

# **SOBRE PLATÓ**

**Conferències de les III Jornades de Filosofia**

**F. Rodríguez Adrados**

**C. García Gual**

**Gustavo Bueno**

# **TAULA**

**quaderns de pensament**

---

**3**

---

"TAULA"

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE PALMA DE MALLORCA  
ABRIL 1985

CONSEJO DE REDACCION

Gabriel Amengual, Mateu Cabot, Agustín Puigserver, Pere Gómez, Susana Sigiran, Juan Lluís Llinàs, Pere Isern, Lluís Segura, Marisa Bals.

CONSEJO DE ADMINISTRACION DE "TAULA"

Bartolomeu Prohens Perelló  
Antoni Martín Roig  
Francesc Coll Rotger

SECRETARIO DE REDACCION

Gabriel Amengual

RODRIGUEZ ADRADOS, F.

GARCIA GUAL, C.

BUENO, Gustavo

CABOT, Mateu

BELTRAN, Miquel

BERGA, Andreu

FATIMA, M.A.

MAS BUSQUETS, Colau

PIQUER, J. Miquel

RIUTORT, Bernardo

SEGURA, Lluís

Edición producida por Prensa Universitaria

Información y solicitud ejemplares a:

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras.  
Universidad de Palma de Mallorca.  
Ctra. Valldemosa Km. 7  
Apart. 598

Reservados todos los derechos. Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, almacenada en un sistema de informática o transmitida de cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopias, grabación u otros métodos sin previo y expreso permiso del propietario del copyright.

Printed in Spain. Impreso en España.

ISBN: 84-600-2671-X

Dep. Legal: PM 373-1982

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5101520975





**INDEX**

**PRESENTACIÓ**

3

**TEMA**

**SOBRE PLATÓ**

*Conferències de les III Jornades de filosofia*

5

*Platón y la reforma del hombre*

F. Rodríguez Adrados

7

*Platón, nostalgia, historia, utopia*

C. García Gual

27

*Lenguaje y pensamiento en Platón*

Gustavo Bueno

39

*Breve Bibliografía práctica*

*sobre Platón*

Mateu Cabot

61

**ESTUDIS**

*Spinoza o la anomalia*

Miguel Beltrán

67

*Sobre el materialismo de Darwin*

*en "El origen de las especies"*

*el problema de la especie*

Andreu Berga

71

*El sabio, como proyecto de vida,  
según Seneca*

M.A. Fátima Martín Sánchez

75

*Preliminars*

*de la Dureé bergsoniana*

Colau Mas Busquets

85

*Una hipótesis sobre el papel del mito  
como fundamento de la cultura*

Juan Miquel Piquer Montoro

91

*Análisis epistemológico*

*de un concepto historiográfico*

Bernardo Riutort

97

*Un punto de partida epistemológico:  
el instrumentalismo biológico*

Luis Segura

105

# PRESENTACIÓ

TAULA vol ser una revista de filosofia amb tota l'amplària que pot tenir el terme, i que es reflexa en el subtítol "Quaderns de pensament". Vol ser una eina de diàleg entre tots aquells estudiosos de la filosofia en tots els seus diversos i variats àmbits. punts de vista i corrents; vol ser lloc de trobada i conversa entre tots aquells interessats en darrer terme en superar les opinions que s'imposen per la força dels usos socials sense deixar-se discernir pel sedàs de la crítica, perquè entenem que el pensament i la cultura tenen que veure amb la lucidesa i la llibertat, amb la pròpia configuració com persones i com a poble.

Aquesta revista sorgí per voluntat dels estudiants d'aquest Departament de Filosofia. Per la mateixa empena es manté. En el riu continu i divers de les generacions estudiantils té la revista la seva continuïtat i mutabilitat. Després d'uns anys d'aparició a ritme pràcticament anual —número 1 pel maig de 1982, el 2 per l'abril del 1983, i el 4 pel desembre de 1984—, volem donar-li un ritme més ferm, donant terminis al lector i al possible autor que la pugin esperar a la cita. Fixam la periodicitat com semestral, posant com a dates d'aparició els mesos de març i desembre. El fet d'establir una periodicitat ens permet d'oferir la possibilitat de subscripcions.

Per tal de respondre als diversos interessos, la revista tindrà diverses seccions. Una, titulada TEMA, arreglegarà alguns articles entorn d'una qüestió, donant així un caire monogràfic a aquesta part. S'hi afegirà un botlletí bibliogràfic, no amb pretensions de ser complet o de presentar les darreres troballes de la investigació, sinó amb la sola i gran pretensió de ser útil i orientador per aquell que es vulgui posar al corrent, presentant-li els textos i les obres a l'abast que ofereixin els termes de l'estat de la qüestió. Una altra secció, titulada ESTUDIS, permetrà la publicació d'articles de tema lliure, donant així, lloc a l'espontaneïtat i la possibilitat de participar-hi a un major nombre d'autors. S'ha

pensat també la possibilitat d'obrir un espai per al debat, notes, notícies, cròniques de la vida filosòfica del país, etc. Encara no s'ha començat. Potser també aquí la necessitat crearà l'òrgan, és a dir la secció.

Passant ja a la presentació d'aquest número, d'entrada s'ha de dir que té ja una petita història. En primer lloc, i reunides com a TEMA, el formen les conferències de les "Terceres Jornades de Filosofia" que aquest Departament organitzà pel maig de 1982, i que tractaren sobre la figura de Plató. A la publicació d'aquestes conferències havia d'estar dedicat tot el número 3. Els atzars que retardaren la publicació han fet també inviable la publicació del número monogràfic sobre Plató, pel que s'havia reservat el número 3. Així és que —després d'haver publicat el número 4 pel desembre de 1984— publicam ara el número 3. El pròxim, que pensam que surti pel desembre de 1985, serà el número 5. Vulgueu tenir la cortesia d'annotar aquesta irregularitat d'ordre numèric, que farà que al número 3 li segueixi el 5. Fins i tot en aquest cas la matemàtica ens pot justificar la disculpa —tot i que això ens serveixi per presentar-la— per allò de que "l'ordre dels factors no altera el producte". Per la resta procurarem no crear ordres nous pel nostre compte, en tot cas ho farem constar.

Agraïm als autors l'amabilitat de deixar-nos publicar els seus articles. Especialment el nostre agraïment es dirigeix als Professors F. Rodríguez Adrados, C. García Gual i Gustavo Bueno, els tres conferenciants de les Jornades de Filosofia, perquè a més han donat prova d'una llarga paciència.



# ***SOBRE PLATÒ***



## PLATON Y LA REFORMA DEL HOMBRE F. RODRIGUEZ ADRADOS

Hay muchos Platones en Platón: los intérpretes han sacado a luz unos u otros según las cambiantes corrientes y modas de la historia, sus discípulos próximos y lejanos han procedido igual. Hoy voy a ocuparme solamente de uno de ellos; de aquel que quiso continuar el programa socrático de llevar a cabo una reforma radical del hombre que acabara con sus insularidades y egoísmos, que aunara conocimiento y moralidad, que sanara su alma imbuyéndola del ideal de la justicia. Pero que quiso continuarlo no sólo al nivel del hombre individual, sino también al nivel de la sociedad y del Estado.

Notable destino el de este reformista del hombre y de la sociedad que es Platón. Si Sócrates selló con su sacrificio, con su martirio, esa vocación suya de reformar al hombre, Platón opuso a toda la práctica política contemporánea una doctrina de la sociedad y a la política, ideales, dentro de los cuales había de florecer el hombre nuevo. Pero no se autoinmoló como Sócrates: cuando se estrelló con los problemas prácticos de la reforma política, que intentó implantar en Siracusa, se retiró a la torre de marfil de la Academia y proclamó el nuevo ideal de la vida teórica o contemplativa, la vida de la Ciencia o la de la Religión, según sus diversos intérpretes y sus diversos continuadores. Así surgieron nuevos Platones.

Sólo poco a poco ha llegado a comprenderse que la raíz de la vocación y de la obra de Platón está no sólo en Sócrates, con su racionalismo y su moralismo a ultranza, su "cuidado del alma" y su desprecio del poder y del placer, sino también en una vocación política profunda. Una vocación heredada de sus antepasados aristocráticos y transformada, convertida en un idealismo y reformismo radicales, casi revolucionarios, después de las profundas decepciones que el filósofo sufrió en la Atenas de fines del siglo V. Pero de esto hablaremos luego.

Es notable esta lentitud de comprensión de lo que es centro de la actividad intelectual y la voluntad de acción de nuestro filósofo. Notable porque es él mismo quien en la *Carta VII* —cuya autenticidad nunca debería haberse puesto en duda y menos ahora después del libro de von Fritz<sup>1</sup>— nos habla de su vocación, de sus frustraciones, de su decisión de crear una nueva política al servicio del hombre, con todas sus piezas. Con las limitaciones que en ciertos aspectos puedan tener sus enfoques de la Filosofía griega, es a Wilamowitz, el príncipe de los helenistas alemanes de fines del siglo pasado y del primer tercio de éste, a quien más que a nadie hay que atribuir el honor de este hallazgo<sup>2</sup>.

No era fácil este hallazgo. Sobre el modelo de aristotelismo y de las filosofías helenísticas, la filosofía platónica fue desde pronto considerada como un sistema total del conocimiento que ponía igual énfasis en toda clase de saberes. Esta era ya la postura de Dionisio II de Siracusa, de quien hemos de hablar aquí, cuando escribió un tratado de filosofía platónica, provocando la ironía del maestro<sup>3</sup>. Y la de los filósofos de la Academia que le continuaron. Ahora bien, sin llegar a ser un *corpus* sistemático de filosofía como todavía en tiempos modernos han creído autores como Zeller, Windelband y Ritter<sup>4</sup>, es claro que las obras de Platón tocan temas numerosos conexados entre sí: unos u otros han sido puestos en primer plano según los tiempos y las circunstancias.

En manos de los neoplatónicos antiguos y de sus continuadores cristianos, el platonismo pudo ofrecer una comprensión religiosa del Universo en el que el hombre, a través de las criaturas, ascendía escalón a escalón en el camino del conocimiento y de la aspiración a la unión con Dios: de Plotino a San Juan de la Cruz y Fray Luis transcurre esa idea. Más o menos próximo está el platonismo estetizante y mucho menos místico de la Academia florentina y de poetas como Shelley. Pero luego hay una terrible ruptura, cuando, sobre el modelo de los sistemas del idealismo alemán, a partir de Kant y aun desde antes, se pasó a ver en la teoría del Conocimiento y en la Ontología platónicas el verdadero arranque de lo que ahora se veía como un sistema global de filosofía.

Sin entrar en más detalles, se verá, tras estos antecedentes, que fue un acto no exento de valor el colocar al Platón político en el centro de la escena. El punto de partida está, como he dicho, en la *Carta VII*, complementada con la VIII. Muy brevemente, la historia es la siguiente.

