity and failed to see that corporeal body is prior in being to mathematical body” (SNYDER, 1996, 67).

Alberto niega que las formas estén mezcladas. Mediante el movimiento, es educida una forma que antes existía en la materia tan sólo potencialmente, pero de la cual se veía privada la materia. Según la interpretación de Alberto, la forma y la privación forman parte de la materia en cuanto materia, llegando a admitir que las formas están presentes en la materia “según incoación” (*secundum incoationem*), pues la forma pertenece intrínsecamente a la noción de materia²⁹.

Además de la anterior postura, Alberto presenta otras dos interpretaciones sobre la presencia de las formas en la materia. La primera de ellas se la atribuye a Platón y consistiría en atribuir las formas a un ‘dador’ externo, de modo que “son como materias sobrepuestas pero no intrínsecas en virtud del ser y de la intelección de la materia”³⁰. Según este punto de vista, las formas estarían en cierto modo mezcladas en la materia. La segunda de estas teorías es la de Anaxágoras, quien también supondría las formas mezcladas, pero latentes. Para ninguna de ambas posturas las formas resultan ser intrínsecas a la materia, sino ciertos sobreañadidos a ella. Tales hipótesis se explican, según

²⁹ Sobre el estatuto ontológico de la materia en san Alberto, véase v. gr. DEWAN, 1984; SNYDER, 1996. Mientras Dewan cree que la materia tendría para Alberto cierto ser independiente de la forma, Snyder cree que nuestro autor contempla la materia prima como pura potencialidad. Ver TORRIJOS-CASTRILLEJO, 2013, xli, nota 116; TWETTEN, BALDNER, SNYDER (2012).

³⁰ “... formae sunt sicut materiae superlinitae et non intrinsecae per esse et per intellectum materiae” (*Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 8, Ed. Colon., p. 79, vv. 68-70).

Alberto, en virtud del filosofema admitido comúnmente por todos los antiguos pensadores, a saber, la imposibilidad de extraer algo de la nada. Por el contrario, Alberto cree mejor la posición de Aristóteles, quien incluyó todas las formas en la potencialidad de la materia.

En el capítulo noveno, son glosadas las severas palabras del estagirita (991 a 21) que tachaban de vacuidades y meras metáforas poéticas el hablar de los platónicos sobre la participación, cuando suponían al demiurgo haciendo el mundo a ejemplo de las ideas. Aparentemente, Alberto da la vuelta al discurso de Aristóteles:

Los que inventaban poemas tales fantaseaban veladamente, queriendo significar mediante una metáfora corporal la universalidad del poder operativo del primer entendimiento, el cual produce todas las cosas directamente aunque obre según el ejemplar de cada cosa. Pero decir esto sencilla y propiamente, sin metáfora, es verdadero. Sin embargo, constituye palabras vacías porque para que la razón del agente sea perfecta no se requiere sino que tenga cabe sí la forma que es principio de la acción. El entendimiento agente posee esta forma mediante la forma que es su ciencia, mientras que el agente que obra naturalmente la posee pues ella misma es la forma por la cual está presente en él el actuar mismo; luego ninguno de estos

dos agentes necesita de un ejemplar fuera de sí en el que fijarse cuando obra³¹.

Ciertamente, el esfuerzo de Alberto por compatibilizar a Platón y Aristóteles entre sí es manifiesto, pero en este caso no afirma nada que no corroboraría este último, pues también él afirma que el agente técnico obra gracias a la forma presente en su entendimiento y el agente natural gracias a la forma que existe en él mismo, a semejanza de las cuales aquél produce su artefacto y éste engendra su descendencia. Por consiguiente, en muchos cambios artificiales y naturales no media ejemplar alguno y no tiene sentido apelar a él.

En adición a esto, si se admite la teoría de Platón, se supondrá “la existencia de ejemplares a causa de los predicados comunes con los que los particulares son unidos” luego “habrá tantos ejemplares cuantos predicados comunes existan y sean predicados propios” de una cosa³².

³¹ “... Poëmata enim fingentes talia sub integumentis mentiuntur, volentes corporali metaphora significare universalitatem virtutis operativae primi intellectus, qui omnia recte producit, ac si producat ad exemplar unumquodque. Dicere autem hoc simpliciter et proprie sine metaphora esse verum: vaniloquium est, quia ad perfectam rationem agentis non requiritur, nisi quod formam, quae est principium actionis, apud se habeat. Hanc autem formam habet agens intellectus per formam, quae est scientia sua, et naturaliter agens habet eam, quia ipsa est forma, per quam inest ei agere; et ideo neutrum agens indiget exemplari extra, ad quod inspiciat, quando agit” (ibíd., c. 9, Ed. Colon., p. 80, vv. 29-41).

³² “... quoniam cum secundum Platonem exemplaria ponantur propter communia praedicata, quibus uniuntur particularia, erunt tot exemplaria, quot sunt praedicata communia, quae sunt praedicata per se, ex quibus scitur et syllogizatur” (ibíd., vv. 50-55).

Sería, pues, necesaria la existencia de tantas ideas cuantos predicados quepa hacerse de una cosa, es decir, no sólo habría de existir la idea de Sócrates, sino también las ideas de bípedo, sustancia, etc.

El capítulo décimo pretende refutar la condición de principio que tenía el número asociado a las ideas. Comienza recordándonos la postura de Platón al respecto:

Platón no sólo supuso que las ideas eran formas de las cosas y principios, sino dijo también que las especies eran número, como dijimos antes. Pero no dijo que aquel número que está en el género perteneciente a una cantidad discreta fuera principio, sino más bien aquel número que es propio de las especies y de las ideas. Dijo que éstas, gracias a los números y a las proporciones de los números, disponían las cosas unidas en composiciones armónicas tanto respecto de la parte de la forma como respecto de la parte de la materia. Por lo cual, dijo que el número era triple, a saber, el instrumental, por el que la cantidad discreta es proporcionada y medida, el formal, por el que cualquier cosa es puesta en su número y es constituida en la proporción del número, y el material, que consiste en las cosas sensibles dispuestas en la proporción del número³³.

³³ “Plato autem non solum posuit ideas esse formas rerum et principia, sed etiam dixit species esse numerum, sicut diximus superius. Non autem dixit numerum illum qui in genere est discretæ quantitatis, esse principium, sed potius illum numerum qui est specierum et idearum. Has enim dixit numeris

Por consiguiente, según Alberto, Platón habría supuesto la existencia de un número para cada individuo, así como para sus especies y los géneros en que éstas podrían verse envueltas. La cuestión decisiva es si tales números podrían ser verdaderas causas, pues no basta afirmar su eternidad: “Que algo sea eterno no lo convierte en causa, sobre todo en cuanto la forma es causa y principio, sino más bien lo será aquello que lo constituya esencialmente y pertenezca a su ser”³⁴.

Alberto mira con mejores ojos la posibilidad de que las palabras de Platón sean tomadas como una manera metafórica de referirse a la forma en cuanto armonía musical, porque esto significaría la proporción existente entre distintas cosas. Semejante proporción existe realmente entre los componentes de cada individuo a fin de que el todo resulte bien compuesto. Sin embargo, al considerar las cosas reales como números, se siguen varias aporías:

... partiendo de lo que pertenece a una especie y naturaleza, no se produce nada en absoluto, pues a partir de la suma de un hombre más un hombre así como a

et numerorum proportionibus iunctas constituere res in harmonicis compositionibus tam ex parte formae quam ex parte materiae. Propter quod triplicem dixit esse numerum: instrumentalem videlicet, quo redditur et mensuratur entium discreta quantitas, et formalem, quo res quaelibet ponitur in numero et constituitur in proportione numeri, et materialem, qui est res sensibiles in proportione numeri constitutae” (ibíd., c. 10, Ed. Colon., p. 81, vv. 28-40).

³⁴ “Quod enim aliquid sit sempiternum, non confert ei, quod sit causa, praecipue prout causa et principium est forma, sed potius hoc quod essentialiter constituat ipsum et sit de esse ipsius” (ibíd., vv. 60-64).

partir de un asno más un asno no se hace nada. No existe entre tales cosas una proporción sino de igualdad y semejanza. Por el contrario, la proporción en la que son constituidas las cosas es la disposición de cosas diversas respecto a un aspecto, según cierto término medio aritmético, geométrico o musical. Además, un segundo inconveniente es que, si supusiésemos que algo se produce a partir de tales cosas, el todo pertenecería a la misma especie y así todas las cosas pertenecerían a la misma especie, pues las ideas serían producidas en la misma especie a partir de las mismas unidades y, con las ideas de una misma especie, las cosas ideadas sensibles serían producidas en una misma especie. Asimismo, se seguiría un número infinito de otros inconvenientes³⁵.

Evidentemente, no se puede operar con individuos reales del mismo modo que se hace con números, cuya suma engendra un nuevo número, distinto de los anteriores; por el contrario, los individuos reales no producen una

³⁵ “Quorum principale est, quod ex his quae sunt unius speciei et naturae, nihil fit omnino, quia ex homine et homine et asino et asino nihil fit, et non est inter ea proportio nisi aequalitatis et similitudinis. Proportio autem, in qua res constituuntur, est diversorum ad unum secundum aliquam medietatem arithmetica vel geometrica vel musica habitudo. Secundum autem est, quod etiam, si ponamus aliquid fieri ex talibus, totum esset eiusdem speciei; et sic omnia essent eiusdem speciei, quia ex eisdem unitatibus fierent eiusdem speciei ideae, et ex ideis eiusdem speciei fierent eiusdem speciei ideata sensibilia. Et alia infinita sequuntur inconvenientia” (ibíd., p. 82, vv. 49-61).

nueva entidad al ser sumados. En segundo lugar, Alberto muestra que las disposiciones geométricas, aritméticas o musicales ‘producen’ entidades de su misma especie. Por lo tanto, si todas las cosas fueran originadas a partir de tales principios, el resultado caería siempre en una misma y sola especie, de manera que sería inexplicable la multiplicidad de especies apreciable en el mundo. Análogamente, los números mismos, estando separados tanto de las ideas como de las cosas sensibles, no tendrían materia alguna a partir de la cual pudieran establecerse diferencias; luego todos los números serían iguales. Por otra parte, dado que estos números ideales no se cuentan en el género de la cantidad discreta, debería establecerse otro género de número para ello; pero esto significaría admitir cuatro tipos de número, a saber, el aritmético, de género determinado, un género indeterminado de números, el cual constituiría las ideas en su ser formal, amén del número de las ideas y del número de las cosas formadas.

El número que establece las ideas constituye cierto intermediario entre el número aritmético y las ideas formadas, de un modo similar a cuanto sucede en el mundo físico, donde ciertas sustancias tienen un puesto intermedio entre unas y otras. Asimismo, entre las ideas y las cosas formadas por ellas han de estar los ‘números de las ideas’ que ayudan a las ideas a establecer las cosas según determinadas proporciones. Finalmente, Alberto concluye que la unidad no puede explicar la multiplicidad, porque si todas las cosas dependieran de una sola forma, serían

específicamente idénticas, al contrario de lo que sucede en la realidad.

El capítulo undécimo ataca la teoría de Platón por la cual las sustancias serían reducidas a los principios de los números. Los principios del número, en cuanto relativo a la cantidad, son 'lo grande' y 'lo pequeño' y éstos se remontan a los primeros contrarios del número, a saber, 'lo mucho' y 'lo poco'. Por lo tanto, 'lo largo' y 'lo breve' serán los principios de las líneas, así como 'lo amplio' y 'lo estrecho', los principios de las superficies. Sin embargo, no es posible formar volúmenes a partir de superficies, ni superficies a partir de líneas, ni líneas a partir de puntos, porque el género de extensión característica para cada uno de los grupos mencionados es específicamente distinto (y el punto es inextenso). Por lo tanto, no se puede identificar la unidad con el punto, dado que los puntos no engendran figuras extensas, a diferencia de la unidad.

En el capítulo duodécimo enfoca la crítica contra Platón con base en la imposibilidad de establecer los números como causas de la generación de los seres físicos. Alberto nos recuerda la razón por la cual Platón y sus seguidores supusieron que subsistían los entes matemáticos:

Puesto que no se encuentra en las cosas sensibles una sola cosa permanente que exista en muchos y proceda de muchos, juzgaban que convenía poner las matemáticas, esto es, las formas separadas que, existiendo inmóviles, fueran una sola cosa en muchos y de muchos

y así hicieran a las cosas ser lo que son y que fueran el principio de saber las cosas que se saben. De esta manera convenía, como dicen, que las formas matemáticas fueran tratadas por razón de las cosas sensibles³⁶.

La razón por la cual era menester recurrir a las ideas era que se esperaba encontrar en ellas un principio para la unidad de las cosas sensibles que además proporcionara un conocimiento universal³⁷. Pero lo separado no puede constituir la esencia ni la causa (ni el *quid* ni el *propter quid*) de las cosas, porque debería ser algo intrínseco a éstas.

En el capítulo décimo tercero, se objeta a Platón haber hablado de formas idénticas para cosas distintas, por estar aquéllas separadas. Según él, el universal, aquello que es uno en muchos, podría existir separado de todos aquellos de los cuales se predicase. Alberto cree que el maestro de la Academia ponía una sola idea de ente, que daría forma a todas las cosas. Trae de nuevo la metáfora de la simiente, para exponer que la idea de ente, según Platón, sería como el macho, capaz de preñar distintas hembras justamente en virtud de su separación de ellas. Si estuviera unido con

³⁶ “Cum enim in sensibilibus non inveniatur aliquid permanens unum in multis et de multis existens, oportere iudicabant ponere mathematicas, hoc est separatas, formas, quae immobiles existentes unum essent in multis et de multis et sic facerent res esse, quod sunt, et sunt principium sciendi res, quae sciuntur. Et sic oportebat, ut dicunt, mathematicas formas tractari propter sensibilia” (ibíd., c. 12, Ed. Colon., p. 85, vv. 34-41).

³⁷ “Alberto considera la equiparación de los principios del ser y del conocimiento, que afecta directamente a la doctrina de los universales, como uno de los más graves errores de la filosofía platónica” (ANZULEWICZ, 2011, 42).

ellas, como según Alberto sucede con los vegetales, no podría hacerlo; en efecto, el maestro de Colonia cree que los órganos masculinos de las plantas tan sólo son capaces de fecundar un solo órgano femenino.

En definitiva, la unidad efectiva en una cosa no puede darse en distintos entes; cada cosa constituye una unidad, pero no puede hallarse una unidad común para todas las cosas. Lo mismo sucede con todos los universales, que no se verifican de modo idéntico en cada uno de los individuos. Por ejemplo, el universal ‘animal’ no se realiza físicamente en cada especie de modo completamente idéntico, sino modificado por las respectivas diferencias específicas: “Si según una razón, tomada profundamente de la intención simple y absoluta del animal como tal, está en muchos, aquella razón es lógica y no es tomada de un modo profundamente físico. Por consiguiente, mucho menos el uno distinto según el ser y separado del ser de aquello en lo que está, puede estar en todos o varios”³⁸.

El capítulo décimo cuarto se ocupa de las aporías suscitadas por las ideas en cuanto presuntamente originadoras de ciencia. Alberto se pone en la hipótesis atribuida a Platón, según la cual las ideas estarían en la mente con independencia de la experiencia de modo antecedente

³⁸ “... et si secundum unam rationem sumptam penes intentionem simplicem et absolutam animalis est in multis, illa ratio logica est et non penes physicum esse sumpta. Multo ergo minus unum secundum esse distinctum et separatum ab esse eius cui inest, potest esse in omnibus vel pluribus” (*Metaph.*, l. 1, tr. 5, c. 13, Ed. Colon., p. 87, vv. 3-8).

e innato. Estas especies provocan en quien las posee el conocimiento de las quididades correspondientes así como de las causas de cada cosa (*el quid* y *el propter quid*). De tal manera, la relación del entendimiento respecto de las ideas sería análoga a la del sentido respecto de sus objetos sensibles. Tales objetos no han de ser adquiridos con anterioridad al acto sensible, sino que éste los aprehende enteramente: “Del mismo modo como no aprendemos a ver, pues poseemos la facultad de sentir por naturaleza, sino que, sin enseñanza alguna, sólo estando presente lo sensible, recibimos lo que es sentido, así tampoco aprendemos de ningún modo a saber, sino que sabemos por estar presente la forma separada”³⁹. El saber de las ideas no es adquirido mediante una fase previa sensible, igual que al sentido ninguna otra fase le antecede⁴⁰. Las ideas son poseídas sin necesidad de experiencia, ni memoria, ni acumulación de impresiones sensibles. Ahora bien, en tal caso nos serían connaturales y todo lo connatural es inamisible. Por esto resulta admirable el olvido que parecemos sufrir en determinadas circunstancias. Igualmente, se vuelve incomprensible el fenómeno de la duda. Si sabemos todo de

³⁹ “Unde sicut habentes per naturam facultatem sentiendi non discimus videre, sed praesente sensibili sine doctrina accipimus sensatum, ita omnino non discimus scire, sed praesente forma separata scimus” (ibíd., c. 14, Ed. Colon., p. 87, vv. 43-47).

⁴⁰ “Si autem ideae principium sunt sciendi, unaquaeque idearum immediatum ordinem habebit ad intellectum, sicut immediatum ordinem ad sensum habent sensibilia, et sicut non accipimus unum sensibillum per aliud praeexistens in sensu, ita non sciemus intellectum per aliud praeexistens in intellectu” (ibíd., vv. 66-72).

un modo exhaustivo, ¿cómo albergamos dudas acerca de determinados particulares? ¿Por qué se dividen los estudiosos sobre ciertas cuestiones atinentes a las distintas ciencias? El último argumento, también tomado de Aristóteles, afronta la carencia de experiencia en un género determinado de sensibles padecida por aquellos individuos que nacen sin el uso de alguno de los sentidos: "... entonces el ciego de nacimiento y carente de todo sentido podrá hacer demostraciones acerca de los colores gracias a las ideas, lo cual es evidentemente absurdo en cada caso"⁴¹.

Casi antes de finalizar el comentario al primer libro de la *Metafísica*, Alberto inserta un capítulo —el décimo quinto— con forma de ‘digresión’ dedicado al pensamiento de Platón. En este capítulo, pues, empieza por recordarnos el mito del demiurgo, padre de los dioses, que entrega la simiente de las cosas para que éstos la plasmen en el mundo. Así, la luz del padre de los dioses es reflejada en estas inteligencias, las cuales constituyen las formas primeras de las cosas y, sin ser formadas por ninguna cosa, forman todas las demás. Como vimos antes, el poder de tales inteligencias es cedido a la materia y ésta lo determina. Asimismo, entre tales inteligencias existe cierta jerarquía. Las superiores poseen un poder más universal y, por tanto, también dispondrán de las formas de más cosas. Sin embargo, según cree Platón,

⁴¹ "... caecus natus et omnino nullum sensum habens per ideas colorum demonstrabit de coloribus, quod absurdum patet esse omnibus. Ex omnibus igitur inductis est manifestum, quod ideae nihil ad scire proficiunt" (ibíd., p. 88, vv. 52-56).

todas estas formas no se distinguen esencialmente de la luz principal, sino que son sustancialmente una y la misma. Una vez son plasmadas en las cosas materiales, se encuentran como ensombrecidas y apagadas por la materia⁴². Por esta misma razón, es en cuanto separada y libre de tinieblas que la forma puede valer como principio de conocimiento, porque lo es en tanto en cuanto sea luz. De modo similar, tampoco el ser de forma se da plenamente en su conjunción con la materia sino más bien cuando está separada, mientras subsiste en esa “hipóstasis de las formas”⁴³ que es la inteligencia pura.

La mente humana posee cierto parentesco con la inteligencia divina, participa de la luz de ésta y así también de su condición de depósito de todas las formas. Por tanto, la investigación científica consiste en una interiorización en aquello dado de manera innata en el alma:

De este modo, Platón puso que las ideas del alma eran connaturales con nuestro entendimiento y dijo que el estudio no era otra cosa sino que el alma, abstrayéndose de lo sensible en que se fija, encuentre esta luz

⁴² “Propter hoc dicebat Plato, quod res sensibiles sunt nobilium in suis formis separatis quam in seipsis et verius, quia in seipsis sunt per occasum et obtenebrationem lucis intelligentiae, in lumine autem intelligentiarum sunt lux, quae est ratio et formativa forma eorum quae formas attingunt” (ibíd., c. 15, Ed. Colon., p. 88, v. 84 – p. 89, v. 6).

⁴³ Alberto compara esta posesión virtual de todas las formas en la luz de la inteligencia divina con la presencia de los colores en la luz blanca: “Sed forma habet esse formae in eo quod separatum lumen est hypostasis formarum, sicut lux corporalis est hypostasis colorum” (ibíd., p. 89, vv. 20-23).

universal en ella misma. Pero no sucede que abstraiga esto de las cosas sensibles, sino más bien sucede que ella misma se aparta de las cosas sensibles en que se fija y encuentra las luces de todas las verdades en ella misma. La razón está en que tales luces son imágenes de la luz primera y las formas de las cosas sensibles son imágenes de las formas separadas de este modo⁴⁴.

Los sentidos no son, pues, necesarios para captar las formas de las cosas, pues éstas residen en el alma con anterioridad al nacimiento. Sí se precisa de ellos con el fin de adquirir las determinaciones concretas con que las cosas sensibles realizan las formas. En el alma humana, las formas se encuentran de modo universal, desprovistas de los caracteres individualizadores con que se presentan en la realidad. Después, una vez que las formas han sido determinadas por los datos sensibles, el ser humano puede volver sobre la luz divina ínsita en él y así alcanzar el conocimiento propio de cada cosa. Con esto, concluye Alberto:

Pensando de este modo, Platón no se apartó demasiado de la verdad, pues incluso Aristóteles dijo cosas no muy distintas de este pensamiento. Según lo dicho, pues, el fin

⁴⁴ “Et sic connaturales animae Plato posuit ideas intellectui nostro et studium nihil aliud esse dixit, nisi quod anima abstrahendo a sensibilibus, quibus intendit, hoc lumen inveniat in seipsa, et non quod abstrahat ista a rebus sensibilibus, sed potius quod seipsam a sensibilibus, quibus intendit, avertat et lumina veritatum omnium in seipsa inveniat. Quia tamen haec lumina sunt imagines primae lucis, et formae rerum sensibilium sunt imagines formarum sic separatarum” (ibíd., vv. 32-41).

de toda nuestra contemplación es que el alma encuentre la hipóstasis de todas las formas que es la luz de la inteligencia, purificada de todo lo que sea material o propio del poder de la materia, pues entonces se encontrará ella misma adecuadamente, en cuanto aquélla es el único puro entendimiento sin continuo ni tiempo⁴⁵.

Al fin y al cabo, pues, la teoría aristotélica es bastante semejante a la platónica, tal como Alberto entiende ambas. El punto en que difieren es el origen de las formas. Según Platón, son innatas y, según Aristóteles, son adquiridas a través de los sentidos. Sin embargo, ambos piensan que las formas son cognoscibles en cuanto están separadas y tanto más cuanto más lo sean. Sin embargo, Aristóteles no puede admitir que el dador de formas extrínseco sea quien proporcione éstas al entendimiento, puesto que ello impediría el movimiento. Otro rasgo de la filosofía de Platón que el estagirita encontraba inaceptable sería la univocidad del ente. Platón habría establecido la unidad de todas las cosas en la unidad de la luz de la inteligencia divina, donde todas residen. Aristóteles cree que en tal luz están todas las formas; pero juzga asimismo esenciales para el ser de cada cosa aquellas determinaciones subsiguientes que tal

⁴⁵ “Et hoc modo intelligendo Platonem, non multum deviavit a vero, quia etiam Aristoteles non multum diversa dicit ab hoc intellectu. Secundum dicta igitur omnis contemplationis nostrae finis est, quod anima hypostasim formarum omnium, quae est lumen intelligentiae purum ab omni eo quod materiale est vel virtutis materiae, inueniat, quia tunc recte inuenit seipsam, prout ipsa est solus et purus intellectus sine continuo et tempore” (ibíd., vv. 52-60).

luz adquiere por efecto de la materia. Así, el ser de la luz originaria es participado de maneras diversas y se vuelve verdaderamente múltiple en los distintos entes. De todos modos -dice Alberto-, también Platón hablaba de la difracción de la luz de la inteligencia divina en los colores de los entes materiales. Por esto, concluye el obispo de Ratisbona el capítulo con las siguientes palabras, muy elocuentes de su pensamiento: “Has de saber también que ningún hombre es consumado en filosofía sino conociendo ambas filosofías, a saber, la de Aristóteles y la de Platón. Partiendo de esto, puede ser entendido lo antedicho tanto desde la perspectiva de Platón como también desde la perspectiva de Aristóteles”⁴⁶.

4. Conclusiones

Después de este recorrido por la paráfrasis sobre el primer libro de la *Metafísica* efectuada por Alberto, hemos

⁴⁶ “Et scias, quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis. Ex his igitur praeinducta facile possunt intelligi, tam ex parte Platonis quam etiam ex parte Aristotelis” (ibíd., vv. 85-89). De modo semejante se expresa en otro lugar: “Non est differentia inter Platonem et Aristotelem in re aliqua, sed tantum in modo, quoniam Aristoteles probat, quod omnes formae naturales sint ab intellectu conferente virtutem formativam, qua ad formam formantem educuntur de materia, eo quod in ipsa sint omnes per inchoationem. Sed Plato et Pythagoras idem quidem dicere intendebant, sed nesciunt exprimere materiae potentiam, quae est formae inchoatio. Et ideo dixerunt a datore primo dari formas et non esse in materia, sed tamen materiam mereri formam, meritum materiae vocantes id quod Aristoteles vocavit formae inchoationem sive potentiam sive privationem” (*De nat. et orig. an.*, tr. 1, c. 2, Ed. Colon., p. 5, vv. 45-58). Ver ANZULEWICZ, 2011, 44, nota 64, HERTLING 1914, 110-111.

recabado buena parte de su comprensión de la filosofía de Platón. En primer lugar, hemos visto que entiende el desenvolvimiento de la creación como un derramarse de la luz divina en las inteligencias separadas. Dios sería, pues, una luminaria por ser la inteligencia originaria, en la cual residirían todas las formas como en un depósito, pero lo harían en un estado de completa simplicidad. Dios, el Dios de dioses, también es llamado, por tal razón, el dador de las formas. Las entrega como un foco de luz expande la luz o como un padre proporciona su fecunda simiente. Al hacer donación de esta luz (el ser), asimismo conferiría las formas a las inteligencias subordinadas. De este modo comienza el proceso de su multiplicación y de su determinación. Estas inteligencias divinas, a su vez, colaborarían con Dios infundiendo las formas en la materia, adaptándolas a ella. Sin embargo, en cada etapa de concreción, las formas se irían oscureciendo y perdiendo la inteligibilidad que poseen en su fuente. Así, en los entes sublunares no se darían las formas en su prístina pureza, de modo que el entendimiento humano no podría captar los universales de no poseerlos ya con anterioridad. En efecto, el entendimiento humano, desde el instante mismo en el cual es creado por Dios, posee estos universales sin necesidad de adquirirlos por los sentidos. Por último, tal como Aristóteles nos informa, Platón habría otorgado gran importancia a los números, asociados a las ideas o formas separadas. Ellos constituirían la materia sensible por cuanto engendrarían las figuras geométricas y éstas se hallarían a la base de la extensión. En efecto,

los principios de los números son los mismos que posee la materia, a saber, lo grande y lo pequeño.

En segundo lugar, hemos examinado la crítica de Alberto contra tales asertos de Platón. Al igual que Aristóteles, no podía admitir algunas de estas proposiciones. Las formas, en cuanto proporcionan conocimiento, han de estar también en las cosas y se deben obtener de éstas. Si son principios del ser de los entes, deben verse unidas a ellos. Lo mismo cabe decir si se admite que las formas son principios de nuestro conocimiento de los seres sensibles. Tampoco acepta Alberto las ideas innatas ni la condición de principio que Platón concede al número. En definitiva, sus argumentos contra Platón añaden poco a los esgrimidos por Aristóteles. Sin embargo, la simpatía de Alberto por Platón no es menos relevante que sus críticas. A pesar de ellas, el cuadro general de la filosofía de Platón tal como a duras penas es reconstruido por Alberto, se asemeja en buena medida al que él mismo sostiene y atribuye a Aristóteles. Por tal razón, lima las diferencias entre Platón y Aristóteles y hace apelación al modo de expresión de cada uno. Sin duda alguna, pues, Platón representa un importante hito en el establecimiento de los pilares de la metafísica de Alberto. No obstante sus precarios conocimientos de la obra del fundador de la Academia, el modelo bosquejado en el *Timeo* resulta normativo para Alberto y consolida los cimientos sobre los cuales se asienta su interpretación de Aristóteles, en torno a la cual desarrolla su propio pensamiento.