Platón procede de una familia de la aristocracia ateniense, está por su madre emparentado con Solón, el antiguo legislador y poeta, que encarnaba un ideal del hombre total que aúna el conocimiento y la acción: ideal que nunca abandonó a nuestro filósofo. Nacido el 427, era joven al terminar con la derrota de Atenas el 404 la guerra del Peloponeso. El enfrentamiento de Atenas con el bloque peloponesio se había doblado con una verdadera guerra civil en que los oligarcas y los demócratas radicales se habían hecho alternativamente culpables de graves excesos. Las opiniones de Platón estaban al lado de

(1) Kurt von Fritz, *Platon in Sizilien*, Berlín, Walter de Gruyter, 1968

(2) *Platón*, Berlín, 1919 (5ª ed. 1959). Sobre las cambiantes orientaciones de los estudios platónicos en este siglo véase mi "La interpretación de Platón en el siglo XX" en *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, S.E.E.C., 1964, pp. 241-273.

(3) *Carta VII*, 341 b-c

(4) Sobre esto y lo que sigue véanse detalles de mi artículo citado.

los primeros. Y así, cuando la derrota ateniense los devolvió al poder y formaron el 403 el que llamaríamos un gobierno colaboracionista alineado con los espartanos vencedores, Platón se llenó de entusiasmo, “Creí que iban a gobernar la ciudad —dice— cambiando su gobierno de injusto en justo”<sup>5</sup>.

Pero este gobierno colaboracionista, conocido por la historia como de los treinta tiranos, incurrió en las más graves violencias y crímenes, en las que en vano intentó complicar a Sócrates. De ahí la desilusión de Platón: “En poco tiempo hicieron que pareciera oro la anterior constitución”<sup>6</sup>, nos dice. Más grave aún: la restauración democrática que siguió a la caída de los Treinta, abrió con su decreto de amnistía y su deseo de sanar las viejas heridas y restaurar los antiguos valores, un camino a la esperanza. Pero sólo por un momento. Porque fue ella la que, en nombre de esa restauración tradicional, condenó a muerte a Sócrates, el hombre justo que buscaba conocer y cultivar el hombre interior, fuera de toda política.

Platón, su discípulo, gime por su pérdida. “Esta fue —dice al final del *Fedón*<sup>7</sup>— la muerte de nuestro amigo, de un hombre, como nosotros diríamos, de entre los de aquel tiempo de los que tuvimos experiencia, el mejor y además el más sabio y el más justo”. En la *Carta VII* saca las consecuencias políticas. Platón se desilusiona y piensa que en aquel ambiente no se puede participar en la política, que las ciudades todas están mal gobernadas y que sólo queda refugiarse en la “recta filosofía” y contemplar a partir de ella la justicia en la ciudad y en el individuo<sup>8</sup>.

El resultado está, es bien sabido, en los diálogos políticos de Platón. Primero en el *Gorgias*, de los años 90, inmediato a la muerte de Sócrates, ataque apasionado contra el *establishment* político ateniense y proclamación de Sócrates como el único verdadero político de Atenas<sup>9</sup>, opuesto a aquellos otros que traían a la ciudad riqueza y poder, pero también corrupción. Luego en la *República*, primera exposición del nuevo estado ideal, basado en la justicia: posterior al *Gorgias*, pertenece a la época de madurez de Platón, entre el 374 y el 367 a. C. Y finalmente, en sus dos ampliaciones y correcciones, ya de la época de la vejez, que llega hasta la muerte de Platón el 347: el *Político* y las *Leyes*.

Pero no se trata tan solo de teoría. Platón no renunció a la acción: sus viajes a Sicilia, pieza fundamental en su biografía humana y filosófica, trataron de llevar a la práctica el programa implícito en aquellas conocidas palabras de la *República*: “a no ser que los filósofos en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, no hay tregua, querido Glaucón, para los males de las ciudades y creo que tampoco para los de la raza humana”<sup>10</sup>. Los dos viajes decisivos, el segundo y el tercero, son efectivamente posteriores a esta obra. Al fracaso de Platón, expresado trágicamente en la muerte de su amigo Dión, el filósofo-gobernante de Siracusa que fue asesinado por otro de sus discípulos, Calipo, responde la retirada del

(5) *Carta VII*, 324 d ss.

(6) *Carta VII* 324 d.

(7) *Fedón* 118 a.

(8) *Carta VII* 326 a.

(9) *Gorgias* 521 d.

(10) *República* 473 e.

maestro a la Academia, de donde en realidad sólo contra su íntimo deseo y para ser fiel a sí mismo había salido para realizar su último viaje. Pero a pesar de todo, aunque sea en términos más moderados y realistas, en el *Político* y las *Leyes* insistió Platón una vez más en sus planes de reforma, después del desastre de Siracusa.

No es posible contar aquí en detalle la aventura siracusana de Platón: luego daré algunos detalles más, en el momento en que sean necesarios. Conviene, de todos modos, tener presente las líneas generales. En un primer viaje, invitado a la corte del viejo tirano Dionisio I, soldado de fortuna que había luchado con éxito contra los cartagineses que amenazaban a las ciudades griegas, conoció y atrajo a la filosofía a Dión, rico siracusano casado con una hija del tirano, que a su vez se casó con una hermana de él. Cuando sube al trono su hijo Dionisio II, un diletante de carácter débil, Platón acude a su llamada: pero Dión se hace sospechoso a Dionisio de querer recortar su poder y es desterrado; Platón también pierde el favor del tirano y a duras penas puede regresar a Atenas. Esto sucede en el 367, después de escrita la *República*: es la primera desilusión. Pero fue más grave la segunda, cuando en 361-60 Dionisio le llamó de nuevo, con promesas de levantar el destierro de Dión. Fue entonces cuando, igual que el filósofo que en la *República* sólo por un sentimiento del deber vuelve a bajar a la caverna de la que ha salido <sup>11</sup>, Platón volvió a Siracusa: decidió que debía, dice en la *Carta VII* <sup>12</sup>, hacer ahora el intento de “convenciendo a uno solo, dar cumplimiento a toda aquella felicidad” de la ciudad ideal; quería, añade, no ser acusado de ser un puro o mero *logos*.

Esta fue, como digo, la segunda desilusión; una vez más hubo de regresar frustrado. Pero fue aún más grave la tercera, cuando Dión lanzó una expedición desde su destierro y ocupó el poder por la fuerza, sin el apoyo de Platón, para verse envuelto en luchas partidistas en las que, tras perdonar a su rival Heraclides, ante sus nuevas insidias y perjurios permitió que fuera asesinado, para ser luego él a su vez asesinado por uno de sus compañeros de la escuela. El hombre que iba a introducir un régimen que crearía una vida “de infinita felicidad” <sup>13</sup>, resulta que ha estado implicado en definitiva en una lucha implacable por el poder. Cierto, él no ha querido entrar en ella, no ha pasado de las ideas a la revolución activa. Pero lo ha hecho su discípulo amado, Dión, en cuya rectitud ha creído hasta el final: y éste se ha manchado y ha fracasado. Platón vuelve a su ciencia: teoría del conocimiento, dialéctica, matemáticas, dentro del círculo de la Academia. Y, de cuando en cuando, vuelve a especular sobre la verdadera política.

Este es su drama, pero no sólo éste. Porque Platón no ha chocado sólo con la política de Siracusa, ha chocado también con muchos de sus intérpretes modernos. Esa política ideal que traería la felicidad, ¿qué es en realidad? ¿Es justicia o es opresión? ¿Es progreso moral del individuo o es esclavitud del mismo dentro de un estado todopoderoso? ¿Se basa en la Ciencia, en la Religión o en modelos ancestrales y en peligrosas utopías?.

Porque no se trata ya del choque entre la teoría y la praxis brutal de la política, sino del juicio sobre la misma teoría. Este discípulo de Sócrates, que buscaba la salud

(11) *República* 520, a ss.

(12) 328 b-c

(13) *Carta VII* 327 b

del alma, comparándose a un médico, pero dentro de una sociedad y un estado que la hiciera posible, ¿no habrá contribuido a crear leviatanes que aplastan al hombre?.

El hecho es que a partir de un cierto momento no han faltado críticas a la política platónica: a veces, comparándola con determinados sistemas o regímenes, con los cuales es identificada y con los cuales es juntamente condenada. Nietzsche calificó su sistema como una especie de cristianismo antes de Cristo, lo que en sus labios no era precisamente un elogio: se refería a todos los elementos igualitarios a base de *sophrosyne*, justicia y colectivismo, que chocaban con el ideal nietzscheano del dominio de los fuertes, querido por la naturaleza. Luego, en nuestro siglo, el estado platónico comienza a ser comparado, a partir de Russell en 1920, con el estado comunista: a veces como simple constatación de hecho, a veces con elogio, más frecuentemente con crítica. Con un enfoque más amplio, pero con alusión más precisa a los fascismos, comienza toda una bibliografía que, a partir del libro de Karl R. Popper, *The open Society and its enemies*, de 1945, condena el estado platónico como represivo y negado a la libertad. Con frecuencia estas críticas se unen a denuncias de su aristocratismo y de su inspiración en las sociedades dorias, la espartana más precisamente. Y esto no es más que un pequeño muestrario de opiniones <sup>14</sup>.

Que haya en el estado platónico elementos heredados de la cultura aristocrática de Grecia y de las constituciones cretense y espartana, no puede negarse; que haya elementos comparables a los de sociedades inspiradas por la Iglesia cristiana o el comunismo o el fascismo, por grandes que sean las diferencias entre estos sistemas, tampoco. Pero calificar el estado platónico con conceptos religiosos o políticos como estos, es no hacerle verdadera justicia. Primero, no hay un modelo único de organización social cristiana: puede pensarse, por ejemplo, en la Iglesia primitiva o en la orden de San Benito o en la Ginebra de Calvino o en las misiones jesuíticas del Paraguay; y tampoco hay modelo único en el comunismo o en los regímenes reaccionarios. Segundo, el estado platónico es muy complejo, hay en él elementos que justifican cualquiera de esas y otras equiparaciones y otros que las desmienten.