5. Referencias bibliográficas

- ANZULEWICZ, H. (2002). “Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung”. En *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, Berlin, Walter de Gruyter, 2002, 207-277.
- _____ (2006). “Die *Timaios*-Rezeption bei Albertus Magnus”. En *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike*, Leuven, Leuven UP, 2006, 329-361.
- _____ (2011). “Albertus Magnus como mediador entre Aristóteles y Platón”. *AnáMnesis*, 2011, 42, 19-46.
- _____ (2012). “Plato and Platonic/Neoplatonic Sources in Albert”. En *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Leiden, Brill, 2012, 595-600.
- CRAEMER-RUEGENBERG, I. (2005). *Albertus Magnus*. Leipzig, St. Benno, 2005.
- DEWAN, L. (1984) “St. Albert, Creation, and the Philosophers”. *Laval théologique et philosophique*, 1984, 40, 295-307.
- ENDRISS, G. (1886) *Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik*. Phil. Diss., Universität München, 1886.
- GAUL, L. (1913). *Albert des Grossen Verhältnis zu Plato*. Münster, Aschendorff, 1913.

- GRABMANN, M. (1932). *Der heilige Albert der Grosse. Ein wissenschaftliches Charakterbild*. München, Max Hueber, 1932.
- HERTLING, G. VON (1914). *Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung*. Münster, Aschendorff, 1914.
- LIBERA, A. DE (1990). *Albert le Grand et la philosophie*. Paris, J. Vrin, 1990.
- _____ (2005). *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*. Paris, J. Vrin, 2005.
- LIERTZ, R. (1948). *Albert der Grosse*. Münster, Regensberg, 1948.
- MOJSISCH, B. (1985). “Grundlinien der Philosophie Alberts des Großen”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1985, 32, 27-44.
- SNYDER, S. C. (1996). “Albert the Great, *Incohatio Formae*, and the Pure Potentiality of Matter”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1996, 70, 63-82.
- TORRIJOS-CASTRILLEJO, D., ed. (2013). *San Alberto Magno. Introducción a la metafísica. Paráfrasis al primer libro de la Metafísica de Aristóteles*. Madrid, Ediciones Universidad san Dámaso, 2013.
- TWETTEN, D. W., S. BALDNER and S. C. SNYDER (2012). “Albert’s Physics”. En *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Leiden, Brill, 2012, 173-219.

— Derrida y Khóra: Una aporía ejemplar del Tímeo de Platón

Eduardo Geovo Almanza

Presentación

Derrida al afirmar que su relación con los griegos o Grecia es ingenua e inculta, en el sentido de no sentirse un especialista, gravemente limitado por la incompetencia filológica e histórica¹, como también, que en lo referente a los griegos se considera un eterno principiante, recomienda que debemos leerlos una y otra vez, es una tarea que está

¹ En este ensayo Derrida afirma que en ninguna parte ha planteado que el platonismo está terminado y menos que pretende hacer una inversión del mismo, sino que se interesa particularmente en aquellas palabras “griegas”, es decir, palabras trabajando en frases, escenas de discursos y de escritura, que limitan la posibilidad del sistema o del corpus, de la identidad consigo mismo de un conjunto, identidad completa, controlable y formalizable. Termina, a modo de confesión, señalando que en su diálogo con los “griegos” se entrecruzan estos sentimientos: fascinación, ajeno e insensible y, alérgico a los “griegos”, “siento siempre en mí una tendencia a *contestarlos*, yo diría casi a *detestarlos*”. DERRIDA, J. “Nos-otros griegos”. En: CASSIN, B. (1994) *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*. Buenos Aires, Manantial. pp. 183-199.

ante él, delante de él²; intenta señalar que su interés en la lectura de los griegos no es la de plantear una mejor interpretación, una fusión de horizontes compuesta de enunciados asertóricos o de un conjunto de verdades que reside en una presunción de un sentido disponible, de manera que imponga, repita o conserve dicha tradición; por el contrario, sin desconocer la importancia de dicha lectura que es preliminar y contextulizadora, plantea que esta debe estar precedida de otra lectura más productiva, que explore las tensiones, las contradicciones, la heterogeneidad dentro de su propio corpus que las lecturas clásicas tienden a cerrar.

Esta estrategia textual y discursiva que conduce a replantear, de manera radical, los presupuestos conceptuales mejor anclados en el discurso filosófico es lo que se conoce como deconstrucción³. Uno de los aportes más importantes de Derrida a la filosofía reside, no tanto en haberle dado

² DERRIDA, J. y CAPUTO, J. D. (2009) *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires, Prometeo, p. 20 y ss.

³ En la *Carta a un amigo japonés*, Derrida reconoce que el término deconstrucción no le resulta satisfactorio, como tampoco que es una palabra afortunada ni bonita. DERRIDA, J. (1997). *El tiempo de una tesis: deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona, Proyecto A Ediciones, p. 27. La palabra “deconstrucción” en cuanto uso filosófico no es muy antigua. Derrida señala que tal vez no sea la mejor expresión que dé cuenta de su actividad filosófica, porque básicamente le precede la negatividad de su expresión, como una destrucción de algo antes que un desmonte, una demolición antes que una derivación genealógica. De hecho, él sostiene que a pesar de lo afirmativa que es la deconstrucción, es afirmativa de una manera que no es simplemente positiva, como tampoco es simplemente conservadora; es decir, que no posee una significación unívoca y verdadera, sino sentidos posibles.

un uso especial a la expresión deconstrucción, sino en haber instituido una manera diferente de enfrentarse con la historia de la filosofía, historia de la metafísica o la cultura Occidental. Se trata de un acontecimiento, una lectura que, sin menoscabar ni destruir la filosofía, apunta a la descentralización de todo discurso filosófico, que le permite mostrar la dislocación y la efracción de lo otro, que fuerza los límites de la identificación y la relación consigo mismo de la lengua, del corpus, del sistema. Jean Luc Nancy utiliza la figura del dios Hermes para asemejarlo al trabajo filosófico de Derrida, “Lo es como un Hermes portador de mensajes que el mismo hecho de transportarlos modula, que sus envíos diseminan de entrada sin dejar tras ellos ningún remitente identificable”⁴.

Si bien es cierto que las reflexiones de Derrida sobre el pensamiento griego no tuvieron por objeto únicamente a Platón, es innegable que en la lectura de Platón trata de encontrar alguna heterogeneidad en su propio corpus. Este es el caso de la lectura que hace del diálogo *Timeo*, en el texto intitulado *khôra*⁵, cuya palabra no sólo es incompatible con el supuesto sistema de Platón, sino también porque buena parte de su especulación era de carácter metafísico. Metafísica que se configura en un sistema, esto es, una totalidad de conocimientos según principios, de acuerdo a la clásica definición kantiana. En efecto, Platón emplea dos

⁴ NANCY, J.-L. Derrida da capo. En: DERRIDA, J. (2005) *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia, Pre-Textos, p. 291.

⁵ DERRIDA, J. (2011) *Khôra*, Buenos Aires, Amorrortu.

grupos de metáforas para expresar la relación de causalidad entre lo inteligible y lo sensible: participación-presencia y copia-modelo. No obstante, hablar de metafísica en Platón no deja de generar ciertas dudas, como acertadamente lo señala Santa Cruz, “es sabido que tanto el término “metafísica” como su concepto son posteriores a Platón, quizás surgidos en los círculos de los discípulos inmediatos de Aristóteles para denominar esa especulación a la que éste llamó filosofía primera, sabiduría o ciencia buscada o, en un sentido algo distinto, teología”⁶. Pero, más allá de que haya sido utilizado o no por Platón, lo que pretende subrayar Derrida es el carácter aporético⁷ de dicha metafísica, ya que *khôra* es el resto, aquello que es irreductible a la fuerza dominante que organiza la jerarquía. No es casual entonces que Derrida considere que el resto es la resistencia que limita la posibilidad del sistema o del corpus, de la obra de Platón, gobernada por un querer decir unificable. En este sentido *khôra* vendría a ser como un antes del mundo, antes de la creación, antes del don y del ser, quizá antes de todo “hay”⁸. En palabras de Derrida, un pensamiento

⁶ SANTA CRUZ, M. I. Platón y el neoplatonismo. En: GRACIA, J.E. (ed.) (1998) *Concepciones de la metafísica*. Madrid, Trotta, p. 28.

⁷ Nancy, J-L., sugiere de forma acertada que aporía significa: ausencia de solución, de salida, de realización o de saturación. Pero, también, aclara que la aporía no es tanto callejón sin salida, sino que debemos entenderla como la finitud del mismo infinito. Véase Op. Cit., p. 295

⁸ Llama la atención que Derrida se refiera a *khôra* como un “más allá”, un “otra parte” absoluto con respecto a la filosofía occidental greco-latina-cristiana. En este sentido, el primer movimiento de la deconstrucción radical en cuestionar la pretensión de que por medio de la descomposición

“todavía heterogéneo y rebelde, irreductible al derecho, al poder, a la economía de la redención”⁹.

Voy a tratar más en detalle la cuestión de lo metafísico en Platón, porque se podría objetar la idea de sistematicidad planteado por Derrida, en el sentido que Platón expuso sus ideas a través del diálogo, no siendo propenso a reiterar sus tesis y menos en contextos diferentes, más bien habla de lo que le interesa en cada caso, sin siquiera remitirse a otras obras. La objeción sería que no está buscando edificar un sistema para el que deba buscar la consistencia de lo que dice en el diálogo *Timeo* (perteneciente a la época de vejez), por ejemplo, con lo que dijo en otros diálogos. No obstante, pese a que Lledó¹⁰ y otros especialistas caracterizan este diálogo dentro de un periodo en el que se produce un abandono de cuestiones metafísicas, llama la atención que la pregunta central de dicho diálogo sea de tipo metafísico: “Y nosotros, que nos disponemos a hablar sobre el universo, cómo se generó o si es inengendrado” (27c). La cuestión de saber si hay que interpretar en un sentido temporal o no la fabricación del mundo parece plantearse aquí claramente. En tanto que la metafísica se ha orientado por la pregunta por el *arje*, origen o principio según los cuales se ordena el

analítica se llegue a la simplicidad indivisible del origen, como tampoco se trata de un desvelamiento último, sino de algo que seguirá siendo extraño a la figura mismo del velo. DERRIDA, J. (1997) *Monolingüismo del otro*. Buenos Aires, Manantial, pp. 113-117.

⁹ DERRIDA, J. (2005) *Canallas*, Madrid, Trotta, p. 14.

¹⁰ LLEDÓ, E. Introducción general. En: Platón. (2008) *Diálogos*, Vol. I, Madrid, Gredos. p. 52.

ser, Derrida “en su historia de la filosofía se ha dedicado en última instancia a trabajar, transformar, desplazar, refundar, desfondar, deconstruir o replantear la definición misma o la posibilidad del objeto de semejante ciencia” (Nancy, J-L. (2005) p. 291). Derrida entiende la metafísica como un volver a poner en juego lo que puede ser ese “además” – además del ser dado, además del mundo ahí presente-, esta *arjontología* -feliz término utilizado por Nancy- nos permite plantear que, en el principio, el principio no está dado, como tampoco el origen no está en sí mismo y no tiene lugar, salvo si se aparta de sí mismo.

En este trabajo sostengo como tesis que el análisis de *khôra*¹¹ nos lleva a un callejón sin salida, a una aporía que hace insalvable la metafísica dualista platónica; esto le permite a Derrida, no sólo deconstruir el platonismo, sino plantear la pertinencia de un nuevo pensamiento, “Dicho llamamiento porta todas las esperanzas, ciertamente, pero, en sí mismo, carece de toda esperanza. No es desesperado, sino ajeno a la teleología, a la esperanza, a la salud de salvación” (Derrida, *Canallas*, p. 14). Anuncia pues un pensamiento del resto, que es lo que impide la totalización, el cierre dialéctico en la síntesis.

¹¹ Comparto el planteamiento de Derrida que hay que preservar este nombre de toda traducción: “... ahora decimos *khôra* y no, como siempre lo quiso la convención, la *khôra*, e incluso, como habríamos podido hacerlo por precaución, la palabra, el concepto, la significación o el valor de “*khôra*”” Op. Cit., pp. 27 y 28.

Esta tesis nos enfrenta a varias preguntas. Primero, ¿cómo hemos de concebir la *khôra*?; segundo, ¿*khôra* le permite a Platón explicar con claridad la relación entre las formas y el mundo fenoménico?; tercero, ¿en qué aspectos precisos se presenta continuidad en la temática política, entre los diálogos *República* y *Timeo*?; cuarto, y esto sería lo más importante, ¿las analogías utilizadas por Derrida en política de los lugares, nos permiten suponer que las restricciones que producen esas analogías hacen insalvable el sistema político platónico? Otra pregunta que me parece fundamental para un entendimiento de esta problemática es: ¿si *khôra* no es una metáfora, entonces, por qué recurrir a metáforas para dar cuenta de ella? ¿dicho desplazamiento es esencial? ¿es accidental? ¿será que la metafísica permanece en el interior de la metáfora? Soy consciente de que se trata de una cuestión que ha sido ampliamente debatida¹², pero creo que centrarme en esta indagación me permite discutir las categorías utilizadas por Derrida. Así que nos tendremos que preguntar, ¿cuál es la novedad de la lectura derrideana?, de un elemento de novedad introdu-

¹² Aristóteles, en la *Física*, identifica la materia con la *khôra*, (*Phys.* IV 2, 209b12-13), como también hay que tener en cuenta, la lectura de Plotino y los medievalistas. En el *IV Simposium Platonicum*, sobre el *Timeo* y el *Criticas*, celebrado en 1995; J. M. Narbonne (*A propos de l'inalterabilité du réceptacle platonicien*), analiza la recepción de la concepción platónica de *khôra* y, en especial, la compara con la noción plotiniana de la impassibilidad de la materia. Crombie y Zeller se preguntarán si este nombre no es una metáfora platónica precedida de muchas protestas sobre la oscuridad del tema y la incertidumbre de sus conjeturas.

cido en este diálogo, aunque no en la parte que describe la actividad del demiurgo, sino en la que trata sobre “lo que es producto de la necesidad” (47e)¹³, es la noción de *khôra* (receptáculo del devenir), coeterno con las ideas y el demiurgo, que permanece impasible y recibe las copias de las ideas que constituyen el mundo sensible (48e-53c).

La deconstrucción como estrategia

Antes de entrar propiamente en el análisis del texto *khôra*, quisiera plantear el siguiente interrogante ¿cuál es la estrategia argumentativa utilizada por Derrida, es decir, cómo prepara sus jugadas, sus torsiones, sus distorsiones, sus desvíos? En *Posiciones*¹⁴ plantea como piedra angular de sus ejercicios de escritura y de lectura, la deconstrucción¹⁵. No tiene sentido aquí tratar la diferencia entre destrucción y deconstrucción, sino que podríamos afirmar que su escritura se halla siempre en el límite o frontera del discurso filosófico. Frente a la filosofía que se considera dueña del saber, y el elemento determinante de las jerarquías de los diversos saberes, el gesto deconstructivo –que señala que la filosofía es un género literario más-, apunta a desedimentar esa imagen de reina de las ciencias o dadora de sentido de todos los saberes, que tradicionalmente se le ha atribuido.

¹³ PLATÓN. (2010) *Timeo*. Madrid, Abada. Edición bilingüe de José María Zamora Calvo, notas a la traducción y anexos de Luc Brisson.

¹⁴ DERRIDA, J. (1977) *Posiciones*. España, Pretextos, pp. 49-131.

¹⁵ En lo que sigue tomo prestado algunos planteamientos de CRAGNOLINI, M. B. (2007) *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires, La Cebra.

Por ello, afirma Derrida: “Hay que avanzar por lo tanto un gesto doble, según una unidad a la vez sistemática y como apartada de sí misma, una escritura desdoblada, es decir, multiplicada por ella misma, que he llamado, en “La doble sesión””, un juego doble por el cual se respeta, por un lado, el juego de los conceptos pero, por el otro, se lo desplaza, se lo lleva hasta la no-pertenencia desde su pertenencia misma al edificio metafísico, se lo desliza hasta su extinción y clausura.

Aquí habría que hacer la distinción, por un lado, entre el significado de la palabra deconstrucción, lo que se denomina o autodenomina, tarea de por sí imposible, ya que es algo que se resiste a ser definido, a quedar limitado dentro de un cuadro de significantes. Esto en razón a que la dominación, como es sabido, comienza por el poder de nombrar, de imponer y de legitimar los apelativos. No obstante, con el fin de borrar la apariencia negativa, Derrida se aventura a plantear una definición, breve, elíptica y económica: *plus d'une langue*, esto es, más que un idioma y no más que un idioma¹⁶. No tiene sentido hablar de una deconstrucción como si hubiera solo una, como si la palabra tuviera un solo significado claro y unívoco, invitándonos de paso a suspender esos atributos apresurados de los nombres propios, ya que deconstrucción no es un nombre propio. Derrida evitando caer en una contradicción, en el sentido en que cualquier definición, cualquier articulación

¹⁶ DERRIDA, J. (2008) *Memorias para Paul de Man*. Barcelona, Gedisa, p. 28.

sináctica que se plantee pueda ser deconstruible, esto vale para la palabra y la unidad misma de la palabra, afirma que, reconociendo su esencial imperfección, esta palabra no posee más valor que el que le confiere su inscripción en una cadena de sustituciones posibles¹⁷.

Por otro lado, la deconstrucción como “gesto doble”, no es un método o una herramienta que corresponda a un conjunto de reglas y de procedimientos transportables. Al subrayar que la deconstrucción no puede reducirse a una mera instrumentalidad metodológica, pretende enfatizar que como palabra es todo y es nada, salvo un conjunto de estrategias discursivas y prácticas textuales que sucede dentro del texto sin ninguna finalidad predeterminada.

Abandonando toda pretensión de dar cuenta de esto, me voy a referir de forma esquemática a la deconstrucción como una práctica, algo que tiene lugar. Derrida la caracteriza como método exorbitante¹⁸. Partiendo de la idea de que no hay nada fuera del texto y que la lectura apunta a una cierta relación, no percibida por el escritor, entre lo que él impone y lo que no impone de los esquemas de la lengua de que hace uso, la lectura deconstructiva se da en dos momentos alternativos, en los que se reafirma la necesidad de recurrir a los conceptos filosóficos de la tradición, al tiempo que se descartan dichos conceptos, se tachan, se diseminan. Primer movimiento, la lectura reproductiva respetuosa del texto,

¹⁷ Op. cit., p. 27 (*Carta a un amigo japonés*).

¹⁸ DERRIDA, J. (1978) *De la gramatología*. México, siglo XXI, pp. 201-206.

en la que se trata de comprender el sentido intencional que el escritor instituye en sus intercambios con la historia. Sin este elemento de reconocimiento y respeto por lo dicho por el autor se corre el riesgo de interpretar de cualquier manera y de decir cualquier cosa. Segundo movimiento, la lectura “crítica”, que va a la par de la anterior como un suplemento, no se contenta con limitarse a duplicar el texto, como tampoco se trata de algo extrínseco y contingente, sino que, abandonando toda pretensión de significado trascendental o ausencia de referente, es productiva en la medida en que explora las tensiones, las aporías, lo que ha sido desatendido por la tradición o ha pasado desapercibido. Caputo tiene razón cuando afirma que: “todo esto es para abrir cosas, para encontrar una forma de leer “de otra manera” (*autrement*), en nombre de la invención del otro (*l’invention de l’autre*)”¹⁹.

Nos preguntamos: ¿esto qué relación guarda con Platón? Una de las respuestas probables es que Derrida, no sólo se distancia de la lectura tradicional de Platón que denomina platonismo al confrontarlo con el texto mismo, sino que además presta atención a lo que la metafísica platónica dualista colocó al margen, al costado, elemento de dislocación dado en un término indecible como es *khôra*, que escapa a la lógica binaria (sensible/inteligible, opinión/conocimiento) que no se inclina por ninguno de los dos opuestos. En el fondo, lo que le interesa mostrar

¹⁹ Op. cit., p. 95.

a Derrida es que este elemento que habita la metafísica la desorganiza, la desordena, la resiste.

La caracterización del desconstruccionismo puede dar la idea de que es un mero juego de palabras o que mezcla todo, nada de esto, como acertadamente lo señala Mónica Cragolini²⁰ es un situarse en la inseguridad, un ubicarse en las mismas estructuras de la metafísica que “ya” se está deconstruyendo, porque en última instancia la deconstrucción no es un método que se impone o propone, sino que es algo que acontece en la lengua misma.

Brevísima introducción al *Timeo*

Dado que Derrida no contextualiza este diálogo, es de señalar que históricamente el *Timeo* junto con *República*, son los que mayor repercusión tuvieron en la antigüedad grecorromana, e incluso, hasta el siglo XVI cuando vemos a Platón -representado por Rafael- con el *Timeo* en sus manos.

Hay acuerdo entre los especialistas en determinar la época de composición del *Timeo* hacia el final de la vida de Platón; se le ubica dentro de los llamados diálogos tardíos o de vejez. Conrado Eggers Lan²¹ señala tres rasgos principales en que los escritos de la última etapa de Platón se diferencian de sus escritos de madurez: i) un acercamiento a los pensadores presocráticos, en especial en cuanto a su interés

²⁰ Op. cit, p. 22.

²¹ PLATÓN. (2005) *Timeo*. Buenos Aires, Colihue, p. 28. Traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan.

cosmológico-metafísico; ii) una mayor atención prestada a la percepción sensible y a la sensibilidad en general; iii) un traspaso conceptual del papel mediador o intermedio del alma del filósofo al alma del mundo.

Junto a Sócrates están Timeo, Critias y Hermócrates. La mayor parte de la obra es una lectura continua a cargo de Timeo, que convierte esta obra más en un monólogo que en un diálogo, y que parece ser una invención platónica. Esto nos lleva a preguntarnos por qué Platón expone su pensamiento a través de Timeo y no de la máscara socrática, quien adopta expresamente una posición secundaria. Este dato lo considero relevante cuando analicemos la interpretación que plantea Derrida de Sócrates como *atopós* (sin lugar).

En el *Timeo*, Platón comienza su discurso cosmológico con un discurso político. Hace un resumen de la constitución ideal descrita en los cinco primeros libros de *República*, y a continuación el discurso de Critias introduce la idea de una semejanza entre la antigua ciudad de Atenas y la organización de la ciudad egipcia de Saís. En su relato relaciona la imagen con el modelo, la ciudad primitiva auténtica, simbolizada por la antigua Atenas, cuyo origen escapa a la contingencia y que se organiza según lo mejor, viene a ser el modelo y, por otra parte, la ciudad histórica representada por la ciudad egipcia, sometida al devenir, que solo reproduce imperfectamente o de manera ilusoria la ciudad justa.

Luego Platón introduce la pregunta crucial que ha de motivar todo el relato cosmológico siguiente: ¿Ha sido

generado el universo o es inengendrado? Timeo responderá que el universo fue generado porque es una cosa sensible, y todas las cosas sensibles son generadas. Esta tesis es contraria con la asersión –también dentro del Timeo- de que el universo es inmortal o exento de vejez, de donde se seguiría que es inengendrado²².

El diálogo posee una estructura tripartita precedida de una introducción (17a-27b). Timeo describe la creación del mundo desde tres puntos de vista distintos. En primer lugar, considera la obra de la razón (47e), la presencia del límite en el mundo. El cosmos es visto desde su perfección por la acción de la Forma (27c-47e). En el segundo relato estudia la contribución de un segundo principio en la constitución del mundo: el espacio, receptáculo o nodriza, elemento informe que recibe en sí la limitación de la forma (48d-69c). El tercer logos describe la mezcla del límite y de lo ilimitado, tal como se da en el nombre (69c-92c).

Pero ¿en qué lugar del diálogo es que Platón introduce *khôra*? Forma parte del segundo relato del *Timeo*, porque el anterior relato había dado una visión incompleta. Como bien lo explica Crombie: “Hasta aquí se las había arreglado

²² Eggers Lan subraya que esta ambigüedad ha llevado a que los lectores del *Timeo* se dividan en dos bandos: i) el de quienes, tomando el mito de la creación al pie de la letra, entienden que Platón creía positivamente en un comienzo temporal del mundo; ii) el de quienes entienden que el comienzo del mundo en el tiempo no debe tomarse literalmente, sino más bien como una metáfora, y que en verdad el universo es eterno. En otras palabras, las divergencias acerca de la creación del mundo, son, si debe ser tomada literalmente o sólo de manera alegórica. op. cit., p. 38.

con dos tipos de entidades básicas, los universales como ejemplares y los particulares que en algún sentido los “imitan” o se adaptan a ellos. Ahora necesita una tercera entidad, en particular, aquella en la cual tienen lugar los cambios, su “recipiente”, “abrigo” o “lugar”²³. Debe ser completada explicando la causalidad de la necesidad, ya que el mundo es producto de la mezcla de inteligencia y de necesidad. Al establecer que todo depende de la interacción entre lo que se desea y lo que no se puede evitar, es cuando se hace necesario aclarar los principios de lo devenido desde una nueva perspectiva e introducir un nuevo “principio”, el receptáculo, en el que se reflejen las ideas y que, en constante cambio, adopta las distintas formas del mundo ideal y da lugar al mundo fenoménico que nos rodea. Las ideas funcionan a la manera de un padre sobre esta madre o nodriza que es el receptáculo. La cosmología exige, entonces, tres instancias: el demiurgo, su modelo eterno y el material informe (*khôra*) sobre el que actuó, que se hallaba impregnado por un movimiento irracional y agitado, originado sólo por la necesidad (*ananké*). Una de las dificultades, como bien no los recuerda Guthrie²⁴, redundante en saber, ¿qué es lo que exactamente entra en el receptáculo y lo abandona?, en otras palabras, ¿qué es lo que entra y sale de ella? (50c). Brisson²⁵ afirma que, si bien

²³ CROMBIE, I.M. (1988) *Análisis de las doctrinas de Platón. Vol. 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Madrid, Alianza, p. 218.

²⁴ GUTHRIE, W.K.C. (1992) *Historia de la filosofía griega. Vol. V. Platón, segunda época y la academia*. Madrid, Gredos, p. 284.

²⁵ Op. Cit., Notas a la traducción No. 354, p. 400.

Platón manifiesta que esto será tratado más adelante, está explicación no se da nunca. Aunque es preciso recordar que no son las formas inteligibles las que entran en el medio espacial o las que salen de él, sino copias de esas formas inteligibles.

Khôra

Al inicio de este escrito, el traductor al español comenta que trata “sobre un nombre dado o sobre lo que le puede suceder al nombre dado (anonimato, metonimia, paleonimia, criptonimia, seudonimia) y, por lo tanto, al nombre recibido e incluso al nombre debido; sobre lo que acaso se debe (dar o sacrificar) al nombre, al nombre del nombre, esto es, al sobrenombre, y al nombre del deber (dar o recibir)” (pie de página p. 15). Pues bien, de ser cierto lo anterior, debemos estar atentos a la importancia filosófica de la historia de este nombre, dado que es polisémico, el cual no es creación platónica. En todo caso, Derrida nos recordará que no se trata tanto de meditar sobre el sentido de tal o cual expresión como de señalar el pliegue de una inmensa dificultad.

¿Cómo hemos de concebir la khôra?

Derrida inicia planteando los problemas que conlleva tratar de caracterizar, desde el punto de vista lógico y ontológico, el nombre de *khôra*, como también, la crítica

a los intérpretes se convierte en crítica deconstructiva, en la medida en que apuestan porque son metáforas, imágenes, comparaciones; tradición de la retórica que puede ser muy útil, pero que están contruidos sobre la distinción dualista platónica, ajena por completo al pensamiento de *khôra*.

Ahora bien, este nombre que irrumpe en el *Timeo* parece desafiar el principio de contradicción o la “lógica de no-contradicción de los filósofos”, esa lógica binaria, del sí o no. Al parecer lo que Derrida intenta subrayar es que al concederle a Platón que dice algo, él hace esto precisamente mientras niega dicho principio. Aristóteles considera que este principio es condición de posibilidad de un hablar con sentido. Dicho decir se expresa a través de proposiciones que participan de una lógica distinta, de la lógica del logos (p. 16) porque *khôra* parece tan pronto no ser ni esto ni aquello como ser a la vez esto y aquello (p. 16). En otras palabras, Derrida afirma que el pensamiento de *khôra*, en tanto nombre dado, se muestra bajo la lógica de la exclusión –ni esto ni aquello–, como la lógica de la participación –ser a la vez esto y aquello–. Más adelante añade que oscila entre dos tipos de oscilaciones: la doble exclusión (ni/ni) y la participación (a la vez... y, esto y aquello). (p. 19). Al parecer son sinónimos exclusión y negación; no obstante, dentro de la lógica binaria o lógica proposicional la doble negación implica una afirmación, lo que nos lleva a concluir que se afirma algo que es. Lo cual no es claro con respecto a lo que afirma Derrida, la *khôra* que no es algo y que no

es como nada (p. 25), ya que quien no da a entender algo (algo determinado) no da a entender nada.

A menudo, según Derrida, hallamos en el pensamiento de la *khôra* no un discurso enunciativo (con sujeto y predicado), recordemos que *khôra* no es un sujeto. No es el sujeto. (p. 26), sino una estructura de participación, lo cual se asemeja a la estructura de las contrariedades propuesta por Heráclito. El discurso de Heráclito no es proposicional, como tampoco viola el principio de contradicción, no dice que las cosas son íntegras y no íntegras, convergentes y no convergentes, sino que las parejas de contrarios no son sujetos ni predicados nominales, se “acoplan” entre sí al comprender la unidad dialéctica.

Obviamente, esta cuestión lógica es la que está en la base de una aporía que hace insalvable la metafísica dualista platónica. En mi opinión aceptándole a Derrida que el pensamiento de la *khôra* funciona con otra lógica, llámese de la exclusión y/o de la participación, aparecen las siguientes dificultades: en los diálogos de Platón está implícito el principio de contradicción, al sugerir Derrida que solamente en un pasaje del Timeo se viola este principio, lo que no es visto como algo negativo, la primera pregunta es: ¿Será necesaria otra lógica?, la segunda, ¿una cosa es afirmar, como la hace Platón, que es un tema difícil debido al objeto en cuestión y otra que funciona con otra lógica?, la tercera, ¿Subsistirá para Platón la dificultad de encontrar un lenguaje que exprese la verdadera realidad, es decir, además del qué decir, el cómo decirlo?

Pasando a otro tema, lo ontológico nos conduce a la teoría de las ideas o formas, en palabras de Grube²⁶, “... es la aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos”. Cuando hablamos de ideas, nos referimos a una realidad inmutable y consistente ajena a cualquier cambio. A las cosas que conocemos por medio de los sentidos les falta algo para encarnar la perfección absoluta que hay en las formas correspondientes. Las cosas son siempre imperfectas e inferiores a las formas. Una de las características principales, causante de discusiones desde su postulación en la Academia, es la existencia separada de las formas; haciendo hincapié igualmente que las cosas son inferiores y, precisamente porque se les ha dotado a las formas de esta existencia independiente, pueden aparecer como ideales o modelos de una perfección nunca alcanzada por lo singular. Tenemos, pues, la metafísica de los dos mundos. Habrá dos especies de realidades: una visible o sensible y otra invisible o inteligible. Las formas pertenecen a un mundo inteligible al que sólo podemos llegar por medio de un razonamiento discursivo. Sólo el pensamiento puede ser capaz de aprehender esa realidad común que se muestra así misma bajo las apariencias tan diversas de las cosas. Estas entidades que constituyen el fundamento de todo discurso racional y objetivo, son descritas con característi-

²⁶ GRUBE, G.M.A. (2010) *El pensamiento de Platón*. Madrid, Gredos, p. 19, ss.

cas casi religiosas: “divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y eternamente inmutable” (*Fed.* 80b).

La existencia separada que se les atribuye a las ideas, no significa que éstas no ejerzan un efecto causal sobre el mundo sensible. Platón afirma que una cosa es lo que es por la presencia (*parousía*) o participación que tiene en la forma, de manera que un conjunto de cosas, a pesar de sus diferencias sensibles, tendrán en común algo que las hace ser lo que son. El problema surge cuando Platón afirma en el *Timeo* que la *khôra* pertenece a un tercer género del ser (48e), es decir, no forma parte de la especie del modelo, ni es inteligible ni siempre idéntica; como tampoco es imitación del modelo, ni poseedora de generación, ni es algo visible. Como bien lo señala Derrida, “La *khôra* parece ajena al orden del “paradigma”, ese modelo inteligible e inmutable. Y, sin embargo, “invisible” y sin forma sensible” (p. 16). Pero también parece determinada con respecto al género sexual, como madre y nodriza, permaneciendo inaccesible e impasible, es siempre virgen, de una virginidad radicalmente rebelde al antropomorfismo (p. 27). En otra parte nos dirá Platón que pertenece a una especie invisible y amorfa (51b) -no tiene nada propio y permanece informe-, que recibe todo, participando de lo inteligible de una manera paradójica y difícil de comprender. Lo paradójico es que no podemos esperar que a través de la dialéctica negativa se haga patente lo que es, tal vez podríamos acercarnos a su naturaleza apoyándonos en las metáforas que se utilizan, un *mythos* porque la experiencia de intuir la *khôra* no

puede comunicarse de una forma literal, sino sólo mediante metáforas, algo que dirigimos nuestra mirada como estando en un sueño: oro, ungüentos perfumados artificialmente, madre, razonamientos bastardos²⁷.

Derrida considera que los nombres que denotan no designan una esencia (p. 27), porque *khôra* no es ni del orden del *eidos* ni del orden de las imágenes del *eidos* que vienen a imprimirse en ella. Hay *khôra*, pero la *khôra* no existe. No tiene ninguna determinación propia, sensible e inteligible, material o formal y, por lo tanto, ninguna identidad consigo misma, salvo el nombre²⁸. Derrida afirmará, a modo de conclusión, que lo propio de la *khôra* es que resiste toda determinación de tipo ontológica, cualquier determinación posible; en la media que no es una cosa

²⁷ Derrida crítica la manera en que diversos intérpretes se acogen a la explicación metafórica para dar cuenta del pensamiento de la *khôra*. Lo que le sorprende es que estos intérpretes del *Timeo* “apuestan a los recursos de la retórica sin interrogarse nunca sobre ellos” (p. 20). Es decir, lo toman como algo de suyo y hablan de metáforas, de imágenes, de comparaciones, contruidos sobre la base de la metafísica dualista, al que el pensamiento de la *khôra* no se ajusta, por el contrario, excede la polaridad metafísica.

²⁸ Algo que no tematiza Derrida es que Platón en la *Carta VII* considera que los nombres no son estables ni fijos y que en la definición, que es compañera del nombre, no hay “en ella nada que sea suficientemente firme” (343b). Señala cinco elementos que constituyen el conocimiento: los cuatro primeros (el nombre, la definición, la imagen y el conocimiento mismo) anteceden a la intuición o intelección, que es el quinto. Tanto el nombre como el juicio son considerados instrumentos útiles como preparación para acceder a la verdad, siempre a través de un proceso dialogal y no escrito, pero de ninguna manera ofrecen la verdad de las cosas.

ni otra, se constituye en algo irreductible a las categorías utilizadas por la metafísica tradicional, un indecidible.

Desde un punto de vista gnoseológico, la *khôra* ocupa un lugar intermedio entre la realidad inteligible del modelo, solo aprehensible racionalmente, y la naturaleza sensible de lo generado, que se capta por medio de la percepción. *Khôra* es de suyo imperceptible, ya que sólo puede ser “captable por medio de un razonamiento bastardo sin la ayuda de la sensación, creíble con esfuerzo” (52b). La ambigüedad contenida es que es de una naturaleza diversa de lo sensible, porque a diferencia del carácter mutable de lo generado, la *khôra* es eterna “un tercer género que es eterno” (52a), igual que el ser o modelo según el cual se conforma lo generado. Pero, por otra parte, a diferencia del ser inmutable perteneciente al mundo inteligible, es un componente del mundo sensible.

Pasando al tema del significado y denotación, Derrida subraya la ambigüedad del texto mismo. Platón no define satisfactoriamente qué es la *khôra*, dejando este asunto para otra ocasión, “de la que trataremos más adelante” (50c). Lo anterior precedido de una confesión, Timeo parece dudar de su propia capacidad para dar cuenta de la *khôra*, “el discurso parece obligarnos a intentar aclarar con palabras una especie difícil y oscura” (49a), dificultad que aún persiste. Sin embargo, si tenemos en cuenta que la *khôra* proviene de la necesidad y se inserta en el mundo sensible, especie de soporte ontológico que sostiene tanto el modelo como las cosas generadas, como veremos a continuación,

parecería muy extraño que Platón no tuviera otra cosa que decir más allá que metáforas, imágenes y comparaciones.

Pues bien, es un término polisémico, cuyos significados son: lugar, sitio, espacio, emplazamiento, región, comarca, también Platón utiliza estas figuras para hablar de *khôra*: madre, nodriza, material-espacial, receptáculo, porta-matriz. La resistencia de Derrida de ofrecer una traducción del nombre *khôra* radica en que las diversas traducciones o significaciones dadas están presas en redes de interpretación, siempre sospechosa de anacronismo (p. 23). Abandona de hecho todo intento de proponer la palabra justa, deponiendo el bisturí de la filología, siempre dispuesta a extirpar o suturar en su persecución sin esperanzas del huidizo texto primigenio, para proponer echar un vistazo en torno, más allá de todas las vueltas y revueltas de la retórica, al margen de todo punto de vista, de toda perspectiva anacrónica. Compartimentos vecinos de las letras como el posestructuralismo, ofrecen herramientas nada despreciables para desentrañar (¿o construir?) nuevas lecturas de viejos textos. Se trataría en verdad de una estructura, y no de una esencia cualquiera de la *khôra* (p. 24), porque la *khôra* es anacrónica, anacroniza el ser. Pero Platón insiste en su unicidad, cuando plantea que debemos denominarla siempre del mismo modo, ya que no pierde en manera alguna ninguna de sus propiedades (50b), a todo nombre común le corresponde una entidad única, a la que hace referencia en todos los usos del nombre. El problema, según Derrida, es que este nombre (*khôra*) no

designa ninguno de los tipos de entes conocidos o recibidos por el discurso filosófico, por el logos ontológico (p. 28), una palabra distinta de la cosa o del concepto. Esto le permite plantear a Derrida que si bien *khôra* no posee ninguna identidad consigo, es posible “hablar de ella y llamarla de la misma manera”, con esto no se busca dar un sentido único a las cosas, sino que en el hablar y el llamar se producen sentidos diferentes.

Pero ¿cómo debemos entender *khôra*? El problema no es si *khôra* existe o no, sino en qué consiste. Guthrie²⁹ plantea que son ocho las distintas expresiones usadas por Platón; cuyo predominio, en mi opinión, lo tiene la noción

²⁹ Op. cit., pp. 278-279.

1. Es un elemento último que ha existido como ser y devenir, “antes incluso de que el universo se hubiera generado” (53a)
2. Su naturaleza y su función son “ser el Receptáculo y, por así decir, nodriza de todo devenir” (49b).
3. Es una sustancia plástica capaz de recibir impresiones, movida y conformada por lo que entra ella (50c).
4. La imagen anterior se amplía y ejemplifica. Un material blando, la ejemplificación es el oro.
5. La misma observación se hace al compararlo con los aceites que se usan como base para los perfumes. Ellos mismos deben ser los más inodoros posibles. (50e)
6. “El recipiente es adecuado asemejarlo a una madre, el modelo de devenir a un padre, y la naturaleza que surge entre ellos a un hijo”.
7. Alude al Receptáculo como “espacio” y dice que proporciona una “sede” a todo lo que deviene.
8. Está en un movimiento constantemente irregular, balanceándose y zanzandando “como el grano en una criba” por los “poderes” de los elementos rudimentarios o de las cualidades que le impregnan y, a su vez, produciendo un efecto sobre ellos.

de receptáculo en Derrida³⁰ como en Platón. Aunque no me encuentro en posesión de una respuesta satisfactoria a la cuestión acerca de la importancia de introducir este nombre, sí quiero indicar al menos dos posibles respuestas. La primera consiste en que Platón introduce un tercer elemento, receptáculo del devenir, que ha de distinguirse del modelo y de la imagen, y que sirve para explicar la diferencia que entre ambos existe. En otras palabras, la causa de la diferencia no radica en las formas inteligibles, sino en el receptáculo del devenir, absolutamente indeterminado, que el demiurgo ordena, contemplando las formas inteligibles, y así constituye los objetos sensibles. La segunda, situada en un terreno intermedio, se nos impone como necesaria para poder explicar los objetos sensibles, ya que si un objeto es la imagen de una forma inteligible, es necesario postular que haya “aquello en lo que” aparece reflejada. Vallejo Campos³¹ hace una analogía, que considero apropiada, entre receptáculo y estanque, “se parece más a un estanque cuyas aguas reflejan imágenes de todas las cosas, sin llegar a ser ninguna de ellas, aunque les preste a todas un medio en el que pueden aparecer”.

³⁰ Derrida estaría de acuerdo con esta tesis, ya que considera que cada relato que encontramos en el texto de Platón, es el receptáculo de otro. Así mismo, receptáculo como lugar de acogida o albergue, es la determinación más insistente (no esencial) de *khôra*. (p. 65)

³¹ VALLEJO CAMPOS, A. (1996) *Platón. El filósofo de Atenas*. Barcelona. Montesinos, p. 104.

La khôra como metáfora

Antes de proseguir con la manera en que Derrida enlaza explícitamente la *khôra* con el planteamiento político de Platón, constituyéndose el *Timeo* en un texto político sobre la *politeia* y las instituciones griegas, quisiera tratar la cuestión de la metáfora y los tropos en el pensamiento de la *khôra*.

En la presentación al texto *Khôra* denominada *Advertencia*, Derrida afirma que *khôra* no es metáfora ni designación literal (p. 11); en sus palabras, nos produce desazón observar que desarma cualquier esfuerzo retórico, al querer saber algo de ella en las figuras, tropos o seducciones del discurso. Por el contrario, se asemeja a un nombre propio singular, a un prenombre, anterior, a la vez maternal y singular (y por eso propone decir *khôra* y no la *khôra*), manteniéndose más allá de cualquier figura maternal, femenina o teológica. En definitiva, es necesidad sin deuda (p. 12). En mi opinión, esta es una cuestión que requiere mayor análisis porque Platón, en el *Timeo*, recurre a la utilización³² de tropos y metáforas para poder describirla, tales como excipiente

³² Derrida prefiere hablar de usura y no de uso. Noción que ha suscitado intensos debates, que ha llevado a clarificar esta noción, usura entendida no como erosión, empobrecimiento o extenuación, sino como devenir-usado o devenir-desgastado. Distanciándose de aquellos que conciben la metáfora como producción de plusvalía, producto suplementario, fecundidad específica. DERRIDA, J. (1989) *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra. pp. 247-311. [La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico].

de un perfume, un pedazo de cera o una masa de oro³³. Entonces, siguiendo el argumento de Derrida, se podría considerar que el nombre propio (*khôra*) del cual se derivan todas las figuras, es el primer nombre no metafórico de la metáfora, la madre (receptáculo) al que devolver el origen de las figuras. Este nombre propio alarga más aún la cadena de la analogía en la que cualquier origen para la figura está ya perdido. La *khôra* como nombre estaría inscrita en un sistema de relaciones semánticas constitutivas y sustitutivas. Esto significa que con *khôra* comienza el origen múltiple, polisémico de toda referencia metafórica.

Pensar lo metafórico en el pensamiento de la *khôra* conlleva una paradoja, el poder metafórico del texto platónico es más rico, más determinante que su tesis sobre la metáfora. A modo de preámbulo a la exposición de *khôra*, Platón nos advierte que nos hallamos ante una “entidad” oscura y de difícil aprehensión, cuyo discurso no es “firme e infalible”, no un razonamiento verdadero, sino un mito verosímil. Algo creíble con esfuerzo, al que dirigimos nuestra mirada, como estando en un sueño (52b-c). Enunciado metafórico sobre la metáfora, en el que Platón subraya la

³³ Clasificando las metáforas en el texto platónico, siguiendo a Brisson, éstas se agrupan en tres grupos: i) las que giran en torno a las relaciones sexuales y familiares, como “madre” (56d), “nodriza” (49a, 52d); ii) las que se refieren al receptáculo (49 a), lugar (52b, 57c y 59 a) y, iii) un grupo de metáforas artesanales como el “oro” que el orfebre moldea en formas diferentes (50a-b), la “cera” que es capaz de recibir impresiones, cambiada y conformada por lo que entra en ella, los “aceites” que se utilizan para la fabricación de perfumes y que han de ser lo más inodoros posible (50e).

transferencia de lo sensible a lo inteligible, de la metáfora al concepto; siendo consciente de que sus enunciados son metafóricos, pretende reducir lo metafórico a lo propio, a lo semánticamente determinado y controlado, a lo unívoco.

Más adelante, pese a que niega que es metáfora, Derrida critica a aquellos intérpretes que aceptan los recursos de la retórica sin interrogarse nunca sobre ellos (p. 20) porque hablan “tranquilamente” de metáforas, de imágenes, de comparaciones sobre la distinción del dualismo metafísico ajeno por completo al pensamiento de la *khôra*. Al aceptarse el dualismo metafísico, consideran que lo metafórico es un recurso legítimo en la sustitución del concepto. Por otra parte, es en *la mitología blanca* donde Derrida profundiza las críticas a los que consideran que *khôra* es una metáfora. No les critica que la entiendan como metáfora, sino la noción que tienen sobre el estatus epistemológico y ontológico de la metáfora en el texto platónico; es decir, que conciben la metáfora como simple ornamento pedagógico, imaginativo o retórico. Algo accesorio, simple recurso retórico, empleado con fines propedéuticos o económicos, como herramienta que debe ser desechada una vez terminado el proceso. Contrario a lo anterior, Derrida considera que mientras que la filosofía cree dominar el juego metafórico, pierde de vista, encubriendo, que el mismo se adhiere e impregna su discursividad por completo, operando en el origen incluso de los conceptos filosóficos. En otras palabras, el filósofo hace, sin saberlo, metáforas. La cual no es simple expansión necesaria de la idea, sino identificación con la dirección de

la idea significada, no es algo que está de más, sino que es algo esencial a ella, “una ligadura interior y esencial”, no pudiéndose distinguir de ella, ya que en la medida en que se pretende hacer tal separación sería tomada como un signo excedentario y no un símbolo.

Nos vemos confrontados aquí con una tensión entre lo metafórico y lo propio, las figuras sensibles y las nociones abstractas en el texto platónico. Esto significa que frente a estos dos polos que encontramos en Platón no basta con decir que las imágenes platónicas no son simples ornamentos, sino que están destinadas a expresar ideas mejor que lo haría un largo desarrollo. Clásica teoría economicista de la metáfora que separa lo sensible de lo inteligible; en la que no se piensa lo metafórico como tal, porque la metáfora no tendría identidad propia, sino en razón de su exterioridad de significante, como si las figuras o tropos estuvieran dominados por un discurso filosófico, “una filosofía implícita cuyos títulos nunca son interrogados”³⁴.

Pensar lo metafórico como tal implica considerar que el mismo concepto de metáfora planteado por Aristóteles es metafórico, pues la *epífora* (transferencia, traslado), designa la idea de movimiento, como acertadamente lo señala Nouveliere³⁵: “Al cuestionarnos por los límites de la filosofía y

³⁴ Op. Cit., p. 263.

³⁵ NOUVELIERE, J. C. *La metaforicidad y sus (im) posibilidades*. Horizontes Filosóficos Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Mar del Plata. [en línea] No. 1, 2011, pp. 176-197. [Consulta: 6 de Agosto de 2013]. Disponible en web: <http://bibliocentral.uncoma.edu.ar/revele/index.php/horizontes/article/viewFile/505/562>

de la retórica clásica para pronunciarse acerca del funcionamiento de la metáfora, nos encontramos con que la filosofía queda atrapada en un conjunto de paradojas al intentar controlar el funcionamiento metafórico desde su discurso, ya que su propio discurso está habitado por metáforas y, además, lo propiamente paradójico es que el concepto de metáfora es un constructo filosófico. Por lo tanto, es difícil desde el mismo campo regular el alcance de la metáfora fijando sus límites cuando es el mismo campo el que está atravesado por el concepto que se intenta controlar”. No se puede hablar de ella, sino que se debe hablar con ella. Para Derrida si el concepto de metáfora es de por sí metafórico, la oposición entre metáfora y concepto se deconstruye por sí misma, desplazando las barreras que separan a la filosofía de la literatura. Mis textos no pertenecen ni al registro filosófico ni al registro literario (Posiciones, p. 95).

Política de los lugares

Resulta difícil creer que el resumen de una conversación sostenida el día anterior acerca de la constitución mejor y qué hombres requeriría (17c), no estuviera pensada más que para señalar la relación de los diálogos *República* y *Timeo*. Es lógico suponer, entonces, que lo que vincula a ambos diálogos es la temática política, en una especie de continuidad. El problema consiste en saber, en qué aspectos precisos, veamos otras alusiones a lo político. En primer lugar, la autocrítica socrática (19b). Luego del resumen, Sócrates

manifiesta la inconformidad que ha experimentado frente a la descripción hecha, una ciudad que funciona en la teoría -en reposo- pero que no le permite verla en movimiento. En segundo lugar, por praxis política entiende los discursos referidos (19c) a las luchas que la ciudad mantiene, la guerra con otras ciudades, la educación y el entrenamiento, las operaciones militares y las negociaciones. En tercer lugar, al reconocer que no sabe lo suficiente sobre esta temática (19d), espera de sus interlocutores, que son al mismo tiempo políticos y filósofos, la hospitalidad con discursos adecuados a todo lo que conviene. En cuarto lugar, el relato de Critias donde se describe la guerra entre Atenas y la Atlántida, la relevancia ética y política de la ciudad ateniense está sustentada sobre la comunidad de bienes y moderación, junto con el orden y la convivencia; es decir, existe una correlación estructural entre los individuos y la polis. En quinto lugar, como lo plantea Lisi³⁶, la estructura expositiva de ambos diálogos es semejante. Los siete primeros libros de *República* hacen una fenomenología del surgimiento del estado y su culminación, mientras que los libros VIII-X se dedican a mostrar su degeneración. Algo similar sucede en el *Timeo*: Timeo describe el comienzo del mundo, mientras que Critias toma a los hombres así surgidos, hace una descripción de su estado y los conduce hasta el comienzo de su decadencia. No obstante considero que aún no se ha dado una respuesta satisfactoria, indico como posible

³⁶ PLATÓN. (1992). *Diálogos, Vol. VI, Filebo, Timeo, Critias*. Madrid, Gredos. Traducción, introducción y notas al *Timeo* de Francisco Lisi, pp. 138-139.

la siguiente: Platón no abandona las cuestiones humanas por la cosmogonía y la ciencia natural, siendo su propósito situar al hombre en su marco en el mundo y extraer las implicaciones para la vida humana y sus objetivos. El tema que va a elaborarse de una manera detallada en el *Timeo*, al que se ha hecho alusión en *República*, son las estrechas relaciones que existen entre microcosmos y macrocosmos.

Llama la atención que, pese a que Platón no parece distinguir entre filosofía y política, tanto la descripción que hace de sus interlocutores como la manifestación de modestia por parte de Sócrates permiten plantear tal diferencia. En las palabras de Sócrates se evidencia que hay una tensión entre la filosofía y la política, orientación a lo teórico -reposo- frente a la política -ver las cosas en movimiento-. Esto significa que el filósofo se sitúa frente a la naturaleza como todos los seres humanos, cuando medita sobre ella, habla en nombre de la humanidad. En cambio, frente a la política, el filósofo no tiene una postura neutral. Como es bien sabido, Platón en *República* no sólo se limita a dar una pintura tremendamente negativa del régimen democrático ateniense y de los líderes políticos que lo impulsaron, sino que también preconiza la aristocracia moral e intelectual bajo el ideal de la antigua Ática, un sistema político basado en el arte del estado, desempeñado por el filósofo-gobernante.

Se preguntarán: ¿Esto que tiene que ver con Derrida? Pues bien, a Derrida no le interesa mostrar las semejanzas entre *República* y *Timeo*, y menos la cuestión de los problemas derivados de la inaplicabilidad de dicho ideal,

sino que por el contrario deconstruye la política de Platón en sus mismos argumentos, señalando que precisamente la *khôra* es la que hace insalvable dicho sistema político, es el pliegue de dicho sistema.

De ahora en adelante voy a sintetizar los discursos de Derrida, en el orden en que se presentan en el texto, algunos seguidos de un comentario crítico. Derrida es consciente de lo cuestionable que puede llegar a ser la utilización de analogías; pero juega con ellas para mostrar que éstas no son meros artificios, ni secretos de composición formal, sino que las restricciones que producen esas analogías hacen insalvable el sistema político platónico.

Primera analogía, al comienzo del *Timeo*, en la descripción del estado ideal, se menciona a los guardianes de la ciudad, una clase aparte que defiende la polis y combate contra algunos que obren mal, además quienes sean educados como guardianes no tendrán nada propio, ni oro ni plata (p. 43), Derrida pregunta, no tener nada propio, ni siquiera el oro, ¿no es también la situación del sitio, la situación de *khôra*? Podemos afirmar entonces que es paradójica la condición de los que defienden la polis: no tienen nada propio, reciben un sueldo modesto, viven en común y no se ocupan de nada más que de la práctica de la excelencia, es decir, su no tener lugar propio los faculta para sostener la ciudad.

Segunda analogía es la referida a la educación de las mujeres, el matrimonio, y, sobre todo, a la comunidad de los hijos. Al plantear Platón que en la procreación toda

atribución de propiedad natural o legítima debe quedar excluida por el medio mismo de la ciudad (p. 44), Derrida sugiere una comparación de *khôra* con la madre y, signo adicional de expropiación, con la nodriza; aclarando que tal comparación no le asegura ninguna propiedad. Lo importante es captar aquí que la ley de lo propio ha perdido todo sentido, todas las propiedades se desvanecen en nombre de la ciudad tomado como dispositivo de poder y de control.

Tercera analogía que guarda relación con la forma en que se describen dispositivos destinados a maquinar en secreto el conjunto de los matrimonios para que los niños nazcan con el mejor natural posible. Y ello no se hace sin echar a suerte (p. 45). Derrida pregunta si este proceso de selección o clasificación no se asemeja a lo que se plantea más adelante con la *khôra*, las “cribas” o los tamices sacudidos para clasificar el grano y las semillas; la ley del mejor se cruza con cierto azar.

Cuarta analogía trata sobre la figura de Sócrates (pp. 47-52). Es de señalar que no considero pertinente el análisis que Derrida hace sobre la significación de Sócrates. Se podría argumentar a su favor el hecho de que Sócrates no expone las tesis platónicas, ya que es quien recibe y escucha los discursos; pero al observar las diversas figuras que adopta en el análisis de Derrida, se podría concluir que se trata de la significación en general y no en el contexto del diálogo *Timeo*. No debemos olvidar que es *Timeo* quien expone el pensamiento de *khôra*, mientras que la figura de Sócrates es marginal. Pues bien, esta se divide en:

- a) La crítica a los sofistas se fundamenta en el no lugar (*ἰkhôra* o *topós*?). Estos se caracterizan por la falta de lugar propio, de economía, de residencia fija, vagabundean de lugar en lugar, de ciudad en ciudad. A diferencia de los políticos y filósofos que tienen lugar por naturaleza y educación, lo propio de los sofistas es actuar a través del gesto y de la palabra en la ciudad y en la guerra. Se podría hacer la comparación de los sofistas con las imágenes de las formas que entran en la *khôra*, receptáculo de la ciudad que recibe todos los discursos, quienes siguen siendo extranjeros, limitándose en simular la pertenencia a un lugar. Ahora bien, considero que la anterior crítica a los sofistas no permite explicar el entusiasmo que generaron sus discursos y enseñanzas entre los atenienses. Paradójicamente Sócrates y los sofistas privilegiaron las enseñanzas privadas, Sócrates por miedo a la muerte, como lo manifiesta en la *Apología*, y los otros por su condición con el lugar, extranjeros. Aunque la crítica socrática se presenta en un contexto determinado, es exterior al discurso filosófico, porque, en el fondo, uno de los retos del pensamiento platónico lo constituyen los sofistas por sus planteamientos relativistas en epistemología, ética y metafísica, adicional al convencionalismo en las leyes, pensamiento “al que se sintió obligado a responder en muchas de sus obras”, como acertadamente lo subraya Vallejo Campos³⁷.

³⁷ Op. cit., p. 34.