Por ejemplo, es un estado que se dice fundado en la ciencia, pero que depende en definitiva de un principio trascendente que en la *República* es el Bien y en las *Leyes* es Dios. Es colectivista e igualitario, pero también clasista, como se ve con las tres clases de los filósofos, guardianes y gente común, dedicada a las actividades productivas, en la *República*, con las cuatro clases timocráticas en las *Leyes*. Aunque esas clases no son castas, se puede pasar de unas a otras; y está ciertamente regido por una clase, la de los filósofos, en la *República*, pero por un Consejo con representantes diversos y unos magistrados votados, en las *Leyes*; por un Rey en el *Político*. De otra parte, tiene aspectos represivos, que llegan a la pena de muerte que se impone en las *Leyes* a los impíos incurables; y aspectos que diríamos progresivos, como la igualdad en el trato a las mujeres, la enseñanza general obligatoria impartida por el estado, el reparto de tierras en lotes iguales (esto último en las *Leyes*, que abandonan el puro colectivismo de la clase de los guardianes en la *República*). Podría decirse que a cada ejemplo de paralelismo exacto con uno de los

(14) Véase Manuel Fernández-Galiano, "Platón, hoy", *EC* 16, 1972, pp. 269-291.

sistemas mencionados o con otros más, se ha propuesto un contraejemplo. Por otra parte, a veces es arbitrario calificar tal o cual rasgo con un solo y definitivo adjetivo político moderno: ¿Es que la represión es propia solo del fascismo? ¿Es que todo colectivismo ha de calificarse de comunista? ¿Es que las clases no se encuentran, se diga lo que se quiera, un poco en todas partes?.

Toda esta investigación de la política platónica ha sido y continúa siendo un tanto precipitada y parcial. Y, sin embargo, hay que afirmar que, en líneas generales, una serie de semejanzas con sistemas, por lo demás, tan alejados entre sí como el Cristianismo, el Budismo, el Comunismo, son innegables. Semejanzas generales, entiéndase, unidas a otras parciales con tal o cual sistema de entre estos (o subsistema de uno de ellos), unidas también a contradicciones aquí o allá. Tampoco son negables otras semejanzas con sistemas de tipo conservador, relativas por lo demás a rasgos que a veces se encuentran igualmente en los primeramente mencionados.

Pienso que éste es un hecho y que un hecho ha de tener explicación. Y que de otra parte, esa semejanza general de que hablo puede ser una ayuda para tratar de penetrar, una vez más, en la esencia íntima del sistema platónico: esencia que se nos escapa con demasiada frecuencia.

Porque es más claro decidir qué es lo que “no es” el estado platónico que decir lo que es. No es una oligarquía ni una tiranía ni una democracia. Esto lo dice muy claramente la *República* y en realidad es un *leitmotiv* de Platón <sup>15</sup>. No es una democracia —es el primer régimen, hay que reconocerlo, contra el que reacciona Platón, por causa de sus experiencias en Atenas— porque, según él, este régimen estimula las apetencias del individuo: el hedonismo y el consumismo, que llevan al simple deseo de poder, a los enfrentamientos de grupos, al individualismo desenfrenado. Tampoco es una oligarquía: en ella, afirma, no hay una ciudad sino dos, la de los pobres y la de los ricos, dos ciudades en lucha abierta <sup>16</sup>. Por ello Platón, que no ignora los peligros de la pobreza <sup>17</sup>, teme mucho más a los de la riqueza; lo dice en la *República* <sup>18</sup> y en las *Leyes* llega a soluciones prácticas como dificultar el comercio en su ciudad ideal, negar a los ciudadanos las actividades económicas salvo las de la agricultura, poner límites inferiores y superiores a la riqueza de los ciudadanos. Y por supuesto, el estado ideal no es tampoco una tiranía, el régimen más odiado, aquel que parte la ciudad en dos grupos que son en este caso el tirano y todos los demás y que presenta en el propio tirano el caso extremo de incontinencia y abuso.

No es, pues, la ciudad platónica ni una democracia, ni una oligarquía ni una tiranía. Aunque tiene elementos democráticos como la elección de ciertos cargos públicos y la rendición de cuentas de los magistrados; ciertos elementos oligárquicos también, como las enormes distancias que separan a las clases en la *República*, donde los guardianes se reproducen en condiciones semejantes a las de los animales de raza y las diferencias entre las clases son impresas en las mentes mediante el mito, que se ha calificado bien de propagan-

(15) Cf. también *Carta VII*, 326 d.

(16) *República* 422 e ss.

(17) *República* 559 a

(18) 555 c.



da, de que proceden de metales diferentes <sup>19</sup>. No hay, en cambio, elementos tiránicos: el Rey del *Político* está siempre sometido a la Ley. Y esta Ley viene a equivaler al Bien de la *República* o al Dios de las *Leyes*: los gobernantes, uno o muchos, están sometidos a una doctrina de fundamento en definitiva religioso.

Pero continuamos: el estado o la ciudad platónica no es democracia ni oligarquía ni tiranía, aunque contenga elementos de los dos primeros sistemas, junto a elementos teocráticos y otros diversos. ¿Qué es, entonces?

Al llegar aquí, hay que detenerse un momento y llamar la atención sobre un punto que creo es importante. Ya dije que ha significado un paso decisivo en el desarrollo de los estudios platónicos el hacer ver que son la doctrina de Sócrates y la vocación política de Platón los dos puntos de arranque de la doctrina de éste: la epistemología, la dialéctica, la ontología y tantas cosas más son, en realidad, derivados al servicio de la política, aunque luego hayan cobrado independencia. Pero se ha perdido a veces un tanto de vista que se trata de una política al servicio de algo: al servicio del perfeccionamiento del individuo humano. Arranque socrático y punto de vista político se aúnan en esta definición. En definitiva, el sistema político platónico está al servicio de la reforma del hombre. En el pasaje que antes citábamos sobre la necesidad del gobierno de los filósofos, se dice bien claramente: mientras éste no llegue, no hay esperanza ni para las ciudades ni para el género humano.

Ha sido Werner Jäger el que en diversos escritos pero, sobre todo, en su *Paideia* <sup>20</sup>, ha hecho ver muy claramente que el estado platónico tiene como finalidad la educación del hombre. A ella está subordinado el ejercicio del poder. Y lo que se busca es la *areté* o virtud, que es la salud del alma: el gobernante es una especie de médico. Pues el hombre perfecto sólo en el estado perfecto es posible <sup>21</sup>.

O sea, si se habla de la política como centro del sistema de Platón, hay que precisar que se trata de una política que a través de la perfección del estado busca en definitiva la perfección del hombre. No la busca individuo a individuo como Sócrates, que se abstenía cuidadosamente de intervenir en política; si en el *Gorgias* se nos habla de Sócrates como del único verdadero político de Atenas, éste es un nuevo Sócrates, el Sócrates que encarna el ideal platónico del filósofo gobernante una vez que fracasada la política práctica de Atenas, que dió muerte al Sócrates histórico. Es el momento de la nueva política, la que Platón atribuye en el *Gorgias* y aún en la *República* (pero ya no en el *Político* ni en las *Leyes*) a su nuevo Sócrates platónico, personaje central de esos diálogos.

Por tanto, si Jäger introdujo un correctivo necesario en la interpretación de la política platónica, a su vez su doctrina precisa de un correctivo no menos necesario. Su concepto de *paideia* o educación como finalidad de toda la filosofía platónica y de todo el estado platónico, es justo. Pero es demasiado amplio, como se ve porque en su misma obra es interpretada como *paideia* o educación no sólo la obra de Sócrates y Platón, sino también la de tantos y tantos escritores, desde la poesía arcaica y clásica a Isócrates y

(19) *República* 415 a ss.

(20) La primera edición alemana es de Berlín, 1933. Hay traducción española en el Fondo de Cultura Económica, de México (1942 y ss.).

(21) Cf. W. Jäger, ob. cit., II, p. 285 ss.

Jenofonte. En un cierto sentido esto es verdad. Pero hay una diferencia de grado. Hay un salto cualitativo.

Y es que ahora no se trata ya de conformar a las nuevas generaciones y a la sociedad en general a modelos tradicionales, generales o de tal o cual clase social. Ni se trata de fundamentar una nueva libertad y racionalidad individual, como en el caso de los sofistas. No: lo que ahora se pretende es toda una reforma del hombre, primero individualmente, en el caso de Sócrates, luego en el marco de la reforma de la sociedad, en el caso de Platón.

La ciudad platónica es, pues, un instrumento colectivo al servicio de la reforma del hombre. Y cuando hemos dicho que, pese a todo, la teoría que la funda tiene puntos comunes con otras teorías, bien políticas bien religiosas con repercusión social, a las que hemos aludido, con ello hemos querido decir que todas ellas, incluida la platónica, pertenecen por así decirlo a un mismo género, a un mismo orden de hechos, por grandes que sean sus diferencias. Se trata siempre de sistemas al servicio de la reforma del hombre dentro de un marco colectivo. De intentos de eliminar el individualismo hedonista y autoafirmativo con valores colectivos o sociales. Trátese de sistemas religiosos o ateos, constructores de un estado o de una comunidad religiosa, de un tipo u otro, por su misma naturaleza tienen puntos comunes con el sistema platónico. Y ello no sólo en el punto de partida sino en ciertas consecuencias, incluidos los aspectos represivos. De esto hemos de hablar.

Pero de momento, volvamos al comienzo del sistema platónico, a Sócrates. Y aludamos, siquiera sea brevemente, a su programa de reforma, para hablar luego de su continuación en Platón. Por muchas que sean las dudas sobre las diferencias entre el Sócrates histórico y el Sócrates del *Gorgias* y de la *República*, algunas cosas sí que son claras.

El Sócrates histórico, conocido por los primeros diálogos de Platón y por los de Jenofonte, entre otras fuentes, es un Sócrates que busca. Está seguro de que el hombre medio está desorientado sobre lo que son de verdad las diferentes virtudes y la virtud en general: mezcla valores moralísticos y otros de pura afirmación personal, que aspira al éxito y el placer. Sócrates se dedica a minar la confianza en esos valores mixtos, que hunden a la sociedad en el caos de los individualismos en conflicto; y busca nuevos valores, que sospecha que se resumen en una única *areté* o virtud y que tienen que ver con un conocimiento racional. Frente a esta búsqueda socrática, Platón, en la época que nos interesa, afirma: tiene ya una doctrina definida.

De otra parte, es bien sabido por los documentos históricos y por las mismas afirmaciones del *Gorgias* que Sócrates nunca intervino en la política activa: no sólo por miedo a chocar y a perder en ella la vida —lo que al final ocurrió, de todos modos— sino también por desconfianza en el sistema. La política, para él, debía ser cosa de conocimiento: no sólo en los primeros diálogos platónicos, también en las *Memorables* de Jenofonte<sup>22</sup> queda esto muy claro. También lo es que para un moralista como él el objeto de la política no podía ser el desarrollo económico o material, o el poder del individuo o la ciudad. Pero Sócrates no pasó de la abstención y la crítica, no propugnó ningún sistema

(22) III 9, 10 ss.

positivo. Se dedicó a un examen que buscaba, en definitiva, la reforma del hombre fuera del marco político.