- b) La estrategia discursiva de Sócrates actúa desde una suerte de no-lugar, al no considerarse político ni filósofo simula la pertenencia a un lugar y una comunidad. Empero Sócrates denuncia ese *genos* al que aparenta pertenecer. Lo anterior resulta contradictorio con lo que afirma en el *Critón*, donde se resiste a abandonar a Atenas, a pesar de la injusta condena (51c-54b). Es más, Sócrates no ha sido obligado a ser ciudadano ateniense: ha pasado por un examen en el que ha debido compenetrarse con las obligaciones jurídico-políticas del estado, tras lo cual ha arribado a un convenio (*homología*) con éste, por el que acepta todas sus leyes (*nómoi*) y acuerdos (*synthekai*); también en *Fedro* manifiesta su vínculo con la ciudad, los campos y los árboles no le enseñan nada, pero sí los hombres de la ciudad (230d). Por el contrario, lo que define el *a-topós* no es la actuación desde el no lugar, como cree Derrida, sino que no resulta fácil definirlo. La gran paradoja del socratismo es que cualquier intento de capturar su imagen en una forma concreta acaba diluyendo su singularidad. Es verdad, no hay manera de desenmascarar el auténtico Sócrates, precisamente porque es el portador de una pluralidad de máscaras. No podemos, por tanto, intentar ir más allá de un Sócrates metafórico para encontrar detrás de él la desnudez adánica de un Sócrates real. Es probable que el no-lugar planteado por Derrida signifique que con Sócrates se configura un nuevo tipo de vida inte-

- lectual, de sabiduría, a partir del no saber como forma genuina de investigación filosófica.
- c) La duplicidad de esa autoexclusión se da en la medida en que al ser asociado con el logos es la pertenencia a un lugar propio lo que garantiza la verdad de su logos y su acción; al devolverles la palabra a los poetas, imitadores y sofistas se excluyen por sí solos, en la medida en que éstos no tienen sitio propio, no hay sitio para ellos en el lugar político, al no ser reconocidos por su no pertenencia al *ágora*. No obstante, esto es contrario a lo que se afirma en la *Apología* y *Protágoras*, donde al parecer Sócrates se siente más a gusto con los discursos privados porque posibilitan buscar en común lo universal y la verdad.
- d) Al no pertenecer a la clase de los políticos y sofistas, ni a los poetas, imitadores y sofistas, se inscribe en un tercer género. Su palabra sucede en el espacio neutral de un lugar sin lugar, un lugar donde todo se marca pero que, en sí mismo, está sin marcar.
- e) Al no tener lugar propio, se borra, borra en sí todos los tipos; situándose o instituyéndose como destinatario receptivo o receptáculo de todo lo que de allí en adelante va a inscribirse. Recibe todo lo que se le ofrezca, pero también acoge, acepta, recoge, agradece e incluso espera. Nos encontramos aún en un sistema de don y de deuda. Aunque Sócrates no es *khôra* pero se le asemeja, es el sitio mismo, el sitio irremplazable, sitio desde el cual recibe la palabra,

pero que también los hace hablar. Si bien Sócrates se asemeja al sitito irremplazable de la filosofía como afirma Derrida, no queda claro el planteamiento de verlo como mero destinatario receptivo, en un sistema de don y de deuda; por el contrario, dentro de la dialéctica de pregunta y respuesta, en algunas ocasiones, invita a su interlocutor a no abandonar la búsqueda, proponiendo una definición³⁸: pero por desdicha sus investigaciones terminan en aporía. Más allá de ser un destinatario receptivo, hay que tener en cuenta que la mediación del diálogo implica la aceptación de ciertas conclusiones para enseñar a los otros. Es más, mucho más que un crítico, enseña su método al ponerlo en práctica, y este no es otro que el *elenchos* socrático, un método constructivo de investigación moral. Sócrates no está intentando poner a prueba las habilidades lógicas de sus interlocutores, ya que el *elenchos* permite hacer progresos en el campo moral. El interlocutor modifica sus opiniones después de reflexionar en sus consecuencias, como también se reconoce que la única forma válida de búsqueda de la verdad es la discusión argumentada.

La pregunta que subyace es: ¿Será posible intentar ir más allá de un Sócrates metafórico, ir más allá de la pluralidad de máscaras? Al parecer la respuesta es negativa.

³⁸ En *Eutifrón* 14b-c, Sócrates trata de llevar a Eutifrón al punto en que pueda ver la respuesta correcta por sí mismo.

El primer hecho que tenemos que enfrentar cuando nos preguntamos por el tipo y características de la enseñanza socrática es que no ha sobrevivido ni una sola frase de Sócrates tal como él la pronunció. Bajo esta problemática conocida como “Sócrates histórico”, es preciso preguntarnos: ¿es razonable creer que se pueda, a pesar de ello, saber sobre su pensamiento y sus enseñanzas algo lo bastante seguro como para hablar con seriedad sobre su filosofía?

Referencias Bibliográficas

- CRAGNOLINI, Mónica B. (2007). *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires, La Cebra.
- CROMBIE, I. M. (1988). *Análisis de las doctrinas de Platón. Vol. 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Madrid, Alianza.
- DERRIDA, Jacques. (2011). *Khôra*. Buenos Aires, Amorrortu.
- (2005). *Canallas*. Madrid, Trotta.
- Carta a un amigo japonés. En: Derrida, J. (1997). *El tiempo de una tesis: deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona, Proyecto A Ediciones.
- (1978). *De la gramatología*. México, siglo XXI.
- (1989). *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Ctedra.

- (2008). *Memorias para Paul de Man*. Barcelona, Gedisa.
- (1997). *Monolingüismo del otro*. Buenos Aires, Manantial.
- “Nos-otros griegos”. En: Cassin, B. (1994). *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Buenos Aires, Manantial.
- (1977). *Posiciones*. España, Pretextos.
- DERRIDA, Jacques y CAPUTO, Jhon D. (2009). *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires, Prometeo.
- GRUBE, G.M.A. (2010). *El pensamiento de Platón*. Madrid, Gredos.
- GUTHRIE, W.K.C. (1992). *Historia de la filosofía griega. Vol. V. Platón, segunda época y la academia*. Madrid, Gredos.
- LLEDÓ, Emilio. Introducción general. En: Platón. (2008). *Diálogos, Vol. I*, Madrid, Gredos.
- NANCY, Jean-Luc. Derrida da capo. En: Derrida, J. (2005). *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia, Pre-Textos.
- NOUVELIERE, Juan Carlos. *La metafóricidad y sus (im) posibilidades*. Horizontes Filosóficos Revista de Filosofía, Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Mar del Plata. [en línea] No. 1, 2011, pp. 176-197.

[Consulta: 6 de Agosto de 2013]. Disponible en web:
<http://bibliocentral.uncoma.edu.ar/revele/index.php/horizontes/article/viewFile/505/562>

PLATÓN. (2010). *Timeo*. Madrid, Abada. Edición bilingüe de José María Zamora Calvo, notas a la traducción y anexos de Luc Brisson.

————— (2005). *Timeo*. Buenos Aires, Colihue, p. 28. Traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan.

————— (1992). *Diálogos, Vol. VI, Filebo, Timeo, Critias*. Madrid, Gredos. Traducción, introducción y notas al *Timeo* de Francisco Lisi.

SANTA CRUZ, María Isabel. Platón y el neoplatonismo. En: GRACIA, JORGE J.E. (ed.) (1998) *Concepciones de la metafísica*. Madrid, Trotta.

VALLEJO CAMPOS, Alvaro. (1996). *Platón. El filósofo de Atenas*. Barcelona, Montesinos.

Landscapes of meaning: the significance of myth in ancient Greece

Pia Campeggiani

I. This essay aims at shedding some interpretive light upon that which has historically been the greatest cultural opposition between mutually incommensurable systems of truth: *mythos*, on one side, and *logos*, on the other. This has been the subject of so many studies and assessments that it would be impossible to even furnish a summary of them here. Nevertheless, tracing the salient features of the genesis of this opposition and its hermeneutic history will help explain how and why myth, when interpreted as a transitional and relational process of narrating, maintains a crucial relationship with truth and represents an intuition of meaning.

The necessary starting point of this inquiry, to the extent that – as we shall see – both the question of the definition of myth and that of its value of truth converge in it, is undoubtedly Aristotle's *Poetics*.

II. The use Aristotle makes of the term and the concept of *mythos* breaks with tradition and embraces it at

the same time³⁹. It is well known that, in the *Poetics*, the identification between “myth” and “plot” has been finally achieved (λεπγω γα;ρ μυθον τουτον τη;ν συπνθεσιν τω~ν πραγμαπτων, *Poet.* 1450a 4-5) and that the plot is elected the «most important element» among those of which tragedy is composed (μεπγιστον δε; τουπτων εφστιν ηφ τω~ν πραγμαπτων συπστασι), *Poet.* 1450a 15). The secularization of myth, which has become *fabula*, therefore coexists with the absolute importance that it plays in tragic dramas, thus producing a relative “depersonalization” of poetic production. In the case of tragedy, poetic production is supported by myths, derived from tradition, that the poets have found «from no technical knowledge, but purely by chance» (*Poet.* 1454a 10-11). This is a contrast to what occurred with the passage from epos to archaic lyric, no longer populated by anonymous bards, but rather by poets who claimed their own subjectivity and creativity⁴⁰; in this sense, tragedy is a kind of return to Homer and Hesiod’s epic poetry, with the important difference that then the poet wove the mythical plot upon divine inspiration and now his role has become more technical and consists in the unitary composition of existing materials. Beyond the issues of theory and history of literature, the “depersonalization” of the poet is parti-

³⁹ On this see C. Gentili, “Demitizzazione, letteratura, ermeneutica” in Id., *Ermeneutica e metodica*, Genova 1996, pp. 181 ff.

⁴⁰ Cfr. H. Fränkel, *Early Greek poetry and philosophy: a history of Greek epic, lyric, and prose to the middle of the fifth century*, trans. by M. Hasas and J. Willis, Oxford 1975 [*Dichtung und Philosophie des Fruhen Griechentums*, New York 1951].

cularly relevant because it allows us to acknowledge the metamorphosis of the value of mythical truth since the time of epic poems to the one which followed the final sunset of great tragic art (Aristotle writes in the fourth century B.C.). It is now necessary to take a step back in order to compare the relationship that tragic poets had with myth to the one which epic poets had maintained with it before.

III. «Sing, goddess», «tell me, Muse»; and more, «[the Muses] breathed into me a divine voice»: this is the way the consecration of the poets by the Muses sounds in the *Iliad*, the *Odyssey* and the *Theogony* respectively⁴¹; through this appeal the poet takes the role of a «mediator»⁴² between the world of gods and that of men, communicating with both through a narrative language – the mythical one – which carries the power of the divine and can transmit it.

Plato portrays the possessed poet, driven by «divine power» (*qeiva dwnami*”), in the *Ion*, where he compares the inspiration by the Muse to the Heraclea stone, a magnet which «not only attracts iron rings, but also imparts to them a power» (*Ion*. 533 D-E), and in the *Phaedrus*, where he makes Socrates describe poetic mania as a necessary condition for being a true poet: «he who without the divine madness comes to the doors of the Muses, confident that he would be a good poet by art, meets with no success,

⁴¹ [Aeide qeav (Il. I, v. 1); e[nnepe Mou`sa (Od. I, v. 1); ejnevnpneusan dev moi aujdh;n qevspin (Theog. v. 32).

⁴² Cfr. W.F. Otto, “Der Mythos und das Wort” in Id., *Das Wort der Antike*, Stuttgart 1962, pp. 348-373.

and the poetry of the sane man vanishes into nothingness before that of the inspired madman» (*Phaedr.* 245a). The “truth” of the myth which is narrated in poetry is therefore guaranteed by the word of the god.

Thus, it seems clear that myth belongs to the realms of truth; nevertheless, it is not so clear what kind of truth it designates. The problem can be effectively raised by re-reading those verses of the proem to Hesiod’s *Theogony* where the Muses speak a few, subtly ambiguous words: «this word first the goddesses said to me (τοῶνδε δεῶ με πρωτοῖστα θεαί; προ; √ μυ~θον ε[ειπον), the Muses of Olympus, daughters of Zeus who holds the aegis: “[...] we know how to speak many false things as though they were true; but we know, when we will, to utter true things” (ιδμεν ψευδεα πολλὰ; λεῶγειν εφτυπωμοισιν οφμοι[α, ιδμεν δς ευ~φτς εφθεπωλωμεν αφληθεπα γηρυπασσθαι)» (*Teog.* 24-28). Evidently, the truth of myth is not only in the *alethea*, the true things: the Muses’ assertion represents a sort of a meta-poetic assumption, which makes a distinction between truth and falsehood, but does not place either of them *outside* myth, rather incorporating both of them in the very realm of myth. *Mythos* coincides with the Muses’ word, the speech they deliver to Hesiod: it contains within itself both fables and real things, because both of them are the object of divine knowledge (ιδμεν – «we know»). Hence the double paradox: on the one hand, myth stands above and beyond the distinction between truth and falsehood; on the other, fables are a divine product as much as truth is and this means that we are not faced with

a separation of the classical areas of relevance respectively of gods, who tell the truth, and of men, who tell lies. In other words, myth is both original truth (*arché*) and fiction, where the second term does not amount to human creation, but refers in turn to the higher sphere of the divine, which eludes any attempt at falsification.

The criteria of truth and falsehood are actually incompatible with the original totality of myth; they pertain to the domain of *logos* and belong to the order of concepts, whereas myth belongs to the order of powers. Myth provides a symbolic support to the epiphany of the invisible, thus joining the being with appearance: demonstration is extraneous to mythical imagination, which is rather based on the mechanism of illusion and in no way sets the alternative between what is true and what is false.

In the case of myth, the inappropriateness of a referral to the criteria of truth which pertain to logical reason is thus demonstrated; on the other hand, an alternative method, based on *belief*, has been identified in order to shed light on mythical truth. In this regard, the historian Paul Veyne, who has investigated belief systems and their plurality in the ancient Greek world, writes «Truths are not sprinkled like stars on the celestial sphere; they are the point of light that appears at the end of the telescope of a program and so two different truths obviously correspond to two different

programs, even if they go by the same name»⁴³. Myth belongs to a *total* field that precedes the distinction between fiction and reality. It makes demands of assent, met by a system of beliefs which ascertain its analogical truth, placing myth in the dimension of possibility, of the “as-if”.

IV. Based on these considerations, we can now go back to Aristotle’s *Poetics* and not only appreciate to what extent and in what ways myth remains beyond the poets’ creative possibilities, but also understand the reasons why a major role – both in the poetic production and in the process of education and learning – continues to be attributed to it. In the first place, it must be emphasized once more that Aristotle accomplishes the so-called “secularization” of myth, which came to be identified with *fabula* and was no longer considered as the direct emanation of god’s word. The tragic poets, unlike the epic ones, do not know myths for inspiration, but by tradition. Furthermore, it is interesting to highlight that the replacement of *mania* with literary tradition is accomplished in a clear and sharp manner: suffice it to remember Socrates’ words in the *Ion*, when he says that good epic poets are such «not from art (εφκ τεωχνην), but as inspired and possessed»; with words perhaps not coincidentally similar Aristotle would have later

⁴³ P. Veyne, *Did the Greek believe in their myths? An essay n the constitutive imagination*, trans. By P. Wissing, Chicago 1988 [*Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris 1983]. Cfr. also Cassirer’s description of mythical truth as a sort of a single-layer universe in Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, trans. By F.C.A. Koelln and J.P. Pettegrove, Boston 1955 [*Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932].

stated that the tragic poet does not find myth from technical knowledge (ουφκ αφο; τεπηχη), but rather αφο; touch” – where “chance” stands for the research in the material that tradition has saved and handed down.

Because the sacredness of myth is dispersed, the divine guarantee of its true content could logically also be dispersed; however, as it has been said, logic does not represent the most suitable tool for understanding the meaning of myth, which in fact, in the *Poetics* too, continues to enjoy the recognition of the highest rate of truth. As myth, truth has also been somehow secularized and it now corresponds to what we could call “mimetic truth”.

Mimesis is first of all an innate ability of human beings and, together with pleasure, represents one of the two natural causes at the origin of poetic art. The cognitive basis of *mimesis* lies in the learning opportunity it offers; Plato had already recognized in *mimesis* the essence of poetic representation and, in the process of identification that it initiates, the main danger to which poetry exposes the republic of the soul (*Resp.* 605 b 7, 608 b 1). Aristotle identifies the object of *mimesis* – that which specifically makes the learning process possible – with the universal: «a poet’s object is not to tell what actually happened but what could and would happen either probably or inevitably. The difference between a historian and a poet is not that one writes in prose and the other in verse [...]. The real difference is this that one tells what happened and the other what might happen. For this

reason poetry is something more scientific and serious than history, because poetry tends to give general truths while history gives particular facts» (*Poet.* 1451a 36-38, 1451b 1 ss.). The copy produced by imitation represents the universal, against the particular to which history limits itself and the pleasure that the contemplation of such a copy gives does not depend on the pleasantness of the object of imitation «for it is not this that causes pleasure, but the inference that the imitation and the object imitated are identical, so that the result is that we learn something» (*Rhet.* 1371b 4-11). The meaning of the superiority of poetry when compared to history – whose elements are singular and detected and therefore do not allow the activation of a mimetic process – can be explained with the recognition and the legitimization of fiction in its role of analogical truth, not at all in conflict with truth, but rather coming across as its «byproduct»⁴⁴. Eventually, the truth content of fiction turns out to be even higher than that of reality precisely because it opens to the dimension of possibility, which is – as such – universal. The poet who realizes *συψτασιν τω~ν πραγμαπτων*, the unitary composition that is myth, achieves this universality.

V. The value of truth which is carried by myth is likely to undergo dispersion, or at least devaluation, because of the conclusions the hermeneutic options, which regard the relationship between *logos* and *mythos* as a cultural conflict that has at last produced the final overcoming of primitive

⁴⁴ Veyne, *cit.*

imagination for the benefit of the clarity of demonstrative-explanatory reasoning, lead us to. In this respect Hans Blumenberg claims that «the mischief of that obvious historical formula [“from mythos to *logos*”] lies in the fact that it does not permit one to recognize in myth itself one of the modes of accomplishment of *logos*. That the course of things proceeded “from mythos to *logos*” is a dangerous misconception because we think that we assure ourselves by it that somewhere in the distant past the irreversible “spring forward” took place that determined that something had been put far behind us and that from then on only “steps forward” had to be executed»⁴⁵. The antithesis of myth and reason, set in the realms of a progressive vision of our cultural history, can only demean mythical truth insofar as it renounces understanding myth itself as a *form* of reason.

If the very history of Greek philosophy, since its Ionic beginnings, testifies the opposition of *logos* to myth, the operation performed by ancient thinkers mainly consists in the determination of *logos* as reasoning in contrast with its original and more general meaning of “word”, rather than in the devaluation of the meaning content of *mythos*. On the other hand, the firmness of this contrast fades in the ambiguities which survive until the expulsion of the poets from Plato’s ideal state. These particularization and ambiguities can inform and question a critique of the *mythos-logos* dichotomy and its genesis.

⁴⁵ H. Blumenberg, *Work on myth*, trans. by R.M. Wallace, Cambridge Mass. 1985, p. 27 [*Arbeit am Mythos*, Berlin 1979].

One of the first critical philosophers who explicitly broke with tradition and proposed a program of “disenchantment” against mythical thought was Xenophanes of Colophon, who refused myths and discredited them as «old fables»⁴⁶, blasphemous because they mystified and hindered human progress by representing it as a gift of gods: «in the beginning the gods did not at all reveal all things clearly to mortals, but by searching men in the course of time find them out better»⁴⁷. *ἤτου~ντε* men, those who search, are the example that Xenophanes’ poetic counterpart, the illuminist Simonides of Ceos, opposes to the fools, whose way of thinking fails the test of reason⁴⁸. Plato especially opposed reasoning to mythical narration, from his comparison of *mythos* to a weak logical discourse, built on a crumbling structure (*Phlb.* 14a), to his proposal to censor myths and banish the poets from Callipolis. However, it was also Plato who paved the way of myth into philosophy, recognizing it as the only instrument able to express what is, in a sense, above and below philosophy: the Good, the ultimate idea that is the source of being, is as philosophically inexpressible as the unstoppable change of the phenomenic world, which is irrationally ruled in a way that logical reasoning cannot subsume. Thus, despite situating myths in the same context as the deceptive tales told by poets, Plato claims that *mythos* – if trusted – «could save us» (*Resp.* 621 d).

⁴⁶ DK 21 B 1, vv. 20-1.

⁴⁷ DK 21 B 18.

⁴⁸ Fr. 48.

In this way – exasperating the ambiguity of the sometimes conflictual, sometimes necessary coexistence of *mythos* and *logos* – Plato marks a change from the interpretation of myth which had been previously given by Eleatics and that came back in fashion with Stoicism: myth is no longer understood as an “allegory”, whose imaginative content hides a rational core that reasoning can deduce, but rather as an expressive language of what would otherwise be unspeakable⁴⁹.

VI. Thus, the question of myth can be reposed in these terms: is it a phenomenon within which it is possible to distinguish a symbolic and figurative apparatus from the content to which it refers? If so, can mythical thinking be translated into rational thought, once the symbols are purged and the concepts retrieved? Or does the mythical image not refer to something other than itself, but identify with this same other? In other words – and drawing conclusions: does myth represent a primitive stage of human cultural development, whose destiny is to evolve into rational thought, or can the old, difficult relationship between myth and *logos* be revisited in terms of a coexistence of the two systems, rather than a replacement of the former with the latter?

In this regard, modern critique has divided into two distinct strands, depending on the answer critics have given to this question. Consider, for example, the title of the famous and widely criticized work by Nestle, *Vom Mythos*

⁴⁹ Cfr. Cassirer, *The philosophy of Enlightenment*, cit., p. 5.

Zum Logos, which clearly expresses the evolutionary and progressive conception with which the author has set up his study of the complex relationships between mythical thought and philosophical conscience. Less radical theses, such as those Ernst Cassirer states in the second volume of his *Philosophy of symbolic forms*, seem to be sufficient to generate the risk, denounced by Walter Friedrich Otto⁵⁰, among others, of confining myth to a primitive stage of human cultural development and of taking away autonomous interpretative potential from mythical narration, which is endowed with its own truth. According to Cassirer, in the same way it represents its necessary overrunning, *logos* presupposes *mythos*, which originally contains those categories of thought that critical thinking will then fix in concepts⁵¹. One example is the cause-effect relationship: the uncritical and not verifiable postulate (that which Nestle calls Πσευδοκαυσάλιττ) that governs the structure of mythical thought and whose destiny is to undergo purification by logic in order to transform into the scientific principle of causality, is introduced by Cassirer in the realms of a dialectical and generative relation of myth with *logos*. Essentially, *logos* separates those spatial and temporal relations between

⁵⁰ Otto, *cit.*, p. 351.

⁵¹ Cassirer, *The philosophy of symbolic forms*, trans. by R. Manheim, New Haven 1957, vol. II, pp. 1-2 [*Philosophie des symbolischen Formen*, Oxford 1923-29]. A similar claim is asserted by M. Horkheimer and Th.W. Adorno in *The dialectic of enlightenment*, trans. by E. Jephcott, Stanford, 2002 [*Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947].

individual and close events, in events whose behavior can be observed as uniform and repetitive, whereas myth represents them in a causal fashion and synthesizes them in a “metamorphic” union⁵². From this perspective, *logos* is not a system of external thought, alien and hostile to the mythical one, but it is generated inside it⁵³. Eventually, and despite the overcoming of the rationalistic break between the elaboration of mature philosophical concepts and their origin within the territory of myth, it remains true that the ultimate emancipation of *logos* from *mythos* seems to represent an important turning point in the progression of cultural evolution⁵⁴.

Nevertheless, there are other lines of interpretation, at the head of which Hans Blumenberg’s *Work on myth* stays, which “save” the truth of myth and its right to exist not only before *logos*, but also beside it. The way this salvation takes place is very important: Blumenberg maintains that myth represents a real cognitive form, which little has to do with *logos* intended as reasoning because it does not answer questions, but rather rejects them «by means of storytelling»⁵⁵. These stories preserve a form of knowledge which produces familiarization with the world and let men overcome its alienation; myth gives names by which it

⁵² Cassirer, *The philosophy of symbolic forms*, cit., p. 45.

⁵³ Ivi, p. 60.

⁵⁴ On science as the *terminus ad quem* in Cassirer cfr. Blumenberg, cit., p. 50.

⁵⁵ Ivi, p. 166.

becomes possible to tell what layed undefined before. In addition, just by virtue of its nature of tale, myth «is handed down and known to us in no other condition than that of always being in the process of reception»⁵⁶, which means that it needs an intersubjective and narrative relationship in order to exist. Blumenberg develops his interpretation of myth as «Arbeit am Mythos» in critical opposition to those philosophies which have tried to trace the origins of myth, ending up with identifying the “fundamental myth” (*Grundmythos*) with the “original myth”. On the contrary, he argues that «the myth that is varied and transformed by its receptions, in the forms in which it is related to (and has the power of being related to) history, deserves to be made a subject of study if only because such a study also takes in the historical situations and needs that were affected by the myth and were disposed to “work” on it. If it is supposed to be possible to allow talk of a fundamental myth without living it out as the original myth, its condensation and consolidation must be a diachronic process, a sort of testing of what could no longer be dispensed with it in a unit myth, both in identifying it and in laying claim to what it accomplishes as an image. [...] The fundamental myth is not what was pre-given, but rather what remains visible in the end»⁵⁷. Blumenberg thus emphasizes the literary nature of myth and identifies its content of truth with something, which can only be retrospectively defined, thanks to this

⁵⁶ Ivi, pp. 216-7.

⁵⁷ Ivi, pp. 174-5.

transitoriness; the meaning and the significance of mythical truth pertain to its «intersubjective ‘communicability’»⁵⁸. Thus, because it is a mode «by which to define the undefined»⁵⁹, myth essentially coincides with narrative and can survive if (and because) it proves to be stable over time: this stability ensures that «the world ceases to contain as many monsters»⁶⁰ and makes it possible for men to keep a familiar relationship with the universe. If myth turns into the elaboration of myth, then its privileged site will undoubtedly be literature. The interpretation of myth as narrative takes us back to the relationship between myth, poets and poetry: from this standpoint, poetry represents the way myth is narrated, whereas poets are involved in the process of its elaboration (which means, «arranging the incidents», in an Aristotelic attitude). We therefore not only keep consistent with the descriptions and prescriptions Aristotle gives in the *Poetics*, but we also meet the demand for clarity which the Platonic critique of poetry raises in the *Republic*, where Plato refrains from distinguishing between *epos* and tragedy as distinct literary genres because both of them acquire mythical material as their subject⁶¹. Myth, poetry and imitation collapse one on top of the other; *mimesis* represents «the total act of poetic representation»⁶²: the method of compo-

⁵⁸ Ivi, p. 168.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ivi, p. 113.

⁶¹ Cfr. *P. Resp.* 602b 8-10.

⁶² Cfr. E. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford 1963, p. 26.

sition, the acting by a bard or an actor and the listener's or viewer's self-identification with the described characters or the narrated events, which constitute myth. In the words of Werner Jaeger: «this is how we must interpret the close connection of poetry and myth, which is an invariable law throughout Greek literary history»⁶³.

VII. In the light of the close link between mythical plots and poetic words, it is now possible to draw some conclusions about the relationship of myth with cultural identity. Since the archaic times up to Hellenistic rationalism, passing through Plato's severe charges, Greek culture always understood the artistic phenomenon as joint with its ethical depth and inseparable from it. When Plato charges poetry with the accusation of representing a moral and intellectual danger, he regards it as an educational discipline and cites the role Homeric poems have played in pre-literary society, which was that of ensuring the survival of tradition and its continuity, incorporating it in linguistic forms and metric rhythms that can facilitate mnemonic learning and repetition. Moreover, as Eric Havelock demonstrates in his *Preface to Plato* (and as is proven by the very Platonic resolution), epic poems still preserve and transmit a huge amount of educational and social norms even after the invention of the alphabet and the circulation of the first written books⁶⁴. Indeed, Homer really was «the educator

⁶³ W. Jaeger, *Paideia: the ideals of Greek culture*, trans. by G. Highet, Oxford 1946, vol. I, p. 41.

⁶⁴ Havelock, *cit.*, pp. 36-84.

of Hellas»⁶⁵, because «from the beginning all have learnt in accordance with Homer»⁶⁶.

Homer is the emblematic example, but certainly not the only one, of this substantial complementarity of aesthetic form and ethical significance: this conception invested the whole ancient Greek artistic and literary production. The interpenetration of myth and poetry and the functional role both exercised in conveying tradition and education are not limited to *epos*, but also affect V century A.C. tragic dramas. Poetry's "psychagogic" powers originate both in the metrical and linguistic *form* of narrative and in its *mythical content*. Myth is the «inexhaustible treasure of great examples» from which Greek thought «derives its ideals and its standards for daily life»⁶⁷; it is a cultural paradigm and a highly adaptive vehicle of values whose elaboration could be declinated according to the times and the communities who embraced it. The narrative nature of myth brings forth an interpretive and creative power because while myth represents and preserves the world within which it was generated, it also produces new worlds. The mythological and literary universe fostered by narrative therefore embraced the landscapes of meaning in the realm of which the ancient Greeks understood themselves and their own culture.

⁶⁵ P. Resp. 606e.

⁶⁶ DK 21 B 10.

⁶⁷ Jaeger, *cit.*, p. 41.

La función del teatro escénico de *Symposium* de Platón¹

Oscar Mauricio Donato R.

Introducción y presentación del problema

El propósito central de este artículo es establecer si existe alguna relación entre la filosofía política y la poesía en el *Symposium* de Platón y, si existe la relación, elucidar cómo se da. Sin embargo, plantear tal pregunta supone saber qué piensa Platón sobre cada una de estas dos cosas, a saber, la filosofía política y la poesía, y luego buscar su relación; pero ¿sabemos qué piensa Platón? Platón no habla por su propia boca en ninguno de sus diálogos. ¿Entonces cómo saber qué piensa Platón si no encontramos nada dicho por su propia boca? ¿Podemos adjudicar a algún personaje el pensamiento de Platón? De ser así, ¿a qué personaje debemos adjudicar esta responsabilidad y por qué? ¿Acaso a Sócrates?²

¹ Quiero agradecer a la profesora, colega y amiga, Laura Almandos sus comentarios a este texto.

² Algunos intérpretes entienden que “Sócrates empieza a convertirse en un simple portavoz de Platón”. Véase (Wilson 2008, p 86). Otros como Vlastos entienden que partes de la obra de Platón pueden diferenciarse del

Esta última respuesta que indica que Sócrates es el portavoz de Platón parece tentadora, empero, resulta problemática si la analizamos a la luz de dos hechos: por un lado, el Sócrates de cada diálogo platónico es muy distinto. Incluso a veces Sócrates no está como personaje, como en *Leyes*, o calla, como en *Político*. Por otro lado, si asumimos que Sócrates es el portavoz del pensamiento de Platón, no podremos dejar de enfrentar el hecho según el cual Sócrates es conocido por su ironía, entonces, toda cosa que diga Sócrates debe ser asumida con cautela.

Dado que debemos buscar una alternativa para encontrar lo que Platón piensa y que sin embargo no aparece formulado en sus personajes, tomaremos la alternativa del análisis formal y teatral para encontrar el pensamiento de Platón. Esta alternativa consiste en el análisis de los detalles escénicos que hay en los diálogos, esto es, analizaremos la disposición teatral que Platón crea para la discusión filosófica. Examinaremos aquellos elementos que parecen repentinos o casuales, así como las circunstancias en las que se encuentran los personajes, las cualidades de los personajes que van a tener una conversación filosófica, la forma en la que tales personajes introducen la discusión filosófica.

Sócrates histórico, mientras que los primeros textos de Platón no falsean la enseñanza del Sócrates histórico. (Vlastos: *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991). Por su parte hay quienes rechazan tal tradición. Cf Dikis C. *Platonic questions*. 2000, p 101. Strauss *La ciudad y el hombre* 2006.

Hipótesis y Objetivo

Nuestra hipótesis es la siguiente: dado que Platón no habla por boca propia en sus textos, el pensamiento de Platón debe ser encontrado en los detalles escénicos de sus diálogos. El análisis de tales detalles escénicos mostrará que estos son elementos deliberados de Platón para introducir en el teatro escénico del diálogo la discusión filosófica, una vez ubicada esta, buscaremos la relación entre filosofía política y poesía. Dicha relación que en *Symposium* se manifiesta no solo en la discusión filosófica, sino en los detalles escénicos aparentemente azarosos son una respuesta a la presentación crítica que Aristófanes hace a la filosofía por medio de la figura de Sócrates.

Así las cosas, el objetivo del presente documento es mostrar cómo la disposición teatral del *Symposium* interviene directamente en el contenido del mismo. Analizaremos la forma en la que se nos manifiesta el pensamiento platónico en los detalles minúsculos que parecen repentinos o casuales en el interior del *Symposium*, y que sin embargo, son relevantes a la hora de comprender la relación entre la filosofía política y la poesía. Todo ello será realizado de la mano de las particulares lecturas que del mismo texto hacen Strauss y Rosen³

³ Para una mejor comprensión del particular enfoque de la lectura que hace Strauss de Platón remitimos al lector interesado a Strauss L: [1952] "Persecution and art of Writing". Chicago, University of Chicago Press. [1959]: "What is Political Philosophy?" New York, Free Press. Strauss L:

La particularidad de estas lecturas radica en dos elementos centrales, a saber: por un lado, Strauss y Rosen comprenden que la forma y los detalles escénicos del texto platónico son parte misma del contenido, quizá la más relevante. Por otro lado, tanto Rosen como Strauss entienden que Platón no solamente discute con los filósofos, sino que “la presentación del Sócrates de Platón y Jenofonte pueden entenderse (...) como respuesta a la presentación socrática realizada por Aristófanes” (Strauss: 2005, p 65).

¿Qué dice esta presentación del Sócrates de Aristófanes? Strauss entiende que la lectura crítica que Aristófanes hace de la filosofía socrática “no es una bufonada, sino que se dirige al núcleo de la cuestión, no a pesar de, sino por tratarse de una comedia” pues, “el Sócrates aristofánico es completamente inconsciente del efecto devastador que su indiferencia respecto a las cuestiones prácticas debería tener sobre la ciudad” y que “Sócrates no es consciente del contexto donde se desarrollan sus actividades” es decir, que “Sócrates es totalmente apolítico” Aristófanes captó

[2006] “La Ciudad y el Hombre”. Katz. Buenos Aires. Strauss L [2004]: “¿Progreso o retorno?” [2005] Paidós, Barcelona. Pangle T [2006] “L. Strauss. An introduction to his thought and intellectual legacy” J. Hopkins University press. Baltimore. Philosophy” N 2 1978, p 5-12. Pangle T [1985] “The Platonism of L. Strauss”, Claremont, Review, V 4, N 1 1985, p 18-20. Zuckert C [2011]: “Leo Strauss, una nueva lectura de Platón” en Hilb [2011] “L. Strauss: la ciudad y el hombre”. Buenos Aires. Prometeo Págs. 159-199

que Sócrates (el ciudadano de Atenas, no el personaje de Platón) es radicalmente apolítico”. (Strauss 2005, p 65-66)⁴

De este modo, el enfoque straussiano y el de su más importante discípulo, S. Rosen, orientan la lectura de los textos platónicos al análisis de la puesta en escena del diálogo platónico como respuesta a la crítica aristofánica a la figura del filósofo, representado por Sócrates. Así entonces, un diálogo platónico es una puesta en escena que representa algo, pero no es una representación cualquiera. No se trata de textos creados para la representación en un evento teatral de la época. No se trata de la representación de una simple conversación, se trata de una obra de arte escrita en prosa que cumple una función particular, a saber: presentar una representación como algo real. Los diálogos son escritos o concebidos con la pretensión de liberarse del defecto esencial de la escritura y poseen la flexibilidad del discurso oral (Strauss: 2005: 102). Strauss considera como ejemplo de esto unas uvas pintadas que se abstraen del hecho de ser pintadas y pareciendo tan reales, en todo caso, no pueden comerse. Así, los diálogos no son conversaciones reales, pero lo parecen, y fueron concebidos así para liberarse del defecto de la escritura.

Por tanto, las circunstancias, narradores y personajes fueron determinados por Platón como parte integral de textos filosóficos hechos en diálogos teatrales (Strauss,

⁴ Para la relación Sócrates – Aristófanes puede consultarse Strauss L: [1968] “Socrates and Aristophanes”, New York, Basic Books.

2005: 107). Es mucho más que un estilo o un método de trabajo, la ilusión esencial de los diálogos es que parecen no ser un texto filosófico, sino una discusión espontánea o repentina. Se trata “de una falsedad esencial, una falsedad bella o embellecedora, a saber, el rechazo del azar” (Strauss, 2006: 93). Con la apariencia de ser una conversación o la reproducción de una conversación espontánea leemos un texto cuyo contenido temático tanto como los detalles escénicos son absolutamente dispuestos por Platón y en consecuencia, no existen elementos azarosos. Así entonces, examinaremos cómo aquello que parece darse “de repente” o espontáneamente en el diálogo platónico no es sino algo deliberado por Platón para introducir en la forma o presentación teatral del diálogo la discusión filosófica a propósito de la relación entre filosofía política y poesía, lo cual es según nuestra hipótesis, una respuesta del filósofo ateniense a la crítica aristofánica en contra de la apoliticidad del filósofo.

Entonces, analizaremos el texto platónico desde su presentación teatral o teatro escénico. Llamamos así a los elementos formales que componen el texto, estos son: el título, los personajes, el narrador, el escenario y las circunstancias para cada diálogo. Consideramos que en tales elementos teatrales tenemos evidencia de las deliberaciones acerca de cómo pretendía Platón fueran comprendidos sus textos, así como también especulaciones del pensamiento de Platón.

Los elementos teatrales

Iniciaremos el examen del *Symposium* por el título: ¿por qué son importantes los títulos de los textos? Para Strauss son significativos, pues son una pista importante del pensamiento de Platón, quien no habla con voz propia en ninguno de sus textos. De los textos que consideramos platónicos cuatro de ellos dan pistas importantes sobre el tema (*República*, *Leyes*, *Sofista* y *Político*); veinticinco títulos designan a hombres contemporáneos de Sócrates que participan como personajes. Esto es una pista escasa, pues dice tanto del tema como *Ana Karenina*. Sólo designa un nombre y no el tema de la novela. Tenemos tres diálogos cuyo título es el nombre del personaje principal (*Timeo*, *Critias*, *Parménides*). Dos diálogos cuyo título es el nombre de personajes del mítico pasado, con lo cual, dice Strauss, recuerda a las tragedias. Hablamos de *Hiparco* y *Minos*. Finalmente, tenemos un solo diálogo que menciona el nombre de Sócrates (*Apología*). Y tenemos sólo uno que menciona un acontecimiento -debe ser un acontecimiento importante-: el *Symposium* en casa de Agatón.

La narración es otro elemento importante del teatro escénico. Hay diálogos narrados y diálogos representados⁵. Encontramos cinco diálogos narrados a alguien no deter-

⁵ Del análisis de los dos textos observamos que hay 26 diálogos representados y 9 narrados. De estos últimos, 6 son narrados por Sócrates, o por algún otro mencionado por el nombre;(3) narrados a alguien mencionado (2) y hay otros 2 diálogos narrados a alguien no mencionado.

minado y uno de ellos es *Symposium*. Esta clasificación de los diálogos según sus formas narrativas (los narrados y los interpretados) representa un elemento clave en el contenido. El diálogo interpretado se cierra al lector, o parece cerrarse al lector, cuando el narrador dice que “A dijo”, y “B respondió”. Por su parte, los diálogos como *Symposium* que son narrados a otro personaje sí tienen un puente directo con el lector, pues éste está tan informado como cualquiera de los personajes que oye el diálogo. Sobre esta cualidad del diálogo narrado Strauss dice que este un texto que “nos hace cómplices” (Strauss, 2005: 105). Aunque Strauss mismo no nos dice de qué somos cómplices. Sea lo que sea, vemos que el análisis del título y el análisis de las deliberaciones platónicas sobre la narración del diálogo ayudan en la comprensión del contenido del texto.

Otro tanto ocurre con los personajes. Las conversaciones que nos muestra Platón tienen una serie de protagonistas con determinadas cualidades psicológicas, edad, sexo, habilidades, una posición social y política. Además, es Platón quien decide quienes son los personajes que narran, quienes hablan o callan, y en qué circunstancias. Por ello, el enfoque straussiano se detiene en los personajes y disposición teatral con el fin de entender su vínculo con el trato o tema filosófico, poético, o retórico.

De acuerdo con lo anterior, nos encontramos ante una dificultad importante: según el enfoque acá trazado, la comprensión de los elementos teatrales del diálogo platónico son claves en la comprensión del pensamiento platónico.

Dado que los elementos teatrales son deliberaciones de Platón, son una buena pista de su pensamiento; sin embargo, estos son elementos altamente sutiles. El texto del que nos ocupamos ahora presenta una serie de particularidades no azarosas y situadas por voluntad de Platón⁶. Recordemos: por un lado, el título *Symposium* es el único en la obra platónica que nos señala un evento, a saber: la fiesta en honor a Agatón quien salió vencedor en un evento poético. La narración del *Symposium* es hecha por Apolodoro a un amigo indeterminando. Esta maniobra es poco frecuente en un diálogo de Platón. (*Symp.* 172 b ss.). Por otro lado, pero muy vinculado, decimos que en esta situación especial –tan especial que Sócrates va particularmente engalanado– se encontrarán personajes con cualidades singulares, todos son partícipes de grupos específicos tales como filósofos, poetas y sofistas. -Hoy diríamos-, iintelectuales y bohemios!- En el transcurso de la reunión, el simposiarca Fedro propone hacer un discurso en torno a Eros.

Tenemos siete situaciones que en la narración parecen repentinas en tanto no pensadas o no previstas por los personajes del texto, pero que, por supuesto, fueron pensadas y situadas así por su autor, es decir, por Platón, estas son:

1) La narración de Apolodoro a un amigo incierto sobre los hechos ocurridos en casa de Agatón (*Symp.* 172a -174a); 2) Sócrates se detiene en el pórtico junto a la

⁶ Empleamos acá la palabra situado con la acepción de situación, esto es, en el sentido de “Acción y efecto de situar o situarse” del participio del verbo latino *Situs*: colocar en un lugar.

casa de Agatón (*Symp.* 174 a). 3) Antes de pronunciar su discurso, Aristófanes sufre un hipo repentino (*Symp.* 185c). 4) El microdiálogo entre Sócrates y Agatón (*Symp.* 193 a-194e). 5) La repentina interrupción de Alcibíades (*Symp.* 212c). 6) La entrada de los parrandistas (*Symp.* 223b), y luego, al amanecer, 7) nos enteramos de que Apolodoro se despierta de repente y observa a Sócrates el filósofo, y a los dos poetas, Agatón y Aristófanes, charlando amistosamente (*Symp.* 223c).

No nos detendremos ni en el hipo de Aristófanes ni en el discurso relatado por Sócrates sobre Diotima. Nuestro texto se dedicará exclusivamente a analizar la relación que hay entre escenas que contienen elementos aparentemente repentinos pero que no son tales, sino que son relevantes para la comprensión del contenido del *Symposium*. Las escenas que estudiaremos son las siguientes:

- 1) La narración de Apolodoro a un amigo incierto sobre los hechos ocurridos en casa de Agatón (*Symp.* 172a -174a); 2) Sócrates se detiene en el pórtico junto a la casa de Agatón (*Symp.* 174 a) y 3) Apolodoro se despierta de repente y observa a Sócrates el filósofo y a los poetas Agatón y Aristófanes charlando amistosamente (*Symp.* 223c).

Pasemos entonces al primer acto “repentino” del diálogo: el tiempo en la escena introductoria y la narración.

IV: El tiempo, el narrador y el enigmático interlocutor

No hablaremos de la cronología o momento de la vida de Platón en la que escribe el *Symposium*, sino del tiempo en que el *Symposium* es narrado. Como se dijo arriba, esta es una pista del pensamiento de Platón. El diálogo no nos conduce a través de la narración poco a poco al tema, sino que abre de manera repentina, como si al abrir el texto de repente nos encontráramos en la mitad de una conversación. Veamos:

“Me parece que sobre lo que preguntáis estoy preparado. Pues precisamente anteayer subí a la ciudad desde mi casa en Falero”⁷ (*Symp.* 172 a).

Al abrir la primera página del *Symposium*, el lector encuentra que el texto fue situado por Platón de un modo tal que quien lee queda en medio de una discusión: un personaje no determinado intercepta a Apolodoro y le pregunta a propósito de la noche en que se reunieron los poetas para celebrar el triunfo de Agatón.

La escena resulta curiosa. Cuando el lector lee las primeras líneas del texto escrito por Platón, se ve situado repentinamente en una discusión sobre un evento pasado. En

⁷ “δοκ μοι περ ν πυνθανεσθε οσκ μελετητος εναι. και γ ρ τυγχανον πρ ηνε ς στυ οκοθεν νιν Φαληροθεν”. Nosotros empleamos la traducción de García Gual y E. Lledó para Gredos. Es de anotar que la edición francesa de *Symposium* editada por Luc Brisson (1998, p 182) dice “L’autre jour”. El propio Brisson agrega una nota al pie de su edición comentando que “littéralement *proien* signifie au sens strict le jour “avant hier”, et plus généralement “l’autre jour”. Por su parte, en la edición inglesa Rouse (2008, p 71) traduce “It so happened a day or two ago that I was coming up to town, from Phaleron”.

la escena, Apolodoro parece estar preparado para lo que le ocurrirá en el futuro inmediato. Apolodoro será interrogado a propósito de la celebración en casa de Agatón. Pero ello ocurrió años atrás, en un pasado distante, sin embargo, él recuerda lo acontecido. Con tal recuerdo Apolodoro trae al presente algo que ocurrió en el pasado. Casi como un efecto fotográfico, el *logos* es retratado en un instante que une un *logos* pasado con un *logos* futuro.

Como si fuese la mirada de Jano el *Symposium* es situado por Platón de forma tal que une al pasado y al futuro. El retrato del *logos* que captó los discursos pasados, los guarda eternamente. Abrir el texto es ser situado en una discusión que une tres tiempos: el pasado recuerdo de la noche de la reunión se une con el presente, esto es, el momento de la lectura y el momento de aquello que es narrado en la lectura. Esto se ve finalmente unido al futuro, pues la decisión de situar el texto así narrado lo eterniza. Al menos, mientras existan lectores, en cualquier momento, incluso en el futuro, abrir la primera página del *Symposium* es situarse en dicha conversación del pasado. Se unen así el pasado, el presente y el futuro. Volveremos sobre esto. (Véase *supra*: VII p. 15).

Observemos ahora el lugar donde se da la narración. Apolodoro nos dice: “anteayer subí a la ciudad desde mi casa en Falero”⁸. Esto es, a 4 Km de la zona urbana de Atenas. El Pireo, puerto principal de Atenas está ubicado

⁸ Véase nota 6.

a 10 Km de dicha zona urbana, es decir que Falero es más próximo a la zona urbana que el Pireo. Apolodoro narra con más proximidad a la zona urbana.

Symposium trata de aquella situación en la que algunos hombres atenienses (filósofos, poetas y oradores) hacen cada uno su encomio a Eros dentro de la zona urbana de Atenas, en casa de Agatón. *Symposium* es narrado fuera de la zona urbana, pero su narrador se dirige a ella. Si hacemos de esto una literalidad, esto es, si leemos literalmente que *Symposium* se dirige a la ciudad, encontraremos cómo el tema del *Symposium* empieza a unir la política con la poesía: la literalidad indica que hablamos de Eros y nos dirigimos a la polis. Hay que decir además que el *Symposium* inicia con una terminología político jurídica -“¡he! tú, Falerense”, donde el Falerense Apolodoro está interesado y preparado para la charla.

Según el amigo anónimo que lo intercepta, Apolodoro es “el más calificado” para la tarea de narrar lo ocurrido en la noche de celebración en casa de Agatón. En efecto, hace tres años Apolodoro es gran seguidor de Sócrates y narra entonces que ahora, adepto a la filosofía y distante de otras cosas, retiene el discurso que le contó Aristodemo, otro fiel admirador de Sócrates. Apolodoro narrará de camino al *asty* porque “aparte de creer que sacó provecho, también lo disfruto enormemente”, dice Apolodoro (*Symp.* 173 b). En resumen, tenemos que un nuevo admirador de Sócrates nos narrará de camino a la zona urbana aquello que recuerda oír de otro adepto de Sócrates, y lo hará así, porque esto

une el bien y el placer⁹. Esta visión que une a la filosofía, el camino a la urbe, el bien y el placer, podría volverse una pista importante de la relación entre la filosofía política y la poesía en el *Symposium*.

Sócrates y Aristodemo: “Los dos por el mismo camino”

¿Qué fue lo que contó Aristodemo? El joven discípulo cuenta que repentinamente se topó con un Sócrates inusualmente ataviado, se dirigía a casa de Agatón a celebrar la victoria del poeta. Un día antes, “horrorizado por la aglomeración” el filósofo había evitado verse con el poeta (*Symp.* 174 a) pero ahora el filósofo sí va preparado tanto de ánimo como en los atuendos para visitar al poeta.

Entonces, Sócrates le pregunta a Apolodoro si desea unirse a la celebración, pese a no estar invitado. Lo particular es que le dice esto parafraseando a Homero con una variación importante. Textualmente *Symposium* (174 b) dice:

“Entonces, dijo Sócrates, para aniquilar el proverbio cambiándolo en el sentido de que, después de todo, también ‘los buenos van espontáneamente a las comidas de los buenos’. Homero, ciertamente, parece no solo haber aniquilado este proverbio, sino también burlado de él, ya que hace de Agamenón un hombre extraordinariamente

⁹ Esta unión de bien y placer que se da en la forma del diálogo, resultaría, por ejemplo, una mención anticipada de la concepción de Eros y de filosofía que ofrece Diotima posteriormente (*Symp.* 208 a y ss.)

valiente en los asuntos de la guerra y a Menelao un ‘blando guerrero’”¹⁰.

Lo particular de la cita es la secularización que evidencia. En la *Iliada* (XVII, 587) no es Menelao, sino Apolo quien intenta hacer que el gran Héctor regrese al combate, y en su comentario, Sócrates eliminó al dios y lo cambió por un hombre cobarde. Por otro lado, la variación es significativa porque Agamenón es puesto como un valiente guerrero, pero sabemos por Aquiles que Agamenón no es tal. (*Iliada* I, 223)¹¹ Tampoco vemos que se queje Aristodemo al ser comparado por Sócrates con Menelao, “el blando guerrero”, esto es, el cobarde.

Finalmente, advertimos que Sócrates y Aristodemo parten “juntos, los dos marchando por el mismo camino”.

¹⁰ Para la cita en cuestión de Homero, véase *Iliada* XVII, 587,8. La antes citada edición de Brisson traduce así: Dans ce cas, suis-moi, dit-il. Ainsi nous ferons, en le transformant, mentir le proverbe qui dit: ‘Aux festins des gens de bien se rendent sans y avoir été invités les gens de bien.’ Homère court le risque non seulement d’avoir fait mentir le proverbe, mais aussi de l’avoir traité avec arrogance. En effet, après avoir décrit Agamemnon comme un homme de première qualité à la guerre, et Ménélas au contraire comme un ‘guerrier sans nerf’. *Symposium* 174 b- 174 C. Luc Brisson Traductor.

¹¹ En su altercado por Briseida Aquiles increpa a Agamenón con las siguientes palabras: “You drunkard, you, whith your eyes of a dog and heart of a doe” ¡Tu! Borracho, tu, con ojos de perro y corazón de ciervo. (Traducción nuestra). (*Iliada* I, 223). La descripción de Aquiles muestra un Agamenón que además de borracho, tiene ojos de perro, esto es, aparente mirada de valiente, sin embargo, en su corazón o en sus actos Agamenón es más bien cobarde, como un ciervo, que corre escapando para salir de los momentos de riesgo.

Esta última oración, que Platón cita correctamente en el *Protágoras* (3486 d) es dispuesta por Platón en *Symposium* ligeramente modificada (*Symp.*174 d), y es tomada nuevamente del poema homérico (*Ilíada* X, 220) cuando, invitado por Néstor, Diomedes se anima a penetrar el campo enemigo y para ello invita a un compañero a que lo siga. Pues siendo dos el uno se anticipa al otro. Así, tal como la estrategia militar clásica y tomando prestado el momento de unión entre Diomedes y Ulises (*Ilíada* X, 24) Sócrates parte con su joven amigo a casa de Agatón.

¿Qué sentido tienen estas variaciones en torno a Homero? ¿Qué relación tienen las citas sobre la guerra en un texto como el *Symposium* que versa sobre Eros? Creemos que el teatro escénico nos refleja una contienda en la que el filósofo Sócrates ataviado para la ocasión se toma el puesto de soldado invasor desde la hélade. Se dirige contra la poesía en casa de Agatón (Troya).

No se trata exclusivamente de que Sócrates vaya ataviado en modo singular a la casa de un poeta para hablar del Eros, además, parafraseando (inexactamente) a Homero une a otro a su tropa. A esto debe sumarse la deliberada altanería con la que Platón diseña la siguiente escena. Veamos.

Sócrates en Troya

Llegados a las proximidades de la casa de Agatón, Sócrates se queda inmóvil y absorto por el pensamiento en sí mismo (*Symp.* 174 d), quedándose rezagado y dejando a Aristodemo en la cómica y no muy educada situación de llegar sin ser invitado. “Llegas a tiempo para comer” (*Symp.* 174 e), le dice Agatón, quien expresa haberlo estado buscándolo el día anterior para invitarlo. Acto seguido, Agatón le pregunta a Aristodemo dónde está Sócrates “Me vuelvo, y veo que Sócrates no me sigue por ninguna parte” afirma Aristodemo. (*Symp.* 174 e). Así como Alcibíades llegado el momento pasa y de repente ve a Sócrates (*Symp.* 213 c), así también Aristodemo, el otro seguidor de Sócrates, de repente se voltea a mirar y no está su maestro. No deja de ser interesante que Sócrates aparezca inesperadamente para uno de sus seguidores y repentinamente desaparece para el otro. El sentido de tal desaparición socrática se encuentra si la analizamos junto a la escena siguiente que muestra la entrada de Sócrates.

Agatón manda a un esclavo en busca del desaparecido Sócrates. El reporte del esclavo muestra lo siguiente (*Symp.* 175 a -d): Sócrates está algo más alejado, no está en casa del poeta, sino en el portal de la casa del vecino. El hecho de que Sócrates se niegue a entrar indica que no está tan absorto en el pensamiento como para no darse cuenta de que le llaman; por otro lado, indica que tampoco está demasiado concentrado en la cena como para que le importe llegar tarde “sino más o menos” tarde (*Symp.* 175

c) De allí que Sócrates llegue a la mitad de la cena. Los demás comensales han empezado a cenar, indicando con ello que se dejan guiar por el apetito mientras que Sócrates no. El filósofo maneja sus apetitos y esto debe ser relevante en una lectura política del *Symposium*.

Otra cosa que nos muestra la escena es que Agatón no conoce suficientemente a Sócrates, dicho de otro modo, poesía y filosofía no son suficientemente amigos. Agatón invitó a Sócrates a su casa junto con otros selectos contertulios para celebrar un acontecimiento importante. Que Agatón no conoce suficientemente a Sócrates se deduce del hecho que intenta en varias ocasiones hacerle entrar a casa. Aristodemo debe explicarle que apartarse de todos y quedarse plantado es una costumbre de Sócrates (*Symp.* 175 b). Finalmente, es menester anotar que Sócrates ha encontrado el pensamiento que buscaba, de lo contrario, habría pasado más tiempo allí según su costumbre, como relatará más tarde Alcibíades (*Symp.* 215 a y ss.).

La actitud de Sócrates al entrar a casa de Agatón es desconcertante. El anfitrión pide que se siente junto a él “para ponerse en contacto con su sabiduría” (*Symp.* 175c). Sócrates le responde afirmativamente añadiendo: “Valoro muy alto estar junto a ti”, adicionalmente Sócrates dice que desprecia su propia sabiduría, la cual cree mediocre, mientras que la de Agatón “ha resplandecido con tanto fulgor (...) en presencia de más de treinta mil griegos como testigos” (*Symp.* 175 d).

Resulta claro que la cifra “más de treinta mil” es exagerada. En el teatro podrían reunirse aproximadamente quince mil espectadores, esto es, la mitad de los dichos por Sócrates. Treinta mil son los ciudadanos de Atenas¹². ¿Por qué Sócrates exagera así? ¿Alaba o desprecia a su anfitrión?

Podríamos pensar que Sócrates alaba a su anfitrión Agatón si tomamos en consideración los siguientes elementos: Sócrates fue engalanado a casa de Agatón y se sentó junto a él. Además, dijo valorar su sabiduría.

Pero por otro lado, tenemos algunos elementos para pensar que la exageración del número de espectadores antes mencionada es una forma de desestimar y valorar poco al poeta Agatón. Observemos esto: sabemos que Sócrates es famoso por su ironía; asimismo, Sócrates llegó tarde a la casa de Agatón y con un símil de guerro invasor llevó acompañante. Empleó variaciones entorno al poema homérico que ratifican el símil guerrero. Igualmente, rehusó entrar cuando el esclavo le pidió que lo acompañara a casa de Agatón. Finalmente, la cifra de treinta mil espectadores en boca de Sócrates se evidencia como una cifra peyorativa si recordamos que a Sócrates no le agradan las muchedumbres y que no quiso ver a Agatón el día de la

¹² Esta cifra de ciudadanos la proporciona Aristófanes en su *Asamblea de mujeres* (1132) cuando la criada le dice a Blépiro: “Quién podría ser más feliz que tú. Que de un total de treinta mil ciudadanos eres el único que aún no ha cenado”. Véase la nota 58 de la referida edición de Luc Brisson. De igual modo, es importante observar que el gran teatro de Epidaurós (Ἐπιδαυρός) a las afueras de Atenas tiene capacidad para 15000 espectadores.

victoria justamente porque Sócrates estaba “horrorizado por la aglomeración” (*Symp.* 174 a).

La prueba definitiva del desprecio de Sócrates a su anfitrión está en la respuesta del propio Agatón: “Eres un exagerado, Sócrates, contestó Agatón. Mas este litigio sobre la sabiduría lo resolveremos tú y yo un poco más tarde, y Dionisio será nuestro juez” (*Symp.* 175 e). Al respecto, es necesario comentar lo siguiente: Agatón es acá el representante de la poesía y está invitando a Sócrates, el representante de la filosofía a resolver el litigio por la sabiduría. Así vamos viendo cómo las disposiciones teatrales van introduciendo el tema que rastreamos: la relación entre filosofía política y poesía.

Sócrates ante Dionisio

No haremos más que reseñar el inteligente estudio de Rosen (1999, p 294 y ss.) sobre esta parte del *Symposium*¹³: Dionisio es Alcibíades. Agatón, como poeta, invita al filósofo Sócrates a dirimir sus querellas ante el juez Dionisio y Alcibíades “de repente” llegó ebrio a la casa de Agatón con los atuendos y coronas del dios de la tragedia y la comedia; “de repente” ve a Sócrates y, a diferencia de los otros personajes del *Symposium*, Alcibíades no hará un encomio a

¹³ Nos referimos al capítulo octavo de su texto *Plato's Symposium*, págs. 278-329. Al respecto el lector puede confrontar también sobre el mismo tema el texto de Nusbaum (2004). *La fragilidad del bien*, capítulo sexto pág. 229-268 sigue de cerca a Rosen, quien a su vez es discípulo y crítico de Strauss.