Finalmente y procediendo una vez más esquemáticamente. Aquello que diferencia la vida de Sócrates del conjunto de las demás de los mortales es, más que esa crítica y esa búsqueda de una doctrina, su muerte. Sócrates prefiere morir antes que contradecirse, que faltar a lo que considera su deber. Su deber para con Atenas a la que, aunque está equivocada, debe obediencia, como dice muy claramente el *Critón*; y su deber para consigo mismo: una vez que el conocimiento ha señalado cuál debe ser la verdadera virtud, no hay derecho a traicionarla.

Sócrates, 42 años más viejo que Platón, vivió la misma situación dramática de Atenas a finales del siglo V. Las alternativas entre los dos partidos extremos —con ocasionales apariciones del centro—, las revoluciones, los crímenes de unos y otros. Cogidos en este torbellino, maestro y discípulo se mantuvieron aparte. Pero Sócrates no huyó y, por consecuencia consigo mismo, aceptó la muerte. Es el prototipo del mártir y del santo. Platón huyó —incluso físicamente— y su renuncia a la política le llevó no a la muerte, sino al ideologismo reformista y aun revolucionario. En la historia, hay paralelos a uno y otro tipo de conducta: los ejemplos están en la mente de todos. No se trata, ahora, de juzgarlos, sino de exponerlos.

Es quizá más airoso, a primera vista al menos, el papel de Sócrates. Ahora bien, su conducta no proporcionaba una salida a la sociedad de su tiempo, más que en la medida en que ejerció una influencia difusa, a largo plazo, sobre tantos y tantos individuos en las centurias venideras. Pero el ideal del mártir y del santo no es multiplicable al infinito. Atenas, mal que bien, a base de situaciones políticas y sociales contradictorias y difíciles, de arreglos provisionales, de transacciones no siempre honestas, fue saliendo adelante, viviendo. Sócrates murió. El moralismo puro lleva a la muerte; la vida es compleja e impura, pero sigue adelante.

El acto de Sócrates, de otra parte, tenía una gran carga revolucionaria. No se trataba de morir por la gloria, como Aquiles, o por la patria, como Héctor o los héroes espartanos de Tirteo. Se trataba de morir por un principio moral, por un derecho de la persona humana: y en esto no tenía más precedente que una heroína de ficción, Antígona. Por muchas que sean las diferencias entre Sócrates y Platón, y he tratado de subrayarlas, la muerte de Sócrates fue fuente de inspiración para Platón, fue el arranque mismo de su sistema de reforma. Buscó crear una ciudad en que ningún Sócrates muriera, en que todos los ciudadanos fueran, por así decirlo, Sócrates vivientes. La paradoja es que, como la Atenas contemporánea, también esta ciudad acabó teniendo su censura y su inquisición. Pero ésta es otra historia: ya volveré sobre ella.

Para el Platón del *Gorgias*, como he anticipado, Sócrates, que jamás actuó de grado en política, fue el único verdadero político de Atenas. Esto no puede tomarse al pie de la letra, sólo es cierto en el sentido de que su conducta y sus ideas son inspiradoras de una nueva política. Pero sí puede tomarse al pie de la letra la otra afirmación del *Gorgias*<sup>23</sup>, la que hace Calicles, el personaje nietzscheano que lleva a sus últimas consecuen-

cias, por lo demás deformantes, la política tradicional al defender la teoría del derecho del más fuerte. Si Sócrates tiene razón, dice Calicles, entonces eso significa que toda la vida humana está *anatetramménos*: vuelta al revés.

Esto quiere decir que Sócrates propone un cambio radical en la vida humana: aquello que los hombres religiosos llamarían una conversión y que los hombres políticos llamarían, si se traspone al plano de la ciudad, una revolución. En qué sentido, el *Gorgias* lo especifica bien claramente. Basta recoger unas pocas afirmaciones: los políticos deben ocuparse de que los ciudadanos sean mejores,<sup>24</sup> deben buscar crear justicia y las demás virtudes en el alma de los ciudadanos;<sup>25</sup> éstos deben alejar su alma de los deseos<sup>26</sup> y para ser felices deben buscar la justicia aunque ésta les traiga contratiempos personales;<sup>27</sup> son criticables los políticos que como Pericles han llenado la ciudad de puertos, astilleros, murallas e ingresos sin justicia ni temperancia<sup>28</sup>.

Platón ha visto que en la enseñanza y en la vida de Sócrates había implícita una revolución pendiente y ha sacado las consecuencias. En el *Gorgias* plantea ya esta revolución en términos políticos. La *República* no hará más que continuar por este camino, definiendo y precisando: estableciendo ya una doctrina, un molde para una nueva ciudad que el filósofo oscila entre considerar como un nuevo modelo realizable y una utopía: sobre esto he de volver.

La conexión de la *República* con el *Gorgias* ha sido a veces descuidada en demasía por los intérpretes modernos, y ello no deja de ser comprensible porque el modelo que Platón nos ofrece resulta, a veces, abierto a las mismas críticas que Sócrates hacía al estado tradicional. Pero esa conexión existe claramente y no ha sido Jäger el único en verlo. Basta citar la afirmación de H. G. Rankin<sup>29</sup> cuando dice que el mensaje socrático en modo alguno estaba muerto en la *República*. Basta recordar que en ella la *areté* o virtud sigue siendo la salud del alma<sup>30</sup> y se sigue identificando al estadista con el médico. Sólo que ahora el estado es el educador y se afirma que el hombre perfecto sólo en el estado perfecto, en ese *parádeigma* o modelo que se nos propone,<sup>31</sup> puede darse. Igual en las *Leyes*. "Todo lo que hemos dicho —afirma esta obra expresamente<sup>32</sup>— tenía por fin ver cuál es la mejor forma de gobierno y la mejor forma de vida individual". La política va unida a la virtud: los ciudadanos de Magnesia, la ciudad ideal de las *Leyes*, deben tener cuidado de su cuerpo y su alma a fin de adquirir la virtud<sup>33</sup>.

Todo esto es sobradamente conocido, aunque no está de más recordarlo porque a veces la discusión de las obras políticas de Platón pierde de vista sus verdaderas raíces y fines y se embarca en controversias sobre los detalles concretos y en críticas sobre los

(24) 502 e.

(25) 504 d.

(26) 506 b

(27) 507 c.

(28) 519 a

(29) *Plato and the Individual*, Londres, 1964, p. 137

(30) 444 c-e

(31) 472 d

(32) 702 a-b

(33) C.f.M. Vanhoutte, *La Philosophie politique de Platon dans les Lois*, Lovaina 1934, p. 137 ss.

mismos desde el punto de vista de modernas ideologías. Pero quiero insistir todavía en un punto: Platón, igual que en el *Gorgias*, tiene conciencia en la *República* de que nos hallamos ante una verdadera revolución. En el mito de la caverna, el prisionero liberado que va a contemplar la verdad, se nos dice que es forzado a “levantarse y girar el cuello”<sup>34</sup>. Este giro es la conversión que significa un cambio radical en la vida humana, una revolución. Ese hombre liberado es el hombre educado que vivirá en adelante teniendo un objetivo, un *skopón*<sup>35</sup>. La educación —que ahora imparte el estado— no es ya una socialización por la cual se imbuje al niño de los valores colectivos tradicionales, sino un giro que lo dirige a una nueva meta. Meta que no va a alcanzar aisladamente, sino dentro de una colectividad organizada: de una ciudad o un estado, como quiera decirse. El modelo no va a ser uno tradicional, sino uno creado de todas sus piezas, al servicio de un ideal en que lo individual y lo colectivo se confunden.

Con esto vuelvo al comienzo. El tema fundamental de Platón más que la política propiamente dicha es la reforma del hombre a través de la política. Sus teorías políticas tienen un fondo colectivista e igualitario que encuentra precedentes, como es bien sabido, en ideas de reformadores utopistas como Faleas y Hecateo y cuya presencia en el ambiente general está bien testimoniada por su eco en la *Asamblea de las Mujeres* de Aristófanes, del año 392<sup>36</sup>. Trataban de eliminar las diferencias económicas que eran fuente de discordia civil. Platón continúa esto, es bien claro. Pero une dos elementos más: la voluntad socrática de reforma del individuo; y su propia voluntad política. La síntesis está a la vista: un modelo nuevo de estado, igualitario y colectivista, que está al servicio de la reforma del hombre. Un estado revolucionario.

El platonismo —y cada cual puede buscar los paralelos fuera de él, en los demás reformismos colectivistas— propone ciertamente un modelo que es una sociedad cerrada: en esto tiene Popper toda la razón. La felicidad se compra con limitaciones, aunque sea al precio de que un Calicles diga que la felicidad del que ya no tiene deseos es parecida a la de una piedra<sup>37</sup>. La libertad se sacrifica al orden. Y el orden reclama sacrificios. Más aún: el orden tras contradicciones respecto al ideal igualitario o, al menos, eso es lo que a nosotros nos parece.

Jäger dice con razón<sup>38</sup> que cuando en su *República* Platón comienza a desarrollar el tema de la educación de los guardianes, nos da la sensación de que queda un tanto olvidado el tema de la justicia. Por otra parte, esos guardianes tienen terribles limitaciones: no tienen familia ni propiedad, como las tiene el resto de los ciudadanos. Y los filósofos que constituyen la clase más alta se nos dice una y otra vez que sólo por un sentimiento del deber renuncian a su verdadera vocación, la búsqueda de la verdad, y vuelven a la caverna, al trato con los hombres y a su gobierno. ¿Dónde está, entonces, su

(34) 519 c

(35) 519 b-c

(36) Sobre todo esto, véase mi “La teorizzazione della *Politeia* nella Grecia classica durante il periodo delle egemonie”, en *Tra Grecia e Roma*, Roma 1930, pp. 41-53, sobre todo 50 ss.

(37) *Gorgias* 492 e

(38) *Paideia* II, p. 256.

felicidad?. La pregunta no nos la hacemos nosotros solos, se la hace también Adimanto a Sócrates; y éste contesta que lo que interesa es la felicidad de la comunidad <sup>39</sup>.

Ahora bien, el término "revolucionario" resulta a veces ambiguo y conviene aclararlo. Ya he dicho a qué se refiere: a una conversión, un cambio radical de objetivo. En Platón, además, no sólo al nivel del individuo, sino también al de la ciudad. No queda dicho con esto si se aspira a imponerlo por la violencia, según el segundo sentido, sentido secundario, que ha adquirido entre nosotros el término revolución. Un movimiento del tipo del platónico es por fuerza revolucionario en el primer sentido, puede serlo o no en el otro, el de la conquista violenta del poder. Ya veremos la historia de cómo sucedieron las cosas, a este respecto, en el movimiento platónico: algo hemos adelantado ya al ocuparnos de los intentos de implantar el estado platónico ideal en Siracusa.