Eros, sino una acusación al Eros de Sócrates (*Symp.* 212 d-213 c). Conducido por el vino y los atuendos pertinentes, Alcibíades representa al juez Dionisio, que quiere decir la verdad y nos mostrará por medio de imágenes a Sócrates (*Symp.* 215a). Según el relato de Alcibíades, en *Symposium* Sócrates, representante de la filosofía, comete el exceso de olvidar su propio cuerpo. Así por ejemplo, le escuchamos decir a Alcibíades:

“Me quedé, en efecto, señores, a solas con él (Sócrates) y creí que al punto iba a decirme las cosas que en soledad un amante diría a su amado; y estaba contento. Pero no sucedió absolutamente nada de esto, sino que tras dialogar conmigo como solía pasar el día en su compañía, se fue y me dejó” (*Symp.* 217a).

Y continúa Alcibíades refiriendo otra anécdota:

“Después de oír y decir esto y tras haber disparado, por así decir, mis dardos, yo pensé que lo había herido. Me levanté, pues, sin dejarle decir nada, lo envolví con mi manto- pues era invierno- me eché debajo del viejo capote de ese viejo hombre, aquí presente, y ciñendo con mis brazos a este ser verdaderamente divino y maravilloso estuve así tendido toda la noche. [...] pero a pesar de hacer todo esto, él salió completamente victorioso, me despreció, se burló de mi belleza y me afrentó” (*Symp.* 219 b).

Y es que Sócrates no sólo no rinde su cuerpo ante la belleza de Alcibíades. Tampoco lo hace ante el vino. Escuchemos: “En cambio en las comidas abundantes sólo él (Sócrates) era capaz de disfrutar, y especialmente en beber, aunque no quería, cuando era obligado a hacerlo, vencía a todos; y lo más asombroso es que nadie lo vio borracho” (*Symp.* 220 a). Además de esta resistencia física, Alcibíades menciona que Sócrates es capaz de durar pensativo no un rato, como aquella noche antes de entrar a casa de Agatón, sino un día entero:

“En cierta ocasión (dice Alcibíades sobre Sócrates) durante la campaña, (ocurrió algo que) es digno de oírse. En efecto, habiéndose concentrado en algo, permaneció de pie en el mismo lugar desde la aurora meditándolo y, puesto que no le encontraba la solución, no desistía, sino que continuaba de pie investigando (...) y estuvo de pie hasta que llegó la aurora y salió el sol” (*Symp.* 220 c-d).

Finalmente, Alcibíades nos relata otra prueba de su acusación según la cual Sócrates como representante de la filosofía comete el exceso de olvidarse de las cosas del cuerpo. Alcibíades relata que Sócrates no se doblega tampoco ante el frío durante el invierno: “especialmente en una ocasión en que hubo la más terrible helada y mientras todos, o no salían del interior de sus tiendas o, si salían alguno iban vestidos con las prendas más raras, con los pies envueltos con fieltro y pieles de cordero, él (Sócrates) en cambio, en

estas circunstancias, salió con el mismo manto que solía llevar siempre y marchaba descalzo sobre el hielo con más soltura que los demás calzados, y los soldados le miraban de reojo creyendo que los desafiaba. Esto ciertamente fue así” (*Symp.* 220 b).

Luego de las pruebas que atestiguan que Sócrates comete el exceso de olvidar su cuerpo, el juez Dionisio está dispuesto a dar su veredicto en la querrela entre filosofía y poesía representadas por Sócrates y Agatón, respectivamente cuando “de repente” se presentó ante la puerta una gran cantidad de parrandistas” que llegan hasta donde los demás y todos se ven obligados a beber gran cantidad de vino (*Symp.* 223 a). Algunos se fueron, otros se quedaron, mientras que Aristodemo fue víctima del sueño y “se durmió mucho tiempo” (*Symp.* 223 b-c), al despertar la fiesta casi terminaba, los gallos cantan y tan solo siguen en pie Sócrates y los dos poetas: Aristófanes y Agatón que ahora charlan amistosamente con Sócrates. Vemos acá la transformación de la escena; mientras que al inicio existe enemistad entre la filosofía y la poesía y esto se refleja en la entrada de Sócrates a casa de Agatón tenemos al final una charla amistosa entre filósofo y poetas. En lo que ahora es una amistosa conversación entre filósofo y poetas estos se vieron obligados a reconocer la fuerza de los argumentos que sostenía Sócrates, a saber: que aquel que es capaz de componer comedia compone también tragedia.

¿Qué quiere decir esto? Una primera y rápida respuesta indicaría que la querrela entre filosofía y poesía es respecto a la métrica de composición que debe emplear la comedia, esto es, que comedia y tragedia deben usar la misma métrica. Empero, es evidente que no. Creemos con Rosen, (Rosen, 1999, p. 326) que esta escena conciliatoria entre la filosofía y la poesía significa que la poesía debe ser forzada por el *logos* de la filosofía a investigar la armonía de las partes y a presentarse miméticamente. Dicho de otro modo, la filosofía debe ser la guía de la poesía. Las representaciones poéticas deben estar atadas y subordinadas al conocimiento filosófico.

Pero aún nos queda suelto un elemento de los acá tratados: el desconocido interlocutor del narrador. Para resolver este elemento debemos preguntarnos, qué papel juegan las observaciones realizadas por Dionisio a la figura filosófica de Sócrates y cuál es su relevancia política. Si Sócrates no toma en cuenta la crítica a propósito del exceso del filósofo dichas por parte del juez Dionisio (Alcibíades), ¿a quién le queda tal enseñanza? Proponemos que esto sea interpretado como una enseñanza dispuesta por Platón para el lector. Aquel lector a quien al iniciar nuestro texto nos referíamos y decíamos se encuentra repentinamente inserto en una discusión (Véase supra: III p 5 Y IV p 8). Veamos.

De repente la complicidad: A modo de conclusiones

A modo de cierre intentaremos atar algunos hilos que hemos venido deshilvanando. A saber: dijimos antes que al abrir *Symposium*, el lector se veía inserto en una discusión entre Apolodoro y un amigo no identificado. Dijimos además que el tipo de narración que Platón dispone para el diálogo en cuestión hace que el lector tenga la misma información que poseen los personajes del texto que escuchan dicho relato y que la narración está dispuesta de tal modo que se unen presente, pasado y futuro; señalamos además que al decir de Strauss la narración en estilo directo, permite cierta complicidad entre el lector y el pensamiento deliberadamente dispuesto de Platón, aunque Strauss no nos dice en qué estriba tal complicidad (*supra IV*) Finalmente, nos preguntamos para quién quedan las observaciones hechas por Alcibíades (*supra VII p.15*).

Pues bien, lo que proponemos es que tal complicidad del lector está fomentada por vía de la narración directa y vincula así la disposición del diálogo y al interlocutor anónimo. El interlocutor anónimo del *Symposium* somos nosotros, los lectores del *Symposium*, quienes atendemos las observaciones de Alcibíades sobre el cuerpo y con ello somos cómplices de un cambio operado por Platón: La filosofía no debe desestimar los problemas materiales y del cuerpo como sí lo hacía en *Nubes* el Sócrates de Aristófanes.

Vemos que por una parte tenemos a los críticos de la filosofía. Como se señaló al principio de nuestro texto, la poesía de Aristófanes había mostrado a la filosofía como a-erótica. El filósofo vivía en el *frontisterion* o Pensadero, ocupado en cosas inútiles cuando no ridículas. Nada sabía de la polis. Así por ejemplo, en *Nubes*, el joven Fidípides no desea ingresar como discípulo al *frontisterion* (Pensadero). Dice saber quiénes son los que viven allí: “la gentuza esa, (...) esos charlatanes, esos cara pálidas siempre descalzos entre los que se cuentan Querofonte y el desgraciado de Sócrates” (Aristófanes, *Nubes*:100). De igual modo, en *Aves* la vida del filósofo Sócrates es retratada como la vida de un habitante de los Esciápodos, esto es, como un habitante de la región de los muertos y de las sombras. (Aristófanes, *Aves*: 1280,1550-1560). Por su parte, y cómo se vio antes, Alcibiades denuncia a Sócrates porque su extrema ocupación filosófica le hace olvidar de las cosas esenciales del cuerpo. Separa su cuerpo del vino, del sueño, de las inclemencias del clima y de la belleza de los otros cuerpos. Ese extraño comportamiento de Sócrates, advierte Alcibiades, es entendido por otros como una actitud desafiante.

Vemos que por otra parte tenemos a los fanáticos de la filosofía: Apolodoro, tan capaz de recordar lo que sucedió tiempo atrás; tenemos también a Aristodemo, fanático seguidor de Sócrates, que le imitaba hasta en sus atuendos y modos. Incapaz de censurar a Sócrates por ponerle junto a Menelao como un cobarde o “blando guerrero”.

El cambio operado por Platón sopesa tanto la crítica a la filosofía como la falta de crítica en la filosofía y a su imitación radical. Habíamos dicho que *Symposium* es un camino en el medio. *Symposium* se narra desde fuera de la zona urbana de la polis pero se dirige a la polis, esto último, entendido literalmente dota al texto de politicidad en tanto que dirigirse a la polis es hacer una expresión política. Los modos poéticos con los que Platón escribe su filosofía política son las maneras en las que vemos el vínculo entre filosofía política y poesía. La filosofía de Platón es esencialmente política. El Sócrates de Aristófanes es acusado de apoliticidad y de ser a-erótico. La corrección platónica de tal acusación estriba en unir los modos poéticos de la poesía con el carácter esencialmente político de la filosofía. El cambio operado por Platón está en que el poeta Platón no está falto de erotismo y es capaz de grandes y bellos diálogos dirigidos a la polis. Como filósofo, Platón está haciendo las preguntas filosóficas por el ser y la esencia del todo. Platón no está ni enteramente metido en las cuestiones de los astros y el cosmos como el Sócrates de Aristófanes en el *frontisterion*, pero tampoco está tan absorto en la polis como para no ver cuál es la relación de la polis con el todo del cosmos. Platón operó un cambio fundamental al llevar a su personaje del filósofo Sócrates a la ciudad, esto es, politizarlo. El Sócrates politizado de Platón es consciente del papel que la filosofía debe jugar en la polis.

Nuestro recorrido de la mano de Strauss muestra que si bien Platón no habla en su obra por boca propia,

lo podemos hallar en los hechos al parecer repentinos y casuales de las escenas de los diálogos, en este caso, en las acciones o disposiciones teatrales acá analizadas del *Symposium*. Hemos observamos cómo el diálogo platónico es una obra de arte que se substrahe del azar y que las disposiciones teatrales deliberadas por Platón conducen a la eliminación del azar y a una escritura que une las formas poéticas y el pensamiento político, con esto Platón logra hacer del lector un cómplice de una nueva tarea filosófica, a saber: la filosofía debe aproximarse a la polis, la filosofía debe ser también política.

Bibliografía

Aristófanes [2011]: “Asamblea de mujeres”. Gredos. Madrid.

Aristófanes [2011]: “Aves”. Gredos. Madrid.

Aristófanes [2011]: “Nubes”. Gredos. Madrid.

Benardete [1978]: “Leo Strauss, the City and Man, Political Science Reviewer”, 8. Edición castellana en Hilb [2011] “Leo Strauss: la ciudad y el hombre” Prometeo. Buenos Aires. Págs. 199-221

Dikis C [2000] “Platonic questions”. Paperback . London.

Homer [2003]: “The Iliad”. Penguin Books. Editada y traducida por Peter Jones.

- Nusbaum M: [2003]: “La fragilidad del bien”. La balsa de Medusa. Madrid.
- Pangle T [1985] “The Platonism of L, Strauss”, Claremont, Review, V 4, N 1 1985, p 18-20.
- Pangle T [2006] “An introduction to his thought and intellectual legacy” .J. Hopkins University press. Baltimore. Philosophy” N 2 1978, p 5-12.
- Plato [2008]: “Symposium”. Penguin Books. London. Traducción y notas por D. Rouse.
- Platón [1982-1998]: “Diálogos” T I-V. Gredos Madrid. Introducción, traducción y notas de García Gual y E. Lledó.
- Platón [1998]: “Le Banquet”. Traducción y notas de Luc Brisson. Flammarion. París.
- Rosen S: [1999]: “Plato’s Symposium” St. Augustine’s Press. Indiana.
- Strauss L: (2001) “On Plato’s Symposium”. Chicago. Chicago Press
- Strauss L: [1952] “Persecution and art of Writing”. Chicago, University of Chicago Press.
- Strauss L: [1959]: “What is Political Philosophy?” New York, Free Press.

Strauss L: [1968]: “Socrates and Aristophanes”, New York, Basic Books.

Strauss L: [2005]: “¿Progreso o retorno?”, Piados, Barcelona.

Strauss L: [2006] “La Ciudad y el Hombre”. Katz. Buenos Aires.

Vlastos G:[1991] Socrates: Ironist and Moral Philosopher, Cambridge.

Wilson E: [2008] La muerte de Sócrates. Biblioteca Buridan. Madrid.

Zuckert C [1996]: “Postmodern Plato’s”, Chicago, Chicago University Press, C 4-6, p. 104-200.

Zuckert C [2011]: “Leo Strauss, una nueva lectura de Platón” en Hilb.

— Pensar el decrecimiento con Platón¹

Etienne Helmer

Resumen

La distancia histórica entre la economía de las ciudades griegas en el periodo clásico y la economía dominante de la actualidad parece prohibir hacer referencia a los pensadores antiguos para entender conceptos o asuntos económicos contemporáneos, en particular, cuando están vinculados con problemas técnicos y ecológicos. Sin embargo, un libro recién publicado hace énfasis en la relevancia de Platón para entender el concepto de desarrollo sostenible. Mi tesis es que es relevante considerar a Platón como a un precursor del decrecimiento. Para Platón, antes de ser un concepto económico o ecológico, como hoy, el decrecimiento es fundamentalmente un concepto político: frente a la tendencia de la economía a crecer sin límites, se oponen tanto la República como las Leyes que consideran el decrecimiento o la limitación del desarrollo económico como el gesto y el medio central del arte

¹ Estoy muy agradecido con el Dr. Raúl de Pablos, querido amigo y colega, por su ayuda en la revisión de este artículo.

político para alcanzar el bien de la ciudad, es decir, la unidad cívica.

Palabras claves: Decrecimiento, ecología, economía, Platón, política.

Résumé

La distance historique entre l'économie des cités grecques à l'époque classique et l'économie dominante actuelle semble interdire de faire référence aux penseurs de l'Antiquité pour comprendre les concepts et les enjeux économiques contemporains, en particulier lorsqu'ils sont liés à des problèmes techniques et écologiques. Toutefois, un livre publié récemment souligne la pertinence de Platon pour comprendre le concept de développement durable. Ma thèse est qu'il est plus pertinent de considérer Platon comme un penseur de la décroissance que du développement durable. Face à la tendance de l'économie à croître sans limites, la République et les Lois font de la décroissance ou limitation du développement économique le geste et le moyen central de l'art politique en vue du bien politique qu'est l'unité civique. Avant d'être un concept économique ou écologique comme aujourd'hui, Platon fait ainsi de la décroissance un concept fondamentalement politique.

Mots-clés: Décroissance, écologie, économie, Platon, politique.

Introducción

De las varias alternativas a la economía dominante actual y a sus consecuencias negativas en particular los daños ambientales con sus repercusiones más o menos directas sobre la salud, la igualdad social y económica, la estabilidad política, y a largo plazo, el destino de la misma Tierra, el decrecimiento es una de las alternativas que está más en el aire. Ese concepto era en autores del siglo XIX que se distanciaron del desarrollo industrial, como Henry David Thoreau famoso por haber vivido por dos años en una cabaña en los bosques de Walden Pond en Massachusetts con recursos muy limitados. Pero hubo que esperar hasta el siglo XX para que, más allá de un estilo de vida todavía influenciado por una visión romántica de la naturaleza y de la relación del ser humano con ella, el concepto de decrecimiento apareciera de forma explícita en la confluencia, por un lado, de bases teóricas elaboradas a lo largo del siglo XX y, por el otro lado, de preocupaciones sugeridas por los acontecimientos técnicos y científicos sin común medida con los de los siglos anteriores. Entre otras teorías cabe mencionar la del matemático N. Georgescu-Roegen, según la cual la ley de entropía gobierna las actividades económicas, de tal modo que el costo ambiental de las actividades industriales contemporáneas va creciendo y genera pérdidas y daños irrecuperables (GEORGESCU-ROEGEN, 1971). En cuanto a los acontecimientos técnicos y científicos, el siglo XX ha acelerado y aumentado la explotación

de los recursos naturales no renovables y la producción de residuos no biodegradables y contaminantes, tanto bioquímicos como radioactivos, y también ha generalizado el uso de la energía nuclear con fines militares y civiles con los peligros que esto acarrea. Por consiguiente, la mayoría de los argumentos a favor del decrecimiento tienen que ver con la protección del ambiente, la limitación de los gastos en recursos naturales no renovables, los ahorros energéticos que se deben hacer para evitar catástrofes naturales y deterioros climáticos probablemente vinculados con las actividades industriales, los aspectos geopolíticos y estratégicos de la explotación de materias primas con sus consecuencias ambientales, sociales y políticas sobre las relaciones entre países del Norte y países del Sur, y dentro de los mismos países del Sur.

Frente a tales consideraciones, podría parecer inútil, por no decir absurdo, apelar a Platón para hablar de decrecimiento. En primer lugar, ese concepto parece tener sentido exclusivamente en una economía racional e intencionalmente organizada de acuerdo con el principio de crecimiento, que se mide por ciertos índices económicos como el Producto Interior Bruto. Este no era el caso de la economía en la época de Platón. A pesar de su relativamente alto nivel de desarrollo y riqueza (OBER, 2010), y de la amplitud geográfica bastante extensa de las relaciones comerciales entre las varias ciudades de Grecia y de afuera (REGGER, 2007, 338), y a pesar de la aparición de mentalidades y prácticas orientadas hacia el lucro (CHRISTENSEN, 2003) –lo que Aris-

tóteles llama la crematística (*Política* I, 8-9)– la economía del tiempo de Platón no era intencionalmente organizada para el crecimiento, sino que consistía en general, como sugiere la palabra *oikonomia*, en una economía doméstica orientada hacia la producción y el buen uso de lo necesario, en gran parte de la comida, para los miembros del *oikos* (REGER, 2007, 332). En segundo lugar, dado el nivel de desarrollo técnico de su tiempo, Platón no podía pensar en los aspectos ambientales negativos de las actividades industriales ni en la dimensión globalizada de sus posibles repercusiones catastróficas. A pesar de la existencia de daños ecológicos en aquel tiempo (RODRÍGUEZ NEILA, 1996), las técnicas de la época de Platón no contaminaban la naturaleza tanto como hoy, no gastaban mucha energía ni recursos naturales no renovables, en particular porque las actividades productivas descansaban sobre una mano de obra esclava fácil de sustituir. Las posibles consecuencias negativas de las técnicas sobre la naturaleza o los humanos no eran de alcance global, sino de alcance muy limitado en comparación al actual. ¿Por qué entonces apelar a Platón a propósito del decrecimiento?

Un libro recientemente publicado ha llamado la atención sobre la relevancia de ese filósofo para entender el concepto moderno de desarrollo sostenible (LANE, 2013): según la autora, Platón es uno de los primeros pensadores preocupados por la permanencia y la salud de la comunidad cívica, por lo cual hace hincapié en que la ciudadanía sea basada en las virtudes de moderación y de justicia. Mi

tesis consiste en decir que es relevante y preciso considerar a ese filósofo como a un pensador del decrecimiento, pese a que, esto supone, como veremos, que los dos conceptos son distintos. En efecto, a pesar de que la economía de su tiempo no está racional e intencionalmente orientada por el crecimiento, Platón considera que la tendencia natural y espontánea de cualquier economía, con la complicidad de políticas perjudiciales, consiste en un crecimiento sin límites desembocando en injusticias y conflictos internos y externos. La genuina política según Platón consiste en detener esa tendencia, organizando e institucionalizando una forma de decrecimiento o limitación del crecimiento en nombre de la unidad cívica, es decir, del bien político basado en la justicia. Sin emplear la palabra decrecimiento, Platón parece pensar una forma correcta de decrecimiento que consiste en considerar esos frenos o limitaciones indispensables no como una serie de medidas contingentes frente a problemas ambientales en un momento dado de la historia, sino como una dimensión intrínseca de la verdadera tarea política. En esa perspectiva, la ecología no puede ser relevante si no está vista primero que todo como una cuestión de justicia social y política.

Para exponer lo qué es el decrecimiento platónico, presentaré en primer lugar por qué el concepto de decrecimiento es difícil de definir, y trataré de proponer una definición mínima. En segundo lugar, expondré la concepción platónica de la economía como tendencialmente creciente y, en tercer lugar, las consecuencias ética y políticamente

peligrosas que Platón observa en esa expansiva dinámica. En cuarto y último lugar, explicaré cómo Platón diferencia dos tipos de decrecimientos, uno siendo sinónimo de vida primitiva limitada al grado cero de la política y de la ética, esto es, la simple coexistencia pacífica, el otro, el verdadero decrecimiento, siendo posible dentro de una sociedad materialmente desarrollada bajo el control de una política y de una ética, propiciando a la vez la moderación o el dominio sobre sí mismo y enlaces de concordia en la comunidad cívica.

I. Definir el decrecimiento

El decrecimiento es un concepto difícil de usar al menos por tres razones principales. La primera es que la palabra, o su uso, tiene un doble aspecto, descriptivo y normativo. La palabra es descriptiva cuando sirve para definir las distintas concepciones o representaciones que varias corrientes, partidos o autores tienen de ese proceso, sea esa definición presentada por esos autores mismos o por lectores e intérpretes exteriores. Pero en la mayoría de los casos, la palabra decrecimiento se emplea de modo normativo para designar una visión de lo que debería ser el modo correcto de ese proceso o, a veces, de lo que no debería ser, en la boca de los que abogan por otra concepción de la vida económica y política. El uso normativo tiende a absolutizar la significación en realidad parcial de la palabra y a ocultar la necesidad de preguntarse por su contenido conceptual.

La segunda dificultad tiene que ver precisamente con ese contenido conceptual, que revela ser ambiguo porque el prefijo “de-” puede significar un estancamiento en el crecimiento, como sugiere el “crecimiento cero”, o - un movimiento hacia atrás: pero ¿hacia atrás hasta dónde? En ese sentido, ¿cuál es la diferencia entre el desarrollo sostenible y el decrecimiento? Evidencias de esa dificultad se encuentran por ejemplo en uno de los textos fundadores de las reflexiones contemporáneas acerca del decrecimiento. En su informe de 1972 titulado *Los Límites del crecimiento*, los expertos del MIT demuestran sus vacilaciones al respecto en la variedad de expresiones que usan para nombrar el proceso que creen necesario debe ser iniciado frente a los excesos del crecimiento. Podemos observar por lo menos tres variaciones. En el capítulo conclusivo, los autores hablan de una “política de *control del crecimiento*”, en beneficio de un “sistema mundial que sea *sostenible*” (MEADOWS D.H, MEADOWS D.L., RANDERS & BEHRENS, 1972, 198)². Ahora bien, controlar el crecimiento no implica necesariamente reducirlo ni abandonarlo. Puede significar meramente luchar contra sus efectos negativos, sin cambiar la tendencia hacia el crecimiento, como abogan los partidarios del desarrollo sostenible, y como critican sus enemigos. La perspectiva cambia después, y el “control del crecimiento” parece ser sustituido por la noción de desaceleración del ritmo y de la intensidad del crecimiento actual: “No obstante, es impor-

² Tanto en esa citación como en las siguientes, las itálicas son mías.

tante percatarse de que mientras durante más tiempo se permita que continúe *el crecimiento exponencial*, menos posibilidades habrá de lograr la estabilización final” (MEADOWS D.H, MEADOWS D.L., RANDERS & BEHRENS, 1972, 209). Parece que el crecimiento revela ser problemático no en general, sino cuando es exponencial. Un crecimiento que sigue un camino más lineal, es decir, uno de cantidad constante por periodos constantes, como lo definen los autores al principio del libro podría ser aceptable (MEADOWS D.H, MEADOWS D.L., RANDERS & BEHRENS, 1972, 42-43). Sin embargo, esa interpretación parece contradecirse con aquello que escriben pocas páginas después: “*Poner fin deliberadamente al crecimiento es un tremendo desafío difícil de encarar [...] ¿Qué ganaría y qué perdería la Humanidad con esta transición del crecimiento a la estabilidad? Consideremos con mayor detalle cómo sería un mundo en que no hubiera crecimiento*”. Y siguen: “Por supuesto que no somos los primeros en la historia de la Humanidad en proponer un cierto estado de *crecimiento nulo* de la sociedad” (MEADOWS D.H, MEADOWS D.L., RANDERS & BEHRENS, 1972, 213)³. En lugar de un decrecimiento entendido como desaceleración o disminución del ritmo actual de crecimiento, estas líneas proponen entenderlo como renuncia al crecimiento en favor de un estado estático de equilibrio. Esas tres variaciones explican probablemente por qué los autores nunca usan la palabra decrecimiento, por la diversidad y ambigüedad de

³ La nota al calce de esa página menciona, entre otras obras, *Las Leyes de Platón*.

sus significaciones, y por la confusión posible con el concepto de desarrollo sostenible. En la versión de 2004, *Limits to Growth. The 30 Years Update*, los autores parecen haber optado finalmente por la noción de “desarrollo sostenible” (*sustainability, sustainable development, sustainable system*) (MEADOWS D.H, MEADOWS D.L., RANDERS, 2005, xx; 235; 265), pero sin preguntarse sobre su posible diferencia con el decrecimiento.

La tercera dificultad con la palabra decrecimiento consta de cuestiones conceptuales que valen también para el concepto de desarrollo sostenible. Cabe mencionar por lo menos dos de esas preguntas, atendidas en particular por Platón. En primer lugar, ¿quién es o debe ser el sujeto o agente eficiente del decrecimiento? ¿Es, o debe ser, el decrecimiento un proceso individual o un proceso colectivo institucionalizado? Esa cuestión pregunta sobre el valor e utilidad de los esfuerzos individuales a veces considerados como insignificantes, en particular cuando se trata de acciones para mejorar el ambiente o, por lo menos, para frenar su deterioro frente a las acciones de agentes más poderosos como grupos industriales y naciones.

Al respecto, concuerdo sin reservas con las conclusiones de M. Lane y los argumentos que encuentra en la *República* de Platón, en particular la relación de causalidad recíproca entre los individuos y las sociedades o ciudades en donde viven: las acciones individuales no son insignificantes relativamente a las acciones colectivas, lo que abre espacio para iniciativas individuales transformadoras que tengan

un genuino impacto político, social y ecológico (LANE 2013, 47-56; 159-186). No retomaré ese punto en mis análisis del decrecimiento a la luz de los textos platónicos.

En segundo lugar, ¿implica o no el decrecimiento un empobrecimiento o, por lo menos, una disminución del bienestar material o de las comodidades acostumbradas, hasta regresar a una condición material primitiva? Esa pregunta remite a una concepción estrecha del decrecimiento como reducción cuantitativa de la producción industrial, del consumo, de la explotación de recursos naturales no renovables y del progreso técnico, como si “decrecer” implicase “quitar” algo. Remite también a una definición de la riqueza como acumulación de bienes materiales y a la pobreza como ausencia de esos mismos bienes. En ambos casos, se olvida la relatividad histórico-geográfico-cultural del nivel de pobreza y riqueza en términos de bienes acumulados, y se olvida también que riqueza y pobreza no se miden exclusivamente en términos de bienes disponibles, sino también por la asequibilidad de recursos sociales, por la participación en la vida pública o por las “capacidades”, para emplear el término de Amartya Sen⁴. Pensar el decrecimiento en términos meramente materiales hace imposible determinar el nivel de reducción idóneo implicado en la palabra decrecimiento. Sobre todo, disimula la base política y social de las nociones de riqueza y pobreza y, por lo tanto, los fundamentos políticos que deben regir al concepto de

⁴ Sen, A.K. (1985) *Commodities and Capabilities*. New Delhi, Oxford University Press.

decrecimiento para que sea consistente y útil, y que los textos de Platón permiten entender.

Propongo entonces mostrar y convencer al lector de que Platón provee los recursos conceptuales idóneos para una definición tentativa del decrecimiento que logra superar estas dificultades. Por supuesto los asuntos ambientales no entran en consideración para elaborar esa definición, pero espero demostrar que tal ausencia no debilita esa definición tentativa, porque pueden ser integrados o abarcados por tal definición. Para reformular la tesis ya mencionada, creemos que los textos de Platón comentados en las secciones siguientes invitan a definir el decrecimiento como proceso de limitación y subordinación del crecimiento económico y técnico a la unidad cívica, en el sentido de comunidad humana fundada en torno a valores positivamente comunes. La diferencia mayor con el desarrollo sostenible es que éste no tiene como meta el control político de las actividades económicas, sino que se limita a tratar de alcanzar la difícil –muchos dicen la imposible compatibilidad entre desarrollo y sostenibilidad capitalista. Al contrario, el concepto de decrecimiento tal como Platón nos ayuda a pensarlo en la cercanía de los críticos del concepto de desarrollo sostenible, invita a repensar los fundamentos del sistema económico capitalista, por supuesto sin partir de los daños ambientales que provoca; pero a partir de un análisis *a priori* de lo que deben ser la economía y la política para ser conformes con la justicia. Para demostrarlo, cabe empezar explicando de

dónde surge y en qué consiste el crecimiento que, de acuerdo con Platón, el decrecimiento debe remediar.

II. El crecimiento ilimitado como tendencia natural de la economía

En el libro II de la *República*, Platón considera que la sociedad se origina en las relaciones económicas requeridas por las necesidades humanas. Todo el pasaje 369b-374e describe la tensión entre, por un lado, la tendencia natural al crecimiento de las instituciones económicas bajo la presión de necesidades crecientes y, por el otro lado, la unidad y la comunidad necesarias para que sea posible una verdadera ciudad. Cabe entonces examinar en primer lugar cómo Platón presenta el proceso de formación originaria de la sociedad para entender de dónde surge esa tensión entre economía y política; en segundo lugar, cómo se desarrolla la tendencia de la economía al crecimiento ilimitado y, en tercer lugar, cuáles son, según Platón, las consecuencias políticas del crecimiento económico.

El origen de la sociedad o la tensión entre economía y política

Sócrates identifica el origen de la *polis* en la necesidad económica que resulta de los límites de la naturaleza humana. De no ser autosuficientes individualmente, los

seres humanos no tienen otra opción sino la de unirse para sobrevivir:

Pues bien –dije [Sócrates] –, según estimo, la ciudad nace, ya que cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas (πολλῶν ὧν ἐνδεής). ¿O piensas que es otro el origen de la fundación de la ciudad? (369b).

Lejos de reunirse por los valores comunes, o porque se originarían en una misma tierra como mencionan muchos mitos de la autoctonía⁵, o porque quisieran elaborar un proyecto político común como el de protegerse contra la violencia natural o humana⁶, los seres humanos en la visión platónico-socrática se relacionan y forman sociedades para suplir sus necesidades individuales. En efecto, dice Sócrates:

un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para vivir en común y auxiliarse (πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνοὺς τε καὶ βοηθοὺς). ¿No daremos a este alojamiento compartido (ταύτη τῆ σνοικίᾳ) el nombre de ciudad? (369c).

Somos entonces por naturaleza animales económicos que conviven por el único motivo de la necesidad o animales

⁵ Sobre esos mitos, véase Loraux, N. (1981). *La invención de Atenas*. Buenos Aires, Katz, 2011. Para un ejemplo véase Platón, *El Político* 271a-c.

⁶ Como explica Protágoras, *Protágoras* 322c-d.

cuya socialización se fundamenta en relaciones económicas. No somos animales políticos por naturaleza.

Sin embargo, ese breve relato no es una mera descripción ni una historia simplificada del origen de la sociedad⁷. Le sirve más bien a Platón de marco teórico para señalar las dificultades fundamentales suscitadas por el problemático volverse político del ser humano a partir de su condición originalmente económica. En efecto, en esa sociedad primordial se exhiben tres de las principales tensiones que, a lo largo de la obra platónica, dificultarán la realización del genuino vínculo político, lo cual consiste, según Platón, a partir de ciertas condiciones de organización social y económica, en la “comunidad de placer y dolor” (*República* V, 462b) de los ciudadanos alrededor de valores comunes asignados por el filósofo-político de conformidad con la verdad y la justicia.

La primera tensión opone la comunidad requerida para que sea posible una verdadera organización política y el particularismo de las necesidades. ¿Cómo puede, en efecto, volverse positivamente común una sociedad en la cual las relaciones se basan en la satisfacción de necesidades particulares o individuales? En la “ciudad” en palabras (*λόγω*, 369a4) que Sócrates empieza a describir, las relaciones interhumanas no superan el interés individual a favor de un interés común, y a primera vista, Sócrates no menciona

⁷ Sobre la dimensión no histórica de ese relato, véase Schofield, M. (2000). *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 212.

ningún recurso para que tal superación sea posible. Cada uno es para el otro un medio, y el “auxilio (βοηθούς)” mencionado por Sócrates no puede ser entendido como la manifestación de una dedicación recíproca hacia el otro en nombre del bien común cualquiera que sea su contenido, sino como la expresión de un intercambio de servicios y mercancías para satisfacer las necesidades individuales. En otras palabras, esa sociedad descansa sobre un egoísmo que no es inmoral como tal, sino que obstaculiza la politización, es decir, la comunidad, del grupo.

La segunda tensión entre economía y política en esas primeras líneas sobre la formación de la sociedad puede ser vista como una versión analógica del problema platónico más general acerca de la relación ontológica y epistemológica entre la multiplicidad sensible y la unidad inteligible. ¿En efecto, cómo conciliar la multiplicidad de los individuos y de sus necesidades, con la unidad territorial y, sobre todo, como veremos, con la comunidad moral requerida para hablar de una sociedad o una *polis*? En otras palabras, ¿cómo integrar la multiplicidad humana en cuanto a sus necesidades económicas, en una unidad cívica (πολλούς εἰς μίαν οἴκησιν) que no sea la mera suma de los individuos, bajo pena de no ser una verdadera unidad política?

La tercera y última tensión entre economía y política en esas líneas iniciales remite a las “muchas” cosas que el ser humano necesita (πολλῶν ὧν ἐνδεής). ¿Cuántas pueden ser sin arruinar la unidad de la ciudad, esto es, sin que la

ciudad tenga que conquistar otros territorios y poner en peligro su propia integridad?

El crecimiento en potencia en la primera ciudad

Esas tres tensiones se exageran por la tendencia natural de la economía en crecer y sobrepasar el límite de lo necesario, como Platón enseña cuando presenta el desarrollo de la ciudad inicial en dos etapas en el libro II de la *República*. La primera (369b-372c) representa una sociedad con necesidades limitadas, pero en la cual Sócrates deja ver dos tipos de indicios que denuncian esa tendencia al crecimiento. Los primeros consisten en que, al lado de la identificación precisa de las necesidades humanas, Sócrates alude discretamente a una imprescindible indeterminación cualitativa y cuantitativa de esas necesidades, en la cual se originará su tendencia al crecimiento tal como se manifestará en la segunda etapa. Por ejemplo, las necesidades humanas básicas que Sócrates identifica son “la provisión de alimentos... la de vivienda y... la de vestimenta y cosas de esa índole (*καὶ τῶν τοιούτων*)” (369d; las itálicas son mías). ¿Qué son esas “cosas de esa índole” si no tienen nombre que explicita su integración en, o por lo menos su relación con la categoría de la vestimenta? Lo vago de esa categoría adicional deja sin respuesta la cuestión de su contenido y la de su cantidad. Inmediatamente después, Sócrates nombra a los técnicos que corresponden a las necesidades fundamentales: un labrador, un constructor, un tejedor. Y añade:

¿No añadiremos también un fabricante de calzado y cualquier otro de los que asisten en las cosas que conciernen al cuerpo? (καὶ σκυτοτόμον αὐτόσε προσθήσομεν ἢ τιν' ἄλλον τῶν περὶ τὸ σῶμα θεραπευτήν;) (369d).

Pero ¿es el calzado necesario o superfluo? Sócrates, como bien se sabe, solía caminar descalzo, excepto en el *Banquete*, al momento de ir a donde el poeta Agatón para celebrar su victoria en la competencia de las Leneas (174a). ¿A partir de cuándo algo superfluo se vuelve necesario? Parece que la determinación de la dimensión superflua o necesaria de algo como el calzado dependa en última instancia de la manera de atender al cuerpo, prestándole más o menos atención, una vez proporcionado lo necesario para la salud. El final de la citación, con el uso del plural, permite entender que las numerosas solicitudes del cuerpo pueden llevarnos a un afán ilimitado de bienes materiales, como explica también Sócrates en el *Fedón* (66b-d). Sin embargo, por el momento, la cuestión de la frontera entre lo necesario y lo superfluo queda abierta. Por fin, al resumir la lista de los técnicos que entran en la composición de la ciudad inicial, Sócrates dice:

Por ende, una ciudad que satisfaga las necesidades mínimas constará de cuatro o cinco hombres (369d).

¿Cómo es posible que haya una duda en un número tan pequeño de personas? De nuevo, Sócrates deja ver aquí que, dependiendo de lo que uno considera como

necesario o no, la ciudad será más o menos grande, con más o menos actividades económicas. Esa indeterminación parece ser intrínseca a la economía, por ser presentada como una característica antropológica fundamental de las necesidades humanas. Abre la puerta tanto a la ilimitación como a la posibilidad de la limitación de esas necesidades.

Un segundo tipo de indicios evidencian la propensión de la economía a seguir y fortalecer la propia propensión al crecimiento de las necesidades humanas. Consisten estos indicios en las consecuencias mecánicas del modo de distribución de las tareas sugerido por Sócrates en esa primera etapa del desarrollo de la ciudad. Uno de los argumentos que el filósofo avanza para adoptar el llamado principio de la función propia⁸, consiste en decir lo siguiente:

se producirán *más cosas* (πλείω) y mejor y más fácilmente si cada uno trabaja en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás ocupaciones (370c).

¿Cómo entender ese “más”? El modo de distribución de las tareas –un hombre por especialidad– ha sido elegido para que un especialista produzca con su técnica la cantidad total de un tipo preciso de producto para repartir entre todos los

⁸ Ese principio es a veces abusivamente identificado con el moderno concepto de división del trabajo en lugar de ser considerado como un recurso político necesario para asegurar la separación de las funciones económicas con las funciones políticas en la ciudad correcta. Véase Helmer, 2010, 250-269.

demás miembros de la ciudad (369e-370a). Así que “más” significa en primer lugar “más que la cantidad suficiente para una persona única”. Pero la multiplicación de los miembros de la ciudad debido a esa misma especialización –por ejemplo el labrador no produce las herramientas que usa para labrar, implicando la integración de técnicos cuya especialidad sea la de producirlas (370c) – implica que ese “más”, en segundo lugar, sea sinónimo de un crecimiento necesario e imprescindible de la producción para suplir las necesidades crecientes de los imprescindibles miembros adicionales de la ciudad.

La primera ciudad, sin dejar de ser limitada, contiene entonces los dos gérmenes de la segunda ciudad y de su ilimitación efectiva: la indeterminación acerca de los límites cualitativos y cuantitativos de las necesidades básicas humanas, y el principio de especialización individual con el aumento mecánico de actividades y necesidades que implica. ¿Cómo aparece entonces la segunda ciudad?

El crecimiento efectivo de la segunda ciudad

Glaucón ve la primera sociedad como una “ciudad de cerdos” (372e) en la cual nadie aceptaría vivir, debido a la frugalidad de su modo de vida. Es necesario, según él, que la ciudad en palabras, para ser verdaderamente humana, se ajuste al modo de vivir “usual” o “acostumbrado” (*νομίζεται*, 372d), es decir, a lo que se observa en las ciudades empíricas que gozan de las comodidades comunes. La segunda ciudad

(372c-374d) se caracteriza entonces por la inflación de los apetitos de sus miembros y por el aumento de las actividades económicas que esa inflación provoca. La exigencia de Glaucón, aceptada por parte de Sócrates para observar de dónde se originan la justicia y la injusticia, traduce la difícil -¿o imposible? (DILLON, 1992, 27) – limitación del ser humano al modo de vida frugal de la primera ciudad. En vez de interpretar el requisito de Glaucón en el sentido de una vida más cómoda sin que haya que salir del marco de la limitación, Sócrates la interpreta como la caja de Pandora a partir de la cual las actividades económicas crecerán sin límite para suplir las necesidades superfluas e ilimitadas de sus miembros. A diferencia de la primera ciudad en la cual el crecimiento resultaba mecánicamente de la combinación de la multiplicidad de las necesidades y del principio de la función propia, sin que la ciudad sea víctima de una búsqueda de lo superfluo, el crecimiento económico de la segunda ciudad, llamada “lujosa” o “afebrada” (372e), es motivado por el afán de lo superfluo, y lleva la ciudad a correr el riesgo de su propia destrucción. Al respecto, tres consideraciones merecen nuestra atención.

En primer lugar, los productos que entran en esa segunda ciudad, y las actividades económicas correspondientes, se definen por su carácter explícitamente superfluo en comparación con las necesidades de la primera ciudad, pero de modo que esa dimensión superflua sea considerada y vivida como necesaria:

No se considerarán ya como necesidades sólo las que mencionamos primeramente. O sea, la vivienda, el vestido y el calzado, sino que habrá de ponerse en juego la pintura y el bordado. Y habrá que adquirir oro, marfil y todo lo demás. ¿No es verdad? [...] Esto no existía en la ciudad anterior, pues allí no hacía falta nada de eso, pero en éste será necesario (373a-c).

En segundo lugar, además de la inflación de actividades, Sócrates hace hincapié en la enorme variedad de productos generados por esas actividades. Será necesario

añadir camas, mesas y todos los demás muebles, y también manjares, perfumes, incienso, cortesanas y golosinas, *con todas las variedades de cada una de estas cosas* (καὶ ἕκαστα τούτων παντοδαπά) (373a).

También serán necesarios “los artesanos fabricantes de *toda variedad* de artículos” (σκευῶν τε παντοδαπῶν δημιουργοί, 373b) y “otros tipos de ganado *en gran cantidad*” (δεήσει δὲ καὶ τῶν ἄλλων βοοσκημάτων παμπόλλων, 373c). Recaemos en una forma de multiplicidad, que será difícil de conciliar con la unidad requerida en una ciudad verdaderamente política, es decir, unida. La mayoría de las ciudades empíricas se dejan llevar por esa tendencia de la economía de crecer sin límite, lo que la debilidad de sus gobiernos no logra frenar. A pesar de la diferencia explícita entre las dos etapas de la ciudad o las dos ciudades, Sócrates deja sin contestación la cuestión de saber por dónde pasa la fron-

tera entre lo necesario y lo superfluo. Habrá que esperar a la determinación del criterio definitorio de la ciudad como entidad política unida, en el libro IV de la *República*, para entender por dónde pasa esa frontera.

En tercer lugar, el resto de la *República* explicita las bases psicológicas sobre las cuales descansa esa inflación de los deseos innecesarios, poniendo énfasis en la parte apetitiva del alma⁹. Sin entrar aquí en los detalles de la psicología platónica, cabe decir que Sócrates llama esa parte “amante de las riquezas y del lucro” (φιλοχρήματων και φιλοκερδῆς, 581a) porque es principalmente por medio de las riquezas que esos apetitos se satisfacen (580e-581a). Tal apego, que alimenta y se alimenta a la vez de la profunda tendencia “pleonéctica” del ser humano (la πλεονεξία siendo el deseo de conseguir más que los demás) representa “el deseo más fuerte y más frecuente en la mayoría de los hombres” (*Leyes* IX, 870a), los cuales tienen un “apetito de lucro insaciable” (*Leyes* XI, 918d). Esa insaciabilidad es tan intensa que ser “amante del lucro” define uno de los tres géneros humanos diferenciados en el libro IX de la *República* (581c) por la aspiración que domina en el alma individual, al lado del amante del saber (φιλόσοφον) y del amante de la victoria (φιλόνικον). Las principales manifestaciones económicas de ese apetito mencionadas por Platón son el préstamo con interés en la *República*, que comentaremos en la sección siguiente por sus consecuencias políticas negativas y, sobre

⁹ Acerca de esa parte, véase Lorenz, H. (2006). *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford, Oxford University Press.

todo el comercio al por menor y las actividades mercantiles en general en las *Leyes*. Al respecto, la crítica de Platón no está dirigida hacia esas actividades mercantiles en sí mismas, sino hacia su mal uso cuando sirven para la búsqueda insaciable del lucro, esto es, un deseo de crecimiento material individual o colectivo sin límite. Pero pueden ser un instrumento al servicio de la proporcionalidad y del vínculo social (*Leyes XI*, 918b), cuando están cumplidas por “las mejores personas” (*Leyes XI*, 918e).

III. Las consecuencias políticas del crecimiento económico colectivo e individual

Si el crecimiento económico no es sinónimo de vida política justa por la forma que toma en la primera ciudad, tampoco es inmediatamente sinónimo de desastre político o de injusticia. Se vuelve desastroso con la segunda ciudad por ser motivado por el crecimiento de los apetitos hacia lo superfluo. Los malos gobiernos políticos cultivan este proceso, siguiendo así la propensión natural de la economía. Las consecuencias de esta forma de crecimiento son por lo menos de dos tipos: la guerra exterior y la división civil o interior que desemboca en el empobrecimiento colectivo.

La guerra exterior

La guerra exterior es la consecuencia más directa del crecimiento económico motivado por el afán de riquezas.

El territorio de la ciudad volviéndose insuficiente para alimentar sus miembros, será necesario “amputar el territorio vecino”; en otras palabras “haremos la guerra” (*República* II, 373d-e). Esa tesis se encuentra también en el *Fedón*, cuando Sócrates explica que todas las guerras nacen por el afán de riquezas materiales suscitado por el cuerpo (66c-d).

La posición de Platón sobre la guerra no es unívoca. En efecto, en el mismo pasaje de la *República* Sócrates precisa:

Por ahora no diremos –añadí– si la guerra produce (ἐργάζεται) males o beneficios, sino sólo que hemos descubierto el origen de la guerra: es aquello a partir de lo cual, cuando surge, se producen los mayores males, tanto privados como públicos (373e).

Es difícil entender cómo, al ser el origen de “los mayores males”, el deseo de riquezas podría hacer que la guerra que suscita no fuese mala. Pero quizás Platón quiere diferenciar por el momento entre el origen de la guerra y sus resultados. Otra interpretación consiste en decir que el deseo de riquezas solo es “un” origen posible de la guerra¹⁰, el cual sería productor de mal sin que las demás guerras, motivadas por otros motivos, lo fuesen necesariamente también. Por ejemplo, una guerra podría producir un bien si pensamos en la guerra defensiva de una ciudad justa. Cualquiera que sea la interpretación correcta de este pasaje,

¹⁰ Esa interpretación y traducción sería consistente con el griego “πολέμου αὐτῆς γένεσιν ἠὲ ἠρόηκαμεν”. Sin embargo, ningún traductor la adopta, sin explicar tampoco la dificultad de ese pasaje.

el origen económico de la guerra identificado por Sócrates y alimentado por un afán sin límite de riquezas corresponde a la expansión imperialista de la Atenas democrática que critica en otras obras, en particular en el *Gorgias* y el *Critias*. En el *Gorgias*, Sócrates diferencia los políticos que, como médicos preocupados por la salud de sus pacientes, se preocupan de la condición moral de los ciudadanos de los que solo agradan sus deseos. Los políticos anteriores como Pericles, Cimón, Milciades y Temístocles (515d) “han sido más hábiles que los de ahora para facilitar la construcción de naves, murallas, arsenales y otras muchas cosas semejantes”, es decir, equipos de guerra (517c), pero son equivalentes con los de ahora con respecto a su incapacidad de mejorar los ciudadanos:

Obsequiaron magníficamente los atenienses con todo lo que éstos deseaban, y así muchos dicen que aquéllos hicieron grande a Atenas, pero no se dan cuenta de que, por su culpa la ciudad está hinchada y emponzoñada. Pues, sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras vaciedades de este tipo (518e-519a).

Este comentario evidencia de nuevo la relación, esta vez histórica, entre la propensión a la guerra y el crecimiento de los deseos de los ciudadanos, lo cual se traduce aquí por la construcción de equipos de guerra y por la necesidad de imponer el tributo a los aliados de Atenas. Sócrates menciona la justicia y la moderación como dos herramientas para

evitar tales consecuencias, en otras palabras, para limitar el crecimiento y sus terribles consecuencias. Lo confirmaremos con más detalle al momento de analizar las varias formas del decrecimiento presentadas por Platón.

De forma más indirecta, al narrar la guerra entre la antigua y ascética ciudad de Atenas y la riquísima ciudad de Atlantis (114d-115c), Critias también muestra como ésta se deja vencer finalmente por la incapacidad de sus miembros de resistir el “carácter humano” (τὸ δὲ ἀνθρώπινον ἦθος, 121b) de sus almas, es decir por “ser llenos de injusta ambición de tener más y deseo de poder” (πλεονεξίας ἀδίκου καὶ δυνάμεως ἐμπιμπλάμενοι) (121b) en un contexto de abundancia de recursos. La ya mencionada πλεονεξία es el deseo de tener más que los demás. Sus expresiones más comunes son el deseo sin límite de poder, en particular el poder político, y el deseo de riquezas (KRIEGER BALOT, 2001, 1-2; 234-248). Frente a personajes que la consideran como esencial para la felicidad humana –como Calicles en el *Gorgias* o Trasímaco en la *República*, o el Pericles de Tucídides criticado por Sócrates por convertir y orientar la πλεονεξία individual, con sus inevitables daños civiles, en una de carácter colectivo cuya manifestación suprema fue la conquista del imperio marítimo ateniense (PONCHON 2013)– Sócrates enseña que la πλεονεξία solo puede conducir a la infelicidad por ser una fuente de conductas injustas, tanto a nivel individual como a nivel de toda la ciudad. El Critias hace precisamente hincapié en el fracaso de una política basada en la πλεονεξία, esto es, orientada por esa doble forma de crecimiento, cuando

Critias señala que la ciudad de Atlantis fue destruida por un castigo divino (121b) mientras que Atenas sobrevivió hasta ahora. Un contexto de riqueza y abundancia no desemboca necesariamente en el deseo de crecer ni la participación en guerras de conquista, la ciudad de Atlantis habiendo sido capaz de no dejarse perturbar ni inclinarse a excesos por sus riquezas gracias al dominio del elemento divino en el alma, es decir, el pensamiento:

[Los antiguos habitantes de Atlantis] desdeñaron todo, menos la virtud, sintiendo poco por sus vidas presentes, y pensaban tenuemente en la posesión de oro y de otros bienes, que les parecía solamente una carga; ni se intoxicaron con el lujo; ni la abundancia los privó de su autodomínio; ellos siempre eran sobrios, y veían claramente que todos estos bienes eran sobrepasados por la virtud y amistad con otros (120e-121a).

Sin embargo, la ambigua conclusión de esa leyenda es que es difícil o casi imposible evitar tales excesos para los humanos: no puede dominar para siempre el elemento divino en un alma humana, sobre todo en un contexto de abundancia.

La división social y el empobrecimiento colectivo

Por terrible que sea la guerra exterior, no cabe duda que la guerra civil o división interior (*διάστασις* o *στάσις*) es para Platón el mal político mayor, como declara el Ateniense

al principio de las *Leyes* (I, 628a-b; ídem en V, 744d). Sin excluir factores sociales y psicológicos, la división interior de las ciudades se origina en un deseo de crecimiento sin límite –en particular bajo la forma de un deseo ilimitado de riquezas– por parte de ciertos individuos o grupos sociales dentro de la ciudad. De acuerdo con las conclusiones del *Critias* en cuanto al imposible dominio eterno del elemento divino en el alma humana, el libro VIII de la *República* enseña cómo a partir de un inexplicable error en el cálculo del complejo número nupcial por parte de los filósofos, la raza de hierro y bronce, identificada con la parte apetitiva del alma o con el grupo de los productores en la ciudad, se mezcla con la raza de oro y la raza de plata, es decir, respectivamente con las partes del ánimo y del pensamiento en el alma, o con el grupo de los auxiliares y el grupo de los guardianes filósofos en la ciudad. Sea en el alma o en la ciudad, el dominio progresivo de la raza de hierro y bronce da lugar a un conflicto interno con las dos otras razas, e inicia el deterioro progresivo de los regímenes políticos, produciendo cuatro formas psicopolíticas caracterizadas por la intensificación combinada del deseo de riquezas y de la división social. En efecto,

una vez suscitada la discordia¹¹, cada una de las razas empujaba: la de hierro y bronce hacia el lucro y la

¹¹ Estas palabras podrían hacer pensar que la discordia que resulta del error de cálculo del número nupcial es la causa del crecimiento material sin límite o del deseo hacia la riqueza. Sin embargo, la discordia es sobre todo la expresión de la imposible permanencia del dominio del pensamiento en el

adquisición de tierra y casas de oro y plata, mientras las razas de oro y plata, que no eran por naturaleza pobres sino ricas en sus almas, inducían hacia la excelencia y hacia la antigua constitución. (547b)

El conflicto que afecta la aristocracia o régimen de los filósofos deja ver claramente la propensión adquisitiva de la parte apetitiva, que se va reforzando en los regímenes siguientes. En la timocracia gobiernan hombres que dejan de ser “simples e inflexibles, sino mixtos” (547e), es decir, que honran la gloria militar en público, pero también la riqueza en secreto (548b). En la oligarquía se acentúa la división social, al crecer e institucionalizarse el valor otorgado a la riqueza. En efecto, el valor más alto en ese régimen es la riqueza (551a), la cual constituye, a partir de un nivel determinado, el criterio para gobernar (551b). La exclusión de los pobres tanto de las funciones políticas como del reconocimiento social en general lleva entonces a Sócrates a la siguiente respuesta:

necesariamente semejante ciudad es doble, no única: la ciudad de los pobres y la de los ricos, que residen en el mismo lugar (*οἰκοῦντας ἐν τῷ αὐτῷ*) y conspiran siempre unos contra otros (551d)¹².

alma o de los filósofos en la ciudad, y de la irreprochable tendencia de los apetitos hacia el crecimiento económico o, por lo menos, material.

¹² Cf. *Rep.* IV, 422d-423c. El uso del verbo “residir” (*οἰκοῦντας*) remite a la primera ciudad (*τῆς συνοικίας*, II, 369c): esos ciudadanos no tienen nada positivamente en común sino que conviven en un mismo lugar.

Tal división social y económica se caracteriza por la gran amplitud entre los sumamente ricos y los sumamente pobres (552b), y se alimenta especialmente del recurso financiero del préstamo con interés (555c-556a), por medio de lo cual los ricos se hacen más ricos mientras, que los pobres se empobrecen aún más, hasta volverse esclavos de los primeros (555c). El régimen siguiente, la democracia, tiene como valor supremo la licencia (*ἐξουσία*) entendida como libertad de “cada uno darle una organización particular a su propio modo vida tal como le gusta a cada uno (*ιδίαν ἕκαστος ἂν κατασκευῆν τοῦ αὐτοῦ βίου κατασκευάζοιτο ἐν αὐτῇ, ἥτις ἕκαστον ἀρέσκοι*)” (557b). Esta valorización resulta de la toma de poder de los miembros de la masa pobre del régimen anterior, el de la oligarquía (556e-557b). En la democracia, el deseo de crecer se nota por el afán de todos hacia el dinero (*χρηματιζομένων που πάντων*, 564e) como instrumento idóneo de la licencia, y la división social toma entonces la forma de un individualismo o, mejor dicho, de una comunidad negativa en la cual los ciudadanos no tienen nada en común excepto el deseo de vivir de modo particular.

La última forma psicopolítica con la cual termina este proceso de deterioro político motivado por un deseo de crecimiento sin límite es la tiranía. Ese régimen se caracteriza por un contraste entre, por un lado, su inmenso deseo adquisitivo y, por el otro lado, su consumo tan inmenso que desemboca en un decrecimiento individual y colectivo sinónimo de empobrecimiento. La paradoja aparente de

un crecimiento resultando en un decrecimiento deja de serlo cuando se entiende que en la tiranía psicopolítica se gastan todos los recursos para la satisfacción del apetito de poder del tirano como jefe político, y para la satisfacción del poder de sus apetitos cuando se trata del hombre tiránico en general, y aún más del tirano como jefe político. El apetito de poder del tirano es tal que para asegurar su posición política y eliminar sus oponentes, suscita guerras (567a) para las cuales necesita de muchos recursos, como evidencia el siguiente diálogo entre Sócrates y Adimanto:

- Si hay en la ciudad tesoros sacros, los gastará en la medida que duren, así como los bienes de aquellos a los que ha aniquilado, necesitando menos, consiguientemente, cargar con impuestos al pueblo. Pero ¿y cuándo faltan estos recursos? pregunté.
- Es claro que se nutrirá del patrimonio paterno, y no sólo él, sino también sus comensales amigos y queridos.
- Comprendo: el pueblo que ha engendrado al tirano lo alimenta a él y a su séquito (568d-e).

En cuanto al poder de los apetitos en el tirano, su retrato psicológico hace hincapié en el sinnúmero de sus deseos innecesarios, que agotan sus recursos económicos:

- ¿No brotan cada día y cada noche multitud de terribles deseos que exigen cantidades de cosas?
- Multitud, sin duda.

- En ese caso, si hay algunos ingresos, se gastan rápidamente.

- ¡Claro que sí!

- Y como consecuencia de ello préstamos y recortes del capital (τῆς οὐσίας παραιρέσεις). [...] En ese caso, será necesario que consiga dinero de donde sea [...] (573d-574a).