De momento vamos a quedarnos con que el estado platónico es revolucionario en el primer sentido: el de implantar un cambio radical en la orientación de la vida humana e implantarlo mediante la creación de una colectividad organizada con esa finalidad. Este es el punto común, al que antes hemos aludido, entre el platonismo y movimientos por lo demás tan disímiles como el Cristianismo, el Budismo o el Comunismo, con sus múltiples variantes. Siempre hay como punto de partida una sociedad pluralista, escéptica respecto a los criterios decisivos de la verdad, inmersa en ambiciones económicas y de poder y trabada en esa búsqueda por múltiples obstáculos y contradicciones. Ese punto de arranque puede ser la sociedad democrática de la Atenas de los siglos V y IV a.C. o la sociedad brahmánica de la India del s. VI a.C. o el imperio romano o la Rusia de los Zares; y podrían ponerse otros ejemplos más. Frente a ella surge el ideal de la creación de un hombre nuevo libre de apetencias incontroladas, buscando su íntima perfección, en una relación de unidad y colaboración con sus semejantes. A cambio de limitaciones, estos movimientos ofrecen liberación de las presiones exteriores y felicidad.

Claro está que las diferencias entre estos movimientos son inmensas. Pueden ser religiosos o ateos, crear un nuevo estado o una comunidad de fieles, imponerse por la violencia o por un compromiso o no imponerse, buscar la felicidad en esta vida o en la otra. El platonismo es ambiguo en varios de estos aspectos: se proclama Ciencia y es al tiempo Religión, busca la felicidad aquí pero también en la otra vida, vacila íntimamente sobre si volcarse en busca del poder o quedarse en la vida teórica y, en el primer caso, sobre si limitarse a ejercer la persuasión para llegar a ese poder o acudir, como hizo Dión, a la violencia. De todas maneras, por grandes que sean las diferencias, parece claro que también son importantes los rasgos comunes, que justifican todas esas comparaciones, por precipitadas que sean, entre el platonismo y movimientos como los citados. Y que producen una problemática interna que nosotros vamos a estudiar en el platonismo pero que es en buena parte común.

Pero se plantea la duda de si es ésta una respuesta suficiente para el hombre individual; de si al intervenir un nuevo instrumento, el estado, para procurar la felicidad al individuo, éste no tiene ahora que sacrificarla a ese nuevo instrumento. O, si se quiere, a sus conciudadanos. Por otra parte, es el filósofo el más alto ejemplar humano, aquel

que responde a lo que es en el alma el *nus* o “intelecto”, el “hombre en el hombre”. Pero aquí se nos presentan dos cuestiones. Primera: ¿es que el más alto ideal humano queda limitado sólo a una clase y no es extendible a toda la humanidad?. Segunda, si el ideal del filósofo es el conocimiento y no la acción, ¿es que el más alto ideal humano es el sólo conocimiento, como dijo luego Aristóteles? ¿No estará el filósofo Platón transplantando al común de la humanidad su propio ideal de vida, un ideal que convive en él en una *armonia discors* con su vocación política?.

En el estado preplatónico, o sea, en la Atenas real de su tiempo, existían las clases y los enfrentamientos entre ellas, enfrentamientos que Platón quiso desarraigar al abominar al mismo tiempo de la democracia, la oligarquía y la tiranía. ¿No resucitan ahora, otra vez, dentro de su estado?. Cualquiera que eche una ojeada a las demás corrientes ideológicas e institucionales que hemos comparado con el platonismo encontrará que también en aquellas que quisieron con más o menos éxito sustituir la competencia por un sentimiento de hermandad, el problema de las clases revive insidiosamente una y otra vez. No quiero poner ejemplos demasiado evidentes, que cualquiera puede aducir. Pero el problema teórico no es tan simple. Porque el platonismo (y no sólo el platonismo) ha propuesto que esa igualdad y hermandad pueden compaginarse con las desigualdades funcionales. No soy yo quien va a dictaminar sobre un tan profundo tema: sólo lo dejo ahí pendiente.

Voy a pasar, eso sí, una breve revisión al problema de las clases en los modelos ideales platónicos, revisión que nos llevará al problema del poder y al de la doctrina.

En la *República*, la clase de los filósofos no es más que una subdivisión de la de los guardianes. Por debajo está la del común de los ciudadanos. Son clases no exactamente hereditarias, se puede pasar de unas a otras y su derivación de metales diferentes no es más que un mito. Pero es claro que tienen ocupaciones diferentes, educaciones diferentes, consideración diferente: son clases, pues, por más que ese clasismo esté fundado en diferentes cualidades personales, conocidas por la observación y diversas pruebas o exámenes.

Lo notable es que, como decíamos arriba, hay una cierta inconsecuencia al atribuirse la formación más propiamente humana a sólo una clase, la de los filósofos, para los que el poder es al tiempo un privilegio y una carga. Y al atribuirse una reglamentación más propiamente colectivista a la clase de los guardianes (incluidos los filósofos). Son verdaderos funcionarios, pagados por el estado para que se dediquen a su función específica. La clase productiva, la tercera, sigue poseyendo propiedad privada y familia y no se nos habla de su *paideia*. Hay, parece, una cierta inferioridad: se le pide sobre todo *sophrosyne*, acatamiento. Ciertamente, debe a las clases superiores seguridad y paz, pero el género de justicia que se le atribuye es eso más bien pasivo de admitir su guía y superioridad. No podemos dejar de pensar en el papel de los hombres comunes frente a la comunidad de los monjes budistas o al de los fieles respecto a la Iglesia o el de hombre común frente al Partido. Ciertamente, el principio de la igualdad se mantiene en una cierta medida: todos aceptan una misma doctrina, todos están al servicio de una misma comunidad, todos son protegidos <sup>40</sup>.

(40) Cf. J. Wild, *Plato's theory of man*, Cambridge 1946, p. 107 ss.

Pero subsiste, pese a todo, una cierta duda. ¿Es que un régimen que propugna la supresión del egoísmo individualista, una igualdad, se ve pese a todo, por imperativo de los hechos, sometido a esta clase de esquemas, a esta sustitución, potencialmente al menos, de unas opresiones por otras?

Quizá fueron objeciones de este tipo las que llevaron al Platón de las *Leyes* a modificar su esquema de las clases por otro. En las *Leyes* Platón renuncia a la negación de la propiedad y la familia, aunque no deja de considerar este modelo como el óptimo <sup>41</sup>. Si la realidad es que ese colectivismo extremo era propio de las dos primeras clases de la *República*, en suma, de la clase gobernante, en las *Leyes* ha desaparecido y se hacen esfuerzos para salvar el abismo entre las clases. El sistema de educación que se propugna, a partir de la infancia, es común para todos. Todos participan de la propiedad y la familia: cada una de ellas recibe un lote de tierras que no puede enajenarse. El elemento dirigente está constituido, de una parte, por una serie de Consejos y funcionarios que se eligen por votación; de otra, por el Consejo Nocturno, verdadero guardián de la Ley en su sentido más profundo. Esta formado por una serie de funcionarios y ciudadanos distinguidos <sup>42</sup>.

Platón ha hecho aquí un esfuerzo para evitar la escisión entre clase gobernante y clase gobernada. La educación, como decimos, es común para todos, a todos (y no sólo a los gobernantes, como en la *República*) se les prohíben las actividades económicas lucrativas excepto las agrícolas, para todos hay límites mínimos y máximos de riqueza. El más importante funcionario de la ciudad es el *epimeletés tés paideías*, llamado también de otras varias maneras, y que viene a equivaler a un ministro de Educación <sup>43</sup>: sus atribuciones se extienden a toda la ciudad.

Así se eliminan, al menos en principio, las objeciones: si luego en la práctica los diversos funcionarios acabarían por elegirse dentro de una especie de Nomenclatura o no, no se nos dice. Pero Platón es consciente de que la igualdad total es imposible: establece cuatro timocráticas, es decir, según los bienes, clases que son tenidas en cuenta para que haya un equilibrio entre derechos y obligaciones (cargos públicos, impuestos, etc.). O sea: hay una cierta mezcla de un estado igualitario y uno timocrático: en realidad, ya en la *República* la timocracia era el régimen preferido de entre los tradicionales.

Por otra parte y con relación al estado en su conjunto, no a tal o cual clase, la ciudad platónica en cierto sentido no es una tiranía, pero en otro sí que lo es. Ya he dicho que la tiranía es el régimen más abominado, en cuanto que carece de ley o identifica la ley con la voluntad de un individuo. Pero el *Político* favorece un estado monárquico en que, eso sí, su dirigente está sometido al imperio de una ley superior que él no dicta. Y cuando Platón, en la teoría y en la práctica, trató de llegar al estado ideal persuadiendo al tirano a que gobernara filosóficamente (esto es, platónicamente), no estaba muy lejos de esa síntesis. Piénsese que en el *Político* el arte del gobierno de hombres es considerado como una subdivisión dentro del arte del pastoreo (*agelaietrophiké*) y que en su mito los dioses aparecen como gobernantes de los hombres <sup>44</sup>. No se está lejos de

(41) *Leyes* 789 a ss. y Morroy, *Plato's Cretan City*, New Jersey 1960, p. 103 ss.

(42) Sobre la organización de la ciudad de las *Leyes* véase C.R. Morroy, ob. cit.

(43) Cf. 965 d, etc.

(44) 271 d.



un culto a la personalidad del gobernante o como quiera llamárselo. Ciertamente, en versiones posteriores no se trata de un gobernante, sino de un grupo de gobernantes: pero ello no cambia la cosa.

El hecho es que el platonismo, y lo mismo otros sistemas que más o menos de cerca se le parecen, cuando aspira a adquirir una implantación social tiende inevitablemente hacia un sistema teocrático: un sistema encarnado en la Verdad absoluta, que a su vez es revelada a través del gobernante o del gobierno. A esta Verdad se llega, en el Platonismo, a través de una investigación dialéctica que en sus últimas fases se convierte en una revelación mística: así es descrito el proceso en la *República*. En otros sistemas hay variantes diferentes, ya religiosas, ya no: pero siempre es común el dato de que todo el sistema está sostenido por una Verdad que un personaje o un órgano supremo es encargado de mantener, explicar y difundir.