La tiranía de Eros en el alma del tirano común o del tirano en su sentido de jefe político es tan fuerte que usa de la violencia, incluso hacia sus padres, para conseguir dinero (574b), e incluso llega a robar (574d; 575b). La traducción colectiva de este fenómeno es el empobrecimiento de la ciudad, en paralelo con la insaciabilidad del alma tiránica:

- ¿Y qué es forzoso que sea la ciudad tiranizada, rica o pobre (πλουσίαν δὲ ἢ πενομένην)?

- Pobre (577e).

Con la tiranía, la lógica del crecimiento sin límite de los apetitos innecesarios desemboca en un fenómeno de empobrecimiento general, es decir, una falta crónica de recursos en un contexto de desconfianza y “perversidad” (πονηρία, 575c) generalizada. El decrecimiento en cuestión no es el que resulta de una limitación de los apetitos (como el que vamos a estudiar en la sección siguiente) sino el que se origina en la falta de recursos para satisfacerlos cuando no tienen límites. Tal visión negativa del decrecimiento podría

ser extrapolada para pensar la destrucción de los recursos naturales por parte de las sociedades modernas, pero el enfoque de Platón se concentra en la relación ética y política del ciudadano con sus conciudadanos y consigo mismo. La concepción platónica del crecimiento económico cuando está nutrido por la inflación de los apetitos innecesarios no deja otra alternativa que la de decrecer para que sea posible una ciudad genuinamente política, definida tanto en la *República* como en las *Leyes* como una ciudad unida. Pero ¿son todas las formas de decrecimiento de igual valor para cumplir con ese propósito?

IV. Las dos concepciones platónicas del decrecimiento

El mayor aporte conceptual de Platón para pensar el decrecimiento consiste en la diferencia que establece entre dos de sus formas. Están por un lado colectividades que viven de manera pacífica con pocos recursos, gracias a su primitivismo técnico y moral más o menos marcado, pero sin que ese contexto de vida sea sinónimo de felicidad colectiva; y están, por el otro lado, sociedades desarrolladas en donde el decrecimiento resulta tanto de la preocupación de los gobernantes para la unidad de la *polis*, como de la capacidad individual de sus miembros de limitarse, sea por convicción, por reflexión o por miedo al castigo.

Las sociedades primitivas: la limitación ambigua de las necesidades

Platón presenta por lo menos dos relatos de colectividades más o menos primitivas en las cuales el decrecimiento económico toma la forma de un desarrollo limitado sin ningún tipo de deseos superfluos: la sociedad primitiva del libro III de las *Leyes* y la primera ciudad del libro II de la *República*. Esos dos relatos se caracterizan por la ambivalencia del decrecimiento o desarrollo limitado que manifiestan: revela ser al mismo tiempo bueno por la paz social que asegura, e incompleto e inestable en el sentido que no es suficiente como tal ni para garantizar que la sociedad tenga una verdadera unidad política, ni para asegurar que no desemboque en un crecimiento sin límite en el futuro, cuando las condiciones estén reunidas.

En las *Leyes* (III, 677e-679d) el Ateniense relata el pasado de las sociedades humanas, cuando iban reconstruyéndose poco a poco después de diluvios que destruyeron la casi totalidad de la humanidad y de lo adquirido en términos de técnicas y bienes materiales (677c). Solo sobrevivieron algunos individuos –gente sencilla de la montaña como pastores (677b) – y algunos animales de rebaño (678a). El Ateniense da énfasis a la correlación que hay entre la condición material primitiva de ese grupo humano, sobre todo la falta de metal, y su vida pacífica. La primera razón de esa correlación es que la falta de recursos naturales, en particular madera y metal (678c-d), hace que no pueden tener muchas comunicaciones entre sí, ni posibilidad de

entrar en guerra (678e). Así que cuando se ven, se dan la bienvenida (678c, 678e) no porque se aman sino, todo lo contrario, porque estos encuentros son ocasionales y divertidos. El segundo motivo para explicar la paz de esa sociedad es que hay suficiente cantidad de comida para todos (678e). A diferencia de la primera ciudad de la *República*, que es vegetariana, los hombres primitivos de las *Leyes* tienen unos animales que les proporcionan carne y leche (679a); y como saben cazar, nunca carecen de nada. Tienen todos los utensilios elementales necesarios, y dominan el arte de tejer, que no necesita de metal (679a). El Ateniense concluye la presentación de esa humanidad primitiva haciendo su retrato moral:

No eran muy pobres y, al estar coaccionados por la pobreza, no surgían discordias entre ellos. Nunca llegarían a ser ricos los que carecieran de oro y plata, situación que entonces se daba entre aquéllos. En la comunidad en la que no habitan la riqueza ni la pobreza, pueden darse caracteres nobilísimos, pues no nacen en ella la insolencia ni la injusticia, así como los celos y las envidias (οὔτε γὰρ ὕβρις οὔτ' ἀδικία, ζῆλοὶ τε αὖ καὶ φθόνοι οὐκ ἐγγίγνονται). Por eso y por la ya mencionada simpleza, eran buenos (ἀγαθοὶ). Por ser simples, creían que era la pura verdad lo que escuchaban que era bello o feo, y obedecían. Nadie poseía conocimiento para sospechar la mentira, como ahora, sino que creían que era verdad lo que se decía

de los dioses y de los hombres y llevaban una vida de acuerdo con esas máximas. (679b-679c)

En esa comunidad la limitación de recursos materiales implica la eliminación de los dos extremos –riqueza y pobreza– que en la mayoría de las ciudades empíricas obstaculizan la realización de la ciudad justa según Platón¹³. Esto explica que estos hombres actúen sin insolencia, sin injusticia, sin envidias y sin celos, y que puedan ser llamados “buenos” (ἀγαθοί) (679c). Sin embargo, lo bueno de la coexistencia pacífica entre esos hombres, basada en el bajo nivel técnico y económico en el que viven, debe ser relativizado: no son buenos por ser positivamente virtuosos, sino porque, por falta de recursos, no pueden ser viciosos. El decrecimiento de esa comunidad, en el sentido de limitación de las actividades económicas y de los apetitos de sus miembros, está impuesto por las condiciones exteriores en las cuales viven, no por un esfuerzo moral o político implicando que serían capaces de dominarse a sí mismos y de unirse de algún modo. El peligro de esa forma de decrecimiento, lo destaca el Ateniense cuando alude a la sencillez intelectual y a la credulidad de esos primitivos con respecto al contenido de los valores supremos (679c): por ejemplo, si alguien les presentase una alabanza a la riqueza, probablemente harían lo posible para volverse ricos. Entonces ese decrecimiento no descansa sobre bases fiables, por falta de organización política y de educación cívica y moral de

¹³ Véase por ejemplo *Rep.* IV, 422e5–423a5, y *Leyes* V, 744d3-5.

los ciudadanos. En otras palabras, el decrecimiento técnico y económico es la condición necesaria, pero no suficiente del decrecimiento más fiable y seguro proporcionado por la verdadera unidad política, acompañada por los hábitos éticos correspondientes.

El libro II de la *República* llega a una conclusión muy parecida. La primera ciudad o “ciudad de los cerdos” se caracteriza primero que todo por su débil nivel técnico y económico. Nace y crece esa ciudad por la combinación de la multiplicidad natural de las necesidades humanas, y de la distribución de las tareas de acuerdo con el principio de la función propia. Sin embargo, no sale de los límites de lo necesario, a pesar de la ya mencionada incertidumbre acerca de la frontera entre lo superfluo y lo necesario, ejemplificada con los zapatos (372a-d). Los habitantes de esta sociedad producen alimentos básicos (grano, vino), vestimenta, calzado y casas (372a). El uso de esos nombres genéricos en el texto significa que todos esos objetos están exclusivamente dedicados a llevar a cabo una función de mero recurso vital. El uso de la ropa no cambia con la moda sino con el ritmo de las temporadas: trabajan casi desnudos y descalzos en verano, arropados y calzados “suficientemente” (*ἱκανῶς*, 372b) en invierno, es decir en adecuación con la necesidad vital. Se alimentan a partir de lo que producen, preparando vino y varias formas de pan, y las únicas comodidades que tienen son colchones vegetales (372b). Viven una vida pacífica y placentera:

festejarán ellos y sus hijos bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses. Estarán a gusto en compañía (ἡδέως συνόντες ἀλλήλοις) y no tendrán hijos por encima de sus recursos (ὑπὲρ τὴν οὐσίαν), para precaverse de la pobreza o de la guerra (372b-c).

La limitación de los recursos implica una regulación demográfica, por medio de la cual se limita el crecimiento causado por la multiplicidad de las necesidades humanas y el principio de la función propia. La referencia a la guerra puede ser entendida por lo menos de dos maneras: al tener pocos recursos, estos hombres no representan una presa interesante para un enemigo exterior; otra interpretación, más en resonancia con las palabras del Ateniense en las *Leyes* (III, 679b) y con la explicación del origen de la guerra en la ciudad afiebrada presente en ese mismo libro II, es que no tienen que fomentar la guerra para remediar su pobreza porque sus necesidades son pocas. En ambos casos, evitan dos males importantes para la vida social. Cuando Glaucón sugiere que dicha dieta es demasiado ascética, Sócrates acepta completarla de la siguiente manera:

cocinarán con sal, oliva y queso, y hervirán con cebolla y legumbres como las que se hierven en el campo. Y a manera de postre les serviremos higos, garbanzos y habas, así como bayas de mirto y bellotas que tostarán al fuego, bebiendo con medida (μετρίως). De este modo, pasarán la vida en paz y con salud, y será natural que

lleguen a la vejez y transmitan a su descendencia una manera de vivir semejante. (372c-d)

Estos complementos a la dieta son muy limitados también: esa dieta siendo vegetariana, necesita pocas técnicas, y su conformidad con la dieta que se practica en el campo garantiza que esté libre de los excesos urbanos¹⁴. Por consiguiente, esa economía podría representar una versión correcta o aceptable del decrecimiento, en el sentido de limitación del crecimiento económico y técnico.

Sin embargo, esta sociedad se caracteriza también por su ambiguo carácter moral, perceptible en el tono irónico o satírico con lo cual Sócrates la retrata (DILLON, 1992, 28; 31-33). Sócrates, por un lado, parece simpatizar y alabar el modo de vida de esa ciudad cuando hace referencia a la “medida”, a la paz, a la salud y a la alegre atmósfera de convivencia y cuando considera poco después que “le parece que la verdadera ciudad, la ciudad sana, por así decirlo” es precisamente ésta (372e). No obstante, por otro lado, estas características *de prima facie* positivas pueden ser legibles como careciendo del verdadero contenido positivo de la vida política y moral platónica, es decir, de la noción de comunidad basada en una *philia* afectiva y moral, la

¹⁴ Véase también *Leyes* III, 678b sobre la ambivalencia de la vida urbana: “¿Pensamos, querido amigo, que los hombres de entonces, al desconocer las muchas cosas bellas que albergan las urbes (τῶν κατὰ τὰ ἄστυ) y las muchas cosas contrarias llegaron a ser perfectos respecto de la virtud o del vicio?”. El ya mencionado pasaje siguiente (679b-c) mostrará que los “hombres de entonces” no son realmente virtuosos, sólo están libres de vicios.

cual une sus miembros más allá de una mera coexistencia pacífica o “placentera” (ἡδέως συνόντες ἀλλήλοις). Tanto en ese texto como en el de las *Leyes*, Platón no habla ni de felicidad ni de virtud ni de comunidad. El decrecimiento de la ciudad de los cerdos no es el positivamente ético y político que resulta de la comprensión del bien, de la justicia y de la unidad cívica, sino uno que resulta de la necesidad, esto es, de la limitación de los recursos. Si tuvieran más recursos, es probable que estos hombres no vivieran de ese modo, sino con profusión. Por ende, esa limitación meramente técnica y económica carece de estabilidad. Como reconoce Sócrates frente a un Glaucón pidiendo que esos hombres vivan una vida conforme con las comodidades acostumbradas (372d), en tal contexto y en ausencia de dominio político y ético sobre la economía y los deseos humanos “no hay forma de frenar o impedir” (οὐδὲν ἀποκωλύει, 372e) la tendencia de los apetitos humanos en crecer y buscar lo innecesario. De nuevo, el verdadero, es decir, estable, decrecimiento es de naturaleza ética y política.

¿Cómo entonces crear en las crecientes ciudades empíricas un decrecimiento que sea análogo con el de la primera ciudad en la *Republica* o con la igualdad y paz de la ciudad primitiva de las *Leyes* pero que sea estable? En otras palabras, ¿cómo politizar el decrecimiento o el crecimiento limitado de esas ciudades primitivas para que sea viable? ¿Y cómo determinar el límite idóneo del crecimiento?

Los límites políticos y económicos del crecimiento en la República y las Leyes

Los análisis anteriores muestran que, frente a la imposible autolimitación de las sociedades humanas, es el objetivo político número uno de la filosofía política de Platón el decrecimiento o limitación del crecimiento económico con el fin de vivir en una ciudad desarrollada sin sufrir sus consecuencias negativas, tanto individuales como colectivas internas y externas. Pero ¿cuál debe ser el límite? ¿Y cuáles son los medios o recursos para imponerlo o establecerlo? La *República* y las *Leyes* coinciden en ambos aspectos: en esos dos diálogos, el criterio fundamental del límite de la ciudad lo es su unidad, y los medios para alcanzarla son principalmente la organización política de la economía con miras a esa unidad, y la educación cívica y moral de los ciudadanos para que esas medidas económicas sean efectivas. En ambos diálogos, la unidad política se entiende no como la mera coexistencia pacífica de los individuos, o sea, como una unidad política “negativa”, como pasaba en las sociedades primitivas analizadas en los párrafos anteriores, sino como una comunidad afectiva y moral, es decir, una unidad “positivamente” política. En ambos textos también se defiende que limitar el crecimiento no significa buscar la pobreza: tanto la riqueza como la pobreza deben ser eliminadas (*Rep.* IV, 421e-422a; *Leyes* V, 744d-e), la pobreza siendo también un obstáculo para la unidad cívica. La diferencia mayor entre los dos diálogos consiste

en que las *Leyes* presentan medidas económicas mucho más detalladas que la *República*.

En el libro IV de la *República*, Sócrates diagnostica que todas las ciudades empíricas carecen de unidad por ser divididas entre ricos y pobres, que viven en una situación de guerra mutua (πολεμία ἀλλήλαις, 422e). En lugar de la palabra más común “división social” (διάστασις ο στάσις, *Leyes* 744d) para referirse a ese tipo de situación, la palabra “guerra” implica que Platón considera a los miembros de un mismo cuerpo cívico como si fuesen ciudadanos de ciudades distintas y enemigas por la diferencia económica que los separa. Estos dos grupos constituyen las mal llamadas “ciudades” –mal llamadas porque carecen de unidad– y se dividen en turno en un gran número de “ciudades”, es decir, entre grupos más o menos ricos, más o menos pobres (IV, 422e-423a). Además de impedir el genuino vínculo político, esa división económica debilita también la ciudad y la transforma en una presa fácil de capturar para enemigos exteriores (IV, 422d). Por lo tanto, Sócrates prescribe que las riquezas estén redistribuidas entre los miembros de la ciudad (423a), medida con la cual introduce el criterio político fundamental de la unidad:

- Nuestros gobernantes cuentan ya con el más acertado límite que deben fijar al tamaño de la ciudad y del territorio al cual, de acuerdo con ese tamaño han de delimitar, renunciando a cualquier otro.

- ¿Cuál es ese límite?

- El siguiente, pienso que la ciudad esté en condiciones de crecer en tanto conserve su unidad (*εἶναι μία*), pero que no crezca más de allí.

- Está muy bien.

- Por tanto, corresponde que los guardianes atiendan esta otra prescripción: vigilar por todos los medios que la ciudad no sea pequeña ni grande en apariencia (*δοκοῦσα*), sino que sea una y suficiente (*ικανή και μία*) (*Rep.* IV, 423b-c).

Este diálogo entre Sócrates y Adimante opone dos tipos de criterios para medir la excelencia de una ciudad. La ciudad es grande o pequeña “en apariencia” cuando su importancia se mide por criterios cuantitativos como los enumerados por el Ateniense en las *Leyes* con una muy obvia referencia crítica a la ciudad de Atenas en la época de Pericles (*Leyes* V, 742d): el poder de la ciudad, su nivel de riqueza, la extensión de su territorio e imperio. Para Sócrates, esos criterios son políticamente irrelevantes o por lo menos secundarios en comparación con los criterios cualitativos y políticos que son la unidad y la suficiencia de la *polis*. La “suficiencia”, esto es, la satisfacción de las necesidades humanas, concuerda con la “unidad” en el sentido de que cada una condiciona la otra: sin unidad, es decir, sin esa verdadera comunidad que consiste en una relación de *philia* basada en una compartida valorización de la unidad cívica, no hay suficiencia posible, y sin suficiencia material, no hay

unidad. La suficiencia en cuestión significa que todos tienen lo que necesitan sin que sea necesario fomentar la guerra exterior, y sin que la ciudad sea dividida entre grupos de distintos niveles económicos, lo que supone que todos sus miembros sean “bien educados como hombres moderados (εὖ παιδευόμενοι μέτριοι ἄνδρες)” (423e). Pero además de la bien conocida comunidad y escasez de pertenencias materiales en el grupo de los guardianes y de la ya mencionada redistribución de las riquezas, la *República* propone muy pocas medidas económicas para propiciar la unidad de la ciudad. Por ejemplo, propone que los préstamos se contraten sin interés y sin que el acreedor tenga el derecho de demandar si el deudor no puede reembolsar (VIII, 555a-b).

No debe extrañar que medidas idénticas sean tomadas en la ciudad de las *Leyes* con respecto al préstamo (V, 742c; XI, 915d-e). En efecto, ese diálogo es congruente con el propósito político general de la *República* y su criterio de la unidad cívica como bien político mayor: las mejores leyes, explica el Ateniense, son las que propician la unidad de la ciudad (V, 739d), es decir, el nivel más alto de comunidad entre sus miembros, lo cual se alcanza cuando logran sentir y actuar en común (739c-d) y cuando comparten los mismos valores (739d). No es posible adentrarnos en este trabajo en todos los detalles de las instituciones económicas de la ciudad de las *Leyes*, pero es suficiente decir que todas están designadas con miras a esa unidad política, condición de posibilidad fundamental de la felicidad de la ciudad (742d) y de los ciudadanos (743c). La noción de límite subyacente

a todas estas instituciones y medidas aparece especialmente en tres ocasiones a propósito de la institución central del lote (ὁ κλήρος), el lote siendo la unidad económica fundamental por medio de la cual se deben suplir las necesidades de una familia compuesta de miembros “templados” (σώφρονες, V, 737d) (PRADEAU 2001; HELMER 2010, 221-235).

En primer lugar, el número de 5,040 lotes (V, 738a; 745c-d) debe permanecer igual para siempre (740d), para que el tamaño de la ciudad y la unidad de su territorio no cambien. En segundo lugar, el Ateniese propone toda una serie de medidas a propósito de la herencia y de los cambios demográficos para que, de nuevo, el número de lote no se vea afectado (74b-741b). En tercer lugar, el Ateniese define los límites de la riqueza y de la pobreza tomando el lote como unidad: la riqueza máxima no debe sobrepasar el cuádruple del valor del lote y la pobreza tiene como límite el valor del lote como tal (744d-e). Tanto en las *Leyes* como en la *República*, no hay ninguna determinación cuantitativa de ese valor, sino que corresponde a las necesidades de ciudadanos “templados” o “moderados”. En otras palabras, la moderación es el criterio fundamental que posibilita la unidad y el límite de esa ciudad, lo cual se vuelve eficiente por medio de las instituciones económicas en general y del lote en particular. La institución de una moneda de uso exclusivamente local (V, 742a-b) o las limitaciones del comercio (y en particular el comercio al por menor) para que se quede un recurso necesario y útil sin volverse un método engañoso para buscar beneficios (XI, 915d-922a)

son otros ejemplos de medidas económicas que a la vez suponen y, como se espera, fortalecen la moderación de los ciudadanos. Tanto en la *República* como en las *Leyes*, el límite del crecimiento depende entonces de la educación del género humano, del que se espera la posibilidad de frenar o moderar su natural tendencia “pleonética”.

Conclusión: ¿riqueza y moderación?

La filosofía de Platón no ofrece soluciones directamente aplicables a los problemas contemporáneos del desarrollo y del crecimiento suscitado, en particular, por sus rezagos ecológicos. También son muy discutibles tanto la tesis según la cual la economía tiende espontáneamente a la ilimitación o al crecimiento sin límites, como aquella que afirma que el hombre “necesita de muchas cosas”. Parece que Platón está haciendo lo que Rousseau le reprocharía a Hobbes: está naturalizando las conductas sociales que observa en su tiempo, dibujando así un retrato erróneo de la naturaleza humana. Al contrario un antropólogo como M. Sahlins podría argumentar que existen sociedades cuya abundancia se basa en la limitación de su sistema económico y de los apetitos de sus miembros, que siempre tienen más que lo que necesitan (SAHLINS 1974). Por ende, es legítimo suponer que Platón hubiera probablemente dado un retrato distinto del ser humano si hubiera vivido en tales sociedades.

Sin embargo, parece que las sociedades modernas y contemporáneas de Occidente hayan seguido las tendencias

de la Atenas clásica, dándole al retrato platónico del ser humano y de sus conductas económicas una incomparable relevancia. Tres aspectos de esa concepción del decrecimiento merecen un comentario conclusivo.

En primer lugar, Platón llama la atención sobre el hecho de que el crecimiento, originado en la economía, es de entrada un tema ético y político. Los aspectos ecológicos modernos y contemporáneos no inauguran la cuestión del decrecimiento, sino que la hacen todavía más aguda y, sobre todo no deben ocultar que el análisis del decrecimiento no puede ser relevante si no se toma en consideración las dimensiones éticas y políticas del fenómeno. Del mismo modo que “la paz de los cementerios” no es la verdadera paz, la cual exige esfuerzos morales y acuerdos políticos oficiales, del mismo modo el verdadero decrecimiento no puede limitarse a disposiciones técnicas para evitar que ocurran catástrofes: debe llamar a y descansar sobre la dimensión política del animal humano.

En segundo lugar, preguntarse sobre el decrecimiento no implica regresar a un estado de subdesarrollo o primitivismo material y, sobre todo moral, en el cual, según Platón, las aptitudes humanas que fundamentan una verdadera vida ética y política no pueden ejercerse. El decrecimiento o limitación del crecimiento es compatible con una sociedad materialmente desarrollada porque Platón constata que, de hecho, es imposible para la mayoría de los seres humanos vivir en la ciudad de los cerdos. Decrecer

significa entonces que la razón concluye que es necesario temporizar la “fiebre” colectiva, para retomar la metáfora del libro II de la *República*. Pero a diferencia del desarrollo sostenible, lo hace no en nombre de la preservación de la naturaleza, sino de la preocupación fundamental de la política: la unidad cívica.

En tercer y último lugar, y por ende, el decrecimiento es imposible sin una educación orientada por la moderación, porque es una virtud en tensión con la valorización de la riqueza que resulta de la tendencia espontánea del género humano de necesitar de muchas cosas y afiebrarse por lo superfluo. Tanto en la *República*, con el retrato del hombre oligárquico por medio del cual se evidencia que no se puede valorizar (τιμᾶν, VIII, 555c) a la vez la moderación y la riqueza, como en las *Leyes*, en donde el Ateniese hace la constatación de que es imposible ser a la vez bueno y muy rico (πλούσιον εἶναι διαφερόντως, 743a; διαφέρων πλούτῳ, 743c), Platón hace hincapié en una dificultad moral y política cuya centralidad ha ido aumentando hasta hoy. En este sentido, la moderación es una “proto-virtud”, de la cual dependen las demás (LANE, 2013, 114). Que una educación a favor de la moderación sea eficiente es cuestionable, dado el retrato platónico bastante pesimista del ser humano y su constatación de que la ciudad verdaderamente justa no deja de ser un paradigma en palabras. Pero no hay ninguna obligación de ser platónicos en todos los aspectos.

Referencias bibliográficas

Sobre temas relacionados con el decrecimiento antiguo

- CHRISTENSEN, P. (2003). "Economic Rationalism in Fourth-Century BCE Athens". *Greece & Rome*, 50 (1), 31-56.
- DILLON, J. "Plato and the Golden Age", *Hermathena*, Winter 1992 (153), 21-36.
- HELMER, E. (2010). *La Part du bronze. Platon et l'économie*. Paris, Vrin.
- KRIEGER BALOT, R. (2001). *Greed and Injustice in Classical Athens*. Princeton, Princeton University Press.
- LANE, M. (2013). *Eco-Republic. What the Ancients Can Teach Us about Ethics, Virtue, and Sustainable Living*. Princeton, Princeton University Press.
- PONCHON, P. (2013). "L'anthropologie politique de la *pleonexia*: sur une lecture possible de Thucydide par Platon". En *Avoir plus: une figure de l'excès?*, ALEXANDRE, S., ROGAN, E. (ed.). Recuperado de: <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article27>
- LORENZ, H. (2006). *The Brute Within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford, Oxford University Press.

- PRADEAU, J-F. (2008). *La Communauté des affections. Études sur la pensée éthique et politique de Platon*. Paris, Vrin.
- OBER, J. (2010). “Wealthy Hellas”. *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*. Version 1.1. Recuperado de: <http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/ober/051001.pdf>
- REGER, G. (2007). “The Economy”. En A. Erskine, *A Companion to the Hellenistic World*. Malden (UK), Blackwell Publishing, 338-353.
- RODRÍGUEZ NEILA, J.F. (1996). *Ecología en la Antigüedad Clásica*. Madrid, Arco Libros.

Sobre aspectos modernos del decrecimiento

- BERNARD, M., CHEYNET, V., & CLÉMENTIN, B. (2003). *Objectif décroissance. Vers une société harmonieuse*. Lyon, Parangon, 2009.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. (1971) *The Entropy Law and the Economic Process*. Cambridge, Harvard University Press.
- MEADOWS, D.H, MEADOWS D.L., & RANDERS J. & BEHRENS W.W. III (1972) *Los Límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

MEADOWS, D.H, MEADOWS D.L., & RANDERS J. (2005) *Limits to Growth. The 30-Year Update*. London, Earthscan, 2006.

SAHLINS, M. (1974) *Economía de la edad de piedra*. Madrid, Akal, 1983.

Los autores

Etienne Helmer, PhD.

Es Catedrático Asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico. Tiene un Doctorado en filosofía de la Universidad Paris I Panthéon Sorbonne. Sus investigaciones principales se concentran en el pensamiento económico, social y político del mundo antiguo griego. Ha publicado, entre otros libros, *La Part du bronze. Platon et l'économie* (Paris, Vrin, 2010), y *Le Dernier des hommes. Figures du mendiant en Grèce ancienne* (Paris, Le Félin, 2015).

David Torrijos-Castrillejo.

Es sacerdote de la Archidiócesis de Madrid y profesor asociado a la Facultad de Filosofía en la Universidad San Dámaso de la misma localidad. Es licenciado en Teología Dogmática y doctor en Filosofía, habiendo desarrollado sus estudios en Madrid, Roma y Múnich. Sus áreas de investigación se concentran en la Metafísica y la Historia de la Filosofía Antigua y Medieval. Ha publicado recientemente los libros *San Alberto Magno. Introducción a la Metafísica* (2013) así como *Anaxágoras y su recepción en Aristóteles* (2014).

Pia Campeggiani.

Estudió filosofía en la Universidad de Bolonia, Italia, sus investigaciones se centran en la ética antigua. Desde que completó su doctorado en la Universidad de Pisa, ha trabajado en la Universidad de Bolonia como profesor adjunto en la filosofía moral y como asistente de investigación. Ahora adelanta su posdoctorado en el Instituto de Estudios Avanzados en Humanidades de la Universidad de Edimburgo (Reino Unido). Es autora de un libro sobre la emoción de la ira en la antigua Grecia (*Le ragioni della'ira. Potere e riconoscimento nell'antica Grecia*), que fue publicado en 2013.

Eduardo Geovo Almanza.

Terminó estudios de Maestría en Filosofía Teórica y Práctica, en la Universidad Nacional de Educación a Distancia – UNED (España). Estudió filosofía en la Universidad Nacional de Colombia. Profesor catedrático de la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre. Miembro del Grupo de Investigación: Filosofía, Sociedad y Educación. Ha publicado diversos ensayos en revistas de filosofía sobre temas relacionados con el pensamiento griego, específicamente Sócrates, Platón y la filosofía helenística.

Oscar Mauricio Donato R.

Doctor (c) en Filosofía Política y Sociales por la Universidad de Buenos Aires, con un proyecto sobre la interpretación straussiana de la filosofía política de Platón. Mg en C. Políticas y Sociología. FLACSO, Argentina. Estudió Filosofía en la Universidad Libre donde actualmente se desempeña como profesor de Filosofía antigua y teoría política. Allí es director del Centro de Investigaciones. Pertenece a la International Plato Society. Publicó distintos textos sobre Filosofía política antigua y teoría política entre ellos *Leo Strauss de Nietzsche a Platón*. Clacso 2014, sobre la crítica aristofánica a Sócrates en Dialogos interepocales Rhesis, Buenos Aires Argentina, 2013, y *Entre antiguos y modernos*, Universidad Libre, 2010.