Ya he dicho que en el platonismo esa Verdad superior se define variamente: ya es el Bien en la *República*, ya la Ley en el *Político* y las *Leyes*. Así como en los anteriores diálogos son el filósofo-rey y el conjunto de los filósofos, respectivamente, quienes la mantienen, en las *Leyes* es el Consejo Nocturno. Se trata, como queda dicho, de un intento por huir tanto de connotaciones tiránicas como oligárquicas y de connotaciones clasistas en general. Esta especie de Concilio o de Praesidium que es el Consejo Nocturno se ocupa no tanto del detalle de la legislación, como de la interpretación profunda del sentido de la Ley, de su mantenimiento, de la vigilancia ejercida sobre todo el sistema. O sea que su autoridad no depende de un principio democrático, aunque pueda darse ese sistema para elegir determinados magistrados y Consejos, sino que depende de una instancia más alta. Diríamos que en definitiva de Dios. Ya, por lo que respecta al *Político*, A.E. Taylor <sup>45</sup> afirmó que la ley "is a surrogate of God". En la *República* el Bien es un elemento activo, que guía todo el proceso moral: algo así como un Dios impersonal no alejado de ciertos principios activos, divinos también, de los presocráticos, pensemos en el Logos de Heráclito o el Ser de Parménides. En cuanto a las *Leyes*, la cosa es más clara todavía: remito a las páginas que han escrito sobre esto, entre otros, W. Jäger <sup>46</sup> y M. Vanhoutte <sup>47</sup>.

Todo esto nos lleva, en definitiva, a un fundamento teocrático de la sociedad y el gobierno. Bien sé que esto es negado tajantemente en el caso de otros sistemas a que he hecho alusión y no voy a entrar aquí en la discusión teórica: lo que es evidente es que, a efectos prácticos, se acepta siempre la verdad de una Doctrina bien revelada bien, en todo caso, de un origen independiente de la voluntad de los súbditos: doctrina previa a ellos y, teóricamente, inmutable e intangible, objeto de veneración y respeto. Sólo dentro de ella cabe, en Platón, un cierto democratismo: división de poderes, elecciones, exámenes <sup>48</sup>.

La reforma del hombre nos ha llevado en Platón primero al colectivismo, luego a un clasismo más o menos encubierto, más tarde a una Verdad inmutable y todopoderosa, interpretada, impartida y defendida por un órgano específico. Ni que decir tiene que la

(45) *Plato. The Sophist and the Statesman*, Londres 1961, p. 204 ss.

(46) *Ob. cit.*, III, p. 277 ss.

(47) *Ob. cit.*, p. 325.

(48) Cf. I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, I, Madrid 1979, p. 180 ss.

ron mayor éxito, tampoco. Fracasó primero con Dionisio I y luego con Dionisio II, pese al carácter de intelectual diletante de este último, a su adhesión a la filosofía platónica cuando no se trataba de llegar a la práctica. Fracasó dos veces y, en realidad, su tercer viaje, según él mismo nos cuenta, lo hizo solo a ruegos de Dionisio y Dión, sin fé íntima, sólo con la conciencia de que cumplía su deber, de que al menos evitaba que se le criticara como un “mero *logos*”.

O sea, Platón intentó, más que llegar al poder, llevar su filosofía al poder mediante el adoctrinamiento, la conversión diríamos, de un rey o un tirano. Quiso hacer de Dionisio II un primer Constantino o un primer Aśoka. Pero procedió, hay que añadir, con íntima vacilación. A partir de un momento, Platón vaciló entre la voluntad de acción y la voluntad puramente contemplativa. En esto difiere de otros fundadores de religiones y de sistemas políticos. Ya en el *Gorgias*, ante las arremetidas de Calicles, Platón cita los versos de Eurípides: “¿quién sabe si vivir es morir y morir es vivir?”<sup>54</sup>. Más adelante dirá en el *Fedón* que la filosofía es una preparación para la muerte<sup>55</sup> y centrará todo el objetivo del filósofo en la inmortalidad individual. Y en el último período de su vida nos presentará al filósofo, en el *Teeteto*<sup>56</sup>, como el hombre “nacido para la libertad y el ocio”, dedicado a la pura investigación. Ya el filósofo de la *República*, según dije más arriba, sólo relucientemente abandonaba la ciencia y se dedicaba a la cosa pública.

Con todo, Platón hizo el intento. Pero desde pronto puso sus esperanzas, más que en lo que él mismo lograra, en lo que lograra su catecúmeno de Siracusa, su discípulo amado, Dión. Dión siguió el mismo método de la persuasión como consejero de Dionisio: y sólo logró despertar las sospechas de éste y ser desterrado, con lo que su programa de persuasión del tirano quedó fracasado totalmente. Las promesas de Dionisio de perdonarle si Platón volvía a Siracusa, no se cumplieron. Platón hubo de regresar, y cuando encontró a Dión en Olimpia, éste le propuso un nuevo método, el método revolucionario: conquistar por la fuerza el poder para implantar el estado filosófico en Siracusa. Platón no aceptó<sup>57</sup>.

En realidad, se estaba al final de un camino. La desintegración del orden democrático de Atenas sólo dejaba dos salidas. Una, la restauración tradicionalista, que buscaba el sueño imposible de hacer volver a la ciudad los antiguos valores. Se buscó ya por la violencia extremista (revolución del 411), ya por vía consensual y democrática (restauración democrática del 403) e Isócrates continuó predicándola en el s. IV: pero era una vía cerrada, por todo lo más posibilitaba un ir tirando, un estancamiento. La otra era la platónica: la creación de un sistema ideal y coherente, en parte renovador, en parte con valores comunes con la tradición. Como en el otro caso, se podía intentar imponer este sistema ya mediante su libre aceptación, ya revolucionariamente. Tras el destierro de Dión, sólo quedaba esta última vía.

Es seguro que Platón no la quiso. El mismo nos dice<sup>58</sup> que no se dió cuenta al

(54) *Gorgias* 492 e

(55) *Fedón* 64 a

(56) *Teeteto* 175 d

(57) Cf. *Carta VII* 360 b ss. y von Fritz, ob. cit. p. 59.

(58) *Carta VII*, 327 a

principio de que se embarcaba en la empresa de destruir la tiranía de Dionisio; y cuando Dión le habló en Olimpia de la expedición que proyectaba, ya he dicho que Platón no la aprobó <sup>59</sup>.

Pero no es esto lo esencial. Dión realizó la expedición, conquistó el poder en Siracusa, lo afirmó varias veces tras sufrir reveses y, al final, hubo de permitir un asesinato, el de Heraclides, y fue asesinado a su vez. Dión es el Lenin de este Marx, un Lenin *malgré lui* y ciertamente de no excesivo formato. Fracasado además.

El drama de la reforma platónica del hombre y del estado no es sólo que haya llegado, para liberar al hombre de angustias, presiones o injusticias, a propugnar un modelo de estado en parte más justo, en parte más opresivo todavía. Esta es, en realidad, la primera parte del drama. La segunda es que ese sueño ni siquiera llegó a realizarse y que en la medida en que se intentó realizarlo, los platónicos se encontraron inmersos en todas las impurezas de la realidad.

Platón siempre creyó en la rectitud de intenciones de Dión y también los más de los intérpretes modernos, aunque no falta quien, como G. Ryle <sup>60</sup> nos hable del “verdadero Dión” como de un ambicioso más, embarcado en una simple lucha por el poder. Admitamos que esto no es así. Pero Dión, en el período en que trataba de persuadir primero a Dionisio I y luego a Dionisio II, buscó su amistad como cualquier otro político y se procuró el máximo posible de influencia. Nada extraño que Dionisio II se llenara de sospechas al enterarse de sus tratos con los cartagineses. Luego, para hacerse con el poder, Dión tuvo que aliarse con los demócratas que querían el reparto de tierras, con que él (a diferencia del Platón de las *Leyes*, que, ciertamente, fundaba una ciudad desde el principio) no estaba de acuerdo. Hubo de negociar, más tarde, con Dionisio II, que continuaba defendiéndose en la isla de Ortigia, despertando de nuevo las sospechas de los demócratas. Por otra parte, fue inevitable desde pronto una lucha por el poder entre él y Heraclides, en la que, paso a paso, uno y otro llegaron a todos los extremos: Dión, al de asesinar a su rival, al ver su ingratitud cuando le perdonó. La lucha de partidos y personas, incluidos los académicos, se interpuso en el camino de la implantación del estado filosófico. Estos factores demasiado humanos no han estado ausentes en ninguna otra lucha por el poder, incluso por el poder de una idea: en este caso han estado más presentes todavía, las ideas son más absolutistas e implacables que los hombres. Pero es que, además, la lucha fracasó: ni siquiera el éxito, la mejora, aunque sólo fuera parcial, de la condición humana, pudo justificarla. Dión murió; Platón volvió a la Academia, a la vida de la escuela y de la ciencia.

Aquí no acabaron, ciertamente, ni el socratismo ni el platonismo, cuyo influjo, aliado a partir de un cierto momento al del Cristianismo, ha dominado la mente humana durante siglos y aun milenios. Pero su estreno en Grecia llevó a resultados melancólicos. ¿Es que una idea generosa de reforma del hombre está condenada, en cuanto rebasa el marco individual, a crear sistemas incontrolables, sistemas que por su propia dinámica ven más allá de la voluntad de sus fundadores? ¿Es que constantes que aparecen en la experiencia socrático-platónica y que más o menos se repiten luego varias veces en la historia,

(59) Cf. von Fritz, ob. cit., p. 63 ss. Este libro es esencial para todo lo que sigue.

(60) Ob. cit., p. 66 ss.

son inevitables? ¿Será verdad aquella frase de Pascal, citada por Koestler <sup>61</sup>, de que “el hombre no es ni ángel ni bestia y la desgracia quiere que el que quiere hacer el ángel, haga la bestia?”.

En todo caso, no puede negarse que la aventura de Sócrates y Platón es ejemplar si se la enfoca a través de este principio o intento básico suyo de la reforma del hombre. Las debilidades de los sistemas liberales, individualistas, consumistas, competitivos, pluralistas, escépticos, están a la vista de todos. A su lado hay que poner los idealismos del corte del idealismo platónico y de otros semejantes: tratan de dar un golpe radical de timón, volverlo todo a la felicidad primera, como en el mito del *Político* hace Dios cuando el mundo, por su propia inercia, se inclina demasiado a la decadencia y corrupción. ¿Hasta qué punto lo logran? ¿En qué medida necesitan ellos mismos de otra reforma, la reforma de la libertad y del espíritu creador del individuo, del exceso y el hedonismo incluso?. Cada cual puede dar su respuesta.

(61) *Le yogui et le commissaire*, Paris 1954, p. 13.

## PLATON, NOSTALGIA, HISTORIA, UTOPIA C. GARCIA GUAL

(El pensamiento político de Platón)

*“Wer den Dichter will verstehen  
Muss in Dichters Lande gehen”.*

J. W. Goethe.

Lo que Goethe afirma del poeta, bien podría aplicarse al filósofo. Quien quiera comprenderlo debe peregrinar a su país. Debe intentar entender sus ideas en el horizonte de su tiempo, refiriéndolas al contexto histórico del que han surgido y a los temas y problemas a los que responden. Esto no quiere decir que las ideas del filósofo no trasciendan su momento histórico, sino sólo que se explican —mejor que de ningún otro modo— insertándolas en la circunstancia social, intelectual, moral y política, en la que se originaron.

En el caso de Platón eso significa una excursión en el tiempo bastante considerable, ya que hace poco se han conmemorado los veinticuatro siglos de su nacimiento. Esta distancia parece una rara ilusión cuando uno se enfrenta a la lectura de los diálogos platónicos, que nos parecen tan vivos, tan actuales en sus temas y en sus palabras, tan próximos. La lectura de Platón nos invita siempre a consideraciones críticas de sorprendente modernidad, como un revulsivo contra un pensamiento unidimensional, positivista y tecnocrático, contra una retórica alienante y consumista. Así, p.e., Jean Marie Benoist (en su *Tyrannie du logos*, París 1975, pág. 12) nos recomienda por su actualidad la lección del *Gorgias*:

“Bajo el nombre de la retórica, de antemano Platón ha sabido pensar la maldición que la presencia obsesiva de los *media* hace pesar sobre la vida política, construyendo a los jefes políticos a transformarse en histriones condenados a relanzar sin cese la atención de la masa de los espectadores exigentes y pasivos, so pena de volver a la nada. Tecnocracia y telepatía conjugadas se ven inscritas de antemano en el análisis del *Gorgias*, en la denuncia que nos propone Sócrates del avanzar sin rumbo y de la superfluidad retórica”.

te. La filosofía platónica es una protesta contra la tiranía del poder, a veces encarnada en un tirano como Arquelaos de Macedonia o Dionisio de Siracusa, a veces representada por una opinión pública que es manipulada por los demagogos de turno. Frente a Trásimaco y a Calicles, portavoces de la tesis del “derecho del más fuerte”, Sócrates afirma sus paradójicos asertos de que “sólo el justo es feliz” (mientras que el tirano padece la mayor infelicidad), que “el malvado es ante todo ignorante” (y la ignorancia del bien es el pecado grave), y que “vale más sufrir injusticias que cometerlas”. Los males de la humanidad no cesarán hasta que los filósofos, se hagan reyes o que los reyes se hagan filósofos, según la famosa frase de la *República*. La creación de una ciudad justa y feliz depende, pues, de la buena ordenación social. El trabajo para los trabajadores, la defensa y la guerra para los guerreros, y el poder para los filósofos que conocen el orden cósmico y el buen camino hacia la felicidad y el Bien.

Platón se nos presenta, pues, como un pensador político al que la política pragmática no le interesa. Rechaza la democracia de su tiempo y postula una nueva forma de constitución, utópica. Pero lo fundamental es advertir cómo esta teoría política está íntimamente relacionada con todo su sistema filosófico, con su teoría psicológica, su ética y su metafísica. Deben gobernar aquellos que tienen un conocimiento superior, que son unos expertos, como lo son los pilotos en la navegación y los médicos en la medicina. Sólo el que ha salido del mundo de las sombras de la Caverna y ha visto la verdadera naturaleza de las cosas puede luego tratar de encaminar a los demás hacia la verdadera luz. Y está obligado a hacerlo. Sólo quien se ha elevado del mundo de la *dóxa* al de la *epistémé* sabe establecer el reinado de la justicia, que no es sino el dominio del orden ideal.

Como señala Cassirer, “mucho antes de Platón, la cuestión de “cuál fuera el estado mejor” había sido discutida con frecuencia y seriamente. Pero este no es el tema que le interesa a Platón. Lo que busca él no es el “Estado mejor”, sino el estado “ideal”. Lo cual es fundamentalmente distinto”. “De acuerdo con este principio, Platón tuvo que rechazar cualquier intento puramente práctico de reforma del Estado. Su tarea era muy distinta: él tenía que *comprender* al Estado” (E. Cassirer, *El mito del estado*, p. 85).

Frente a una Atenas democrática que le ofrecía la imagen de una sociedad escindida en banderías, dividida fundamentalmente en dos bandos cada día más irreconciliables de ciudadanos: los ricos y los pobres, donde los gobernantes se habían preocupado sólo por engrandecer un vacilante poderío marítimo y de colmar las ansias de la muchedumbre, en momentos de graves crisis económicas y sociales, Platón inventa el marco de una ciudad más primitiva y más compacta, gracias a un sistema que organiza la población en tres clases y otorga el mando a los Guardianes dedicados a la filosofía. Es una sociedad más cerrada que la ateniense de su tiempo, más autoritaria e intolerante, más inmovilista, pero, según las ideas de Platón, más justa y más feliz. Por eso rechaza el cambio. Por eso hay quien ha dicho que Platón no era un pensador político, sino un anti-político.

Cito de nuevo a Cassirer (o.c., p. 76-77), quien dice: “No puedo aceptar la tesis de Jaeger según la cual Platón consideró a la *República* la “verdadera patria del filósofo”. Si la República significa “Estado terrenal”, este juicio lo contradice el propio Platón. Para él, lo mismo que para San Agustín, el hogar del filósofo era la *civitas divina*, y no la *civitas terrena*. Pero Platón no permitió que esta tendencia religiosa influyera en su juicio político. Se convirtió en un pensador político y en un estadista, no por inclinación, sino

por deber. Y este deber lo inculcó en el ánimo de sus filósofos. Siguiendo su disposición, ellos hubieran preferido con mucho la vida especulativa a la política. Pero hay que inducirlos a que bajen a tierra y, si es necesario, obligarlos a que participen en la vida del Estado. El filósofo, el hombre que mantiene siempre comercio con lo divino, no accederá fácilmente a regresar a la vida política. (Platón *Rep.* 500: "Quien está dedicado a contemplar las esencias verdaderas carece de tiempo para humillar su mirada hacia los negocios de los hombres, participar en sus disputas y contraer sus envidias y sus odios. Contempla un mundo armonioso y perenne, en el que gobierna la razón y donde nada puede dañar a nada... Así el filósofo, al convivir con lo divino y lo ordenado, se hace, a su vez, ordenado y divino, hasta donde cabe en lo humano... Suponiendo, entonces, que se vea obligado a modelar a otros además de sí mismo y a reproducir en la vida pública y privada de sus semejantes lo que contempla ahí arriba, no le faltará pericia para promover la justicia, la templanza, y todas las demás virtudes civiles").

El ideal de la ciudad platónica está más bien en un pasado un tanto idealizado que en un futuro. Platón rechaza el progreso de una sociedad como la ateniense, un progreso en el que el desarrollo económico, el comercio y el afán de poder han creado escisiones de la polis y han arruinado la moralidad tradicional; y propone su utopía como un sabio remedio, como la imagen de un mundo feliz. Pero no es la nostalgia del poder, sino la nostalgia del orden lo que le impulsa.

Y esa nostalgia del orden, que le es imposible encontrar en cualquiera de los regímenes históricos que él conoció, y que están sujetos a degeneración y corrupción, es lo que lleva a Platón a postular una sociedad mucho más arcaica que la de su época, a rehuir la historia y trazar su utopía. Esto lo han visto bien muchos estudiosos (E. Mayer dijo que era la de la *República* una sociedad tan inmovilista como la egipcia o la china, y también Popper lo ha subrayado con claridad, al calificarla de "sociedad cerrada").

Es este un rasgo muy curioso en una utopía. Los tres estamentos de Platón son los mismos que Dumézil reconoce en ciertas sociedades arcaicas indoeuropeas: sacerdotes, guerreros y campesinos; *Oratores, bellatores, laboratores*, según la denominación del Medievo. La única diferencia es que los filósofos han sustituido a los sacerdotes, que en el mundo griego no tuvieron nunca gran poder. El carácter arcaico de esta tripartición aún destaca más en contraste con la división propuesta por otro pensador utópico algo anterior: Hipódamo de Mileto, que proponía una división en tres clases: artesanos (*technítai*), guerreros y agricultores. Esta clasificación de Hipódamo, arquitecto y urbanista de los tiempos de Pericles, reconoce la posición privilegiada de los profesionales del trabajo, de los artistas y los poseedores de una *téchne*, a los que Atenas apreciaba. Platón también aprecia la superioridad de la *téchne* en el mundo de los oficios y las artes. Pero la política, para él es también una *téchne* superior, y ésta sólo la posee de verdad el filósofo. El mundo del trabajo queda por debajo del de los Guerreros (Guardianes) y filósofos y esto también es arcaizante y va contra los usos de la democracia ateniense. En tanto que en el *Protágoras* el sofista había hecho una espléndida apología de la democracia, justificando la igualdad de los ciudadanos en los asuntos comunes porque la política no se basaba en una *téchne* especializada, Platón parece pensar lo contrario, y así otorga el poder a los filósofos en cuanto que ellos son los auténticos técnicos del gobernar, porque son los únicos que conocen el sentido de la vida y la verdadera ordenación de la sociedad y del

cosmos. La igualdad en el plano de la política la fundamentaba Protágoras en la común participación de los ciudadanos en el sentido moral y en el conocimiento de la justicia. Pero Platón niega esa igualdad, como niega la igualdad en saber y en inteligencia de los hombres. La virtud es conocimiento según Sócrates. Los más sabios serán, pues, los más justos.

Esa división funcional de la sociedad que el proyecto platónico propone está al margen del progreso histórico, en el que el filósofo no cree, incluso puede decirse que supone una regresión respecto de la marcha de la historia hacia una sociedad cada vez más libre y pluralista, en el cauce del gobierno democrático. Y no es que Platón fuera un historicista, como cree Popper, sino que era un pesimista respecto a ese progreso social. Platón desdeña también las referencias a la infraestructura económica del aparato de dominación, porque para él la economía es algo secundario y marginal. Su sociedad está dominada por una solidaridad que ya no se da en la democracia de su tiempo, y es un rechazo del individualismo creciente de la época. Tanto los poetas como los críticos quedan proscritos en esa sociedad ideal, donde la imaginación y el libre examen están sometidos a censura, en nombre, claro es, del orden y la estabilidad de un régimen supuestamente perfecto. Platón postula el comunismo de bienes y de mujeres para las dos clases superiores, las de los Guardianes y los Filósofos, mientras que la tercera no está sometida a esta reglamentación. Los gobernantes no deben tener intereses particulares. Por ello no tienen ni propiedades ni familia propia. Toda la comunidad es su familia. El deseo de enriquecerse y el nepotismo no enturbiarán la rectitud de sus decisiones. Pero los trabajadores, que no tienen elevada educación ni responsabilidades políticas, conservan una familia y propiedad privada. Parece una vuelta a un sistema tribal. Para Platón la unidad, la solidaridad y la felicidad del conjunto es el objetivo fundamental. Las apetencias del individuo quedan subordinadas al interés del Estado. Y a Platón le interesa menos la viabilidad real del mismo que su carácter paradigmático. Funciona como paradigma y responde a un anhelo racional. Que se realice es poco importante. En su perfección esta *Politeia* puede ser contemplada sólo en el cielo (R. IX 597B).

Es por tanto muy dudoso que Platón pretendiera implantar sus esquemas utópicos en Sicilia. Allí fue con un plan más modesto: aconsejar al tirano a ser más moderado y racional, más justo, ya que cometer injusticia es el peor mal. Ejemplo Sócrates.

En la *República* de Platón el individuo está subordinado a la colectividad. Pero esta subordinación se justifica porque el esquema de la clasificación social está formado en analogía con la constitución del alma humana. Hay en el espíritu del hombre, como en la ciudad, tres elementos: inteligencia (*nous*), coraje (*thymós*) y deseos (*epithymía*), según Platón, y de acuerdo con la preponderancia de uno u otro de éstos se define el lugar que uno ocupa en el Estado. También en el alma hay conflicto (*stásis*) si estos elementos no se hallan bien ordenados. Y hay diferentes tipos de almas según se imponga la razón, el valor o la parte pasional. Si cada uno ocupa el lugar que le corresponde, realizará una función justa y será feliz, en solidaridad con los otros.

Este tema ha sido metódicamente estudiado en el libro de T. J. Anderson *Polis and Psyche. A motif in Plato's Republic*. Göteborg, 1971. El paralelismo entre el alma y la ciudad está citado, según observa Anderson, nada menos que 66 veces a lo largo de la obra. "El paralelismo *polis/psyche* no constituye en la *República* un motivo simple, sino más



bien un juego de motivo y contra-motivo, por el que la *polis* se utiliza para mostrar lo que es el individuo, pero a la vez lo que es el individuo se utiliza para ilustrar lo que ha de ser la *polis*". Para justificar la división en tres clases a los ojos de los sometidos —que no tienen suficiente saber para apreciar por sí mismos sus ventajas—, los filósofos pondrán en circulación una curiosa ficción, un *gennaion pseudos*, una "noble mentira": el mito de las tres razas —de oro, de plata y de bronce— surgidas de la tierra. Los críticos del sistema platónico se han levantado escandalizados ante este mito utilizado para propaganda política, como contra un tremendo y maquiavélico engaño. Pero, puesto que se trata de explicar a los que no reciben una educación filosófica ni poseen suficiente entendimiento político la constitución ideal, conveniente para todos, —e insisto que se trata de explicar y no de justificar o de dar las auténticas razones de tal orden—, ¿qué de extraño hay en que Platón recurra a un mito forjado *ad hoc*?

La imagen de la sociedad utópica esbozada en la *República* se nos ofrece como la de una sociedad "cerrada". En cualquier caso, bastante más cerrada que la sociedad ateniense de su tiempo. Pero las premisas sobre las que se constituye —lo que serán normas, creencias mágicas y tabús en su sistema social— parten de una concepción racional del hombre, de su espíritu y su condición en el mundo. No son, sin más, tradiciones tribales injustificadas ni privilegios de sangre o de casta lo que defiende el filósofo. También es importante notar cómo "aunque Platón ha sido acusado de subordinar el individuo al Estado, de hecho subordina el Estado al individuo. El tema de la *República* es la búsqueda de la justicia en el individuo y el examen del Estado se emprende para arrojar luz sobre éste," dice Ferguson. (*Utopies of the ancient World*, p. 63).

Si en el estado platónico el individuo tiene restringida su libertad y negada la posibilidad de criticar e innovar, eso se justifica porque el Estado está provisionalmente conformado a su justa medida y a él no le queda más papel que el que se le adjudica en el esquema. Como señala Adkins, tal vez para un griego esto resultaba menos violento que para un ciudadano moderno, ya que el ser "noble", *agathós*, dependía menos de las buenas elecciones que de los buenos resultados. Hay una perspectiva utilitaria —el fin objetivo es el bienestar de toda la comunidad y el buen funcionamiento de la polis como organismo, en la utopía.

Y, sin embargo, no deja de ser una paradoja que el discípulo del viejo Sócrates, del impenitente crítico que mantuvo con heroico ademán que "una vida sin examen racional no es vivible para el hombre", haya sostenido esta teoría. Ni en el estado de la *República* ni en el de las *Leyes* habría lugar para un crítico como Sócrates. El Consejo nocturno de las *Leyes* lo habría tenido que condenar a muerte, por incorregible e inquietante. Ya Grote, y Cornford, y Popper, y otros han subrayado esta paradoja, esta traición al carácter individualista y democrático del maestro. Pero en Platón la desconfianza en los hombres y la sociedad le lleva a postular remedios drásticos. Puesto que los hombres son desiguales en su capacidad de ser convencidos por la razón y el libre examen, puesto que la ciudad se desintegra por el individualismo, las diferencias económicas, y las banderías políticas, no hay otro remedio más seguro para salvar la solidaridad que este orden impuesto y jerárquico.

Hay una evolución en el pensamiento platónico que lo vuelve más adverso cada día a la democracia y endurece sus críticas. Desde el *Protágoras* al *Gorgias* hay un aumento

de dureza en los reproches al sistema político ateniense y a sus representantes más ilustres. En la *República* se critican varios sistemas políticos, pero las críticas al progreso de la Atenas democrática son especialmente sentidas y graves. La ciudad de las *Leyes* está muy alejada de la democrática *polis*. Es una ciudad mucho más arcaica y más unida. La experiencia vital del filósofo le ha hecho cada vez más amargo en sus juicios. La ironía y el humor lo encubre sutilmente, pero por debajo del diálogo se percibe la nota personal, la queja contra un tiempo de desventura y desconcierto.

Platón no era el único en recurrir al ensueño utópico. Como ha señalado Dodds, entre sus contemporáneos "el sentimiento de inseguridad se expresaba en multitud de proyectos. Los hombres miraban más allá de sus hombros hacia un pasado supuestamente más noble al que llamaban "la constitución ancestral", o por encima de éste a un estado de primigenia inocencia que no se podía ya dar sino en pueblos remotos. Platón celebró las virtudes de los hombres de la Edad de Piedra, Jenofonte las de los antiguos persas, Eforo descubrió virtudes semejantes entre los escitas, mientras que Ctesias se las atribuyó a los indios. Alternativamente tales anhelos podían proyectarse en utopías, de las que la *República* de Platón es el ejemplo más famoso. Utopías de ese estilo son menos un signo de confianza en el futuro que de insatisfacción con el presente. Sus autores raramente tienen mucho que decir sobre los procedimientos prácticos por los que tal Utopía ha de realizarse.

Pero otros tomaron una línea más radical. Partiendo del ideal de "autosuficiencia" (*autárkeia*) que Sócrates había recomendado, los cínicos predicaron el rechazo de todas las convenciones sociales y un retorno a la vida más sencilla en su forma más cruda. Fueron los "beatniks" o "hippies" de la Antigüedad. Decidieron salirse de la carrera de salarios y ganancias y de toda contribución personal en una civilización que ellos condenaban. Como sus modernos adláteres eran una minoría poco representativa, pero como ellos eran sintomáticos de un malestar social creciente, algo que iba a extenderse en la época helenística.

Lo que caracteriza la protesta de Platón contra la sociedad de su tiempo es que piense todavía en una colectividad en la que el individuo tiene que integrarse para ser feliz. Sólo en una comunidad justa y feliz puede el filósofo ser justo y feliz. Aún en las *Leyes* (643E) se dice que la más alta virtud (*areté*) consiste "en estar anhelante y deseoso de ser un ciudadano perfecto" ἐπιθυμητήν τε καὶ ἐραστήν τοῦ πολίτην γενέσθαι τέλειον.

Y como este ideal no podía realizarse en la Atenas real, en su momento histórico, Platón tuvo que recurrir a la utopía.

Es tal ese anhelo en Platón que no advierte una cierta contradicción entre ese ideal comunitario y la ética autónoma, al alcance del sabio, que apuntaba en las enseñanzas de Sócrates. Al mismo tiempo, "Platón ha preparado involuntariamente el camino a una orientación individualista de la educación (*paideia*). En la medida en que desligaba la incitación a la *areté* del reconocimiento exterior de los conciudadanos y apuntaba a la educación del ciudadano en un Estado ideal, hacía independiente la realización de la *areté*, y con ella de la *eudaimonía* personal, de los estados existentes en la realidad y transmitía los argumentos para la retirada del espíritu de la política". (Christes, *Bildung und Gesellschaft*, Darmstadt 1975 p. 18, n.14). Puesto que los valores auténticos que el

filósofo persigue son diferentes de los admitidos en su sociedad histórica, su ética ha de ser individualista.

La melancolía y la desesperanza se van acentuando con el paso de los años, tras los últimos viajes a Sicilia, tras la muerte lamentable de Dión, el discípulo predilecto. Hay en ese sentido un progreso desde la *República*, un vigoroso e ilusionado proyecto, a la desilusión que refleja el *Político*, y la resignación de *Las Leyes*, obra de vejez, donde los rasgos utópicos están muy recortados. Hay frases que parecen reflejar el cansancio y la desconfianza del viejo Platón, como esa que dice que “todos los asuntos humanos dependen del azar” *τύχας εἶναι σχεδὸν ἅπαντα τὰ ἀνθρώπινα πράγματα* (709 B) o la de que los hombres son juguetes o marionetas de los dioses (644D-E) y que los asuntos humanos son algo digno de poca atención (803B-804B). En la *Epínomis*, de dudosa autenticidad, pero basada en sus palabras, se dice que “sólo después de muerto llega el hombre a ser uno, sabio y feliz” (*ἐκ πολλῶν ἕνα γεγονότα, εὐδαίμονά τε ἔσεσθαι καὶ σοφώτατον καὶ μακάριον*) (992 B).

Las *Leyes* nos ofrecen la imagen de una ciudad modélica, que no es ya una utopía total, sino que está más próxima a la historia, y es más realizable, como un compromiso o un sucedáneo. En este proyecto, fruto de una segunda consideración o navegación, *deúteros plous* hacia la *politeia* donde sea posible la felicidad, Platón ha renunciado ya al gobierno de los filósofos, y a sus rasgos más audaces: la abolición de la familia y la propiedad privada. Son las *Leyes* las que gobiernan y los ancianos quienes asumen en su nombre el poder. Platón, que no cree en la razón como medio de convencer a los más, aconseja el control de la mitología, censurada. Es un régimen teocrático, autoritario e inmovilista, pero sin la audacia de la *República*. Es como el sueño de una ciudad sencilla y primitiva, como esa Atenas que en un relato del *Critias* se opuso a la próspera y progresiva ciudad de la Atlántida y la derrotó. Es un empeño nostálgico por arribar a una *polis* justa (situada no en el cielo de las utopías, sino en una Creta fantasmal). Pero en esa ciudad no habría podido tener sus coloquios el temible Sócrates, y tampoco habría podido teorizar y escribir el insondable Platón.

Si tratamos de considerar a Platón como pensador político, hemos de reflexionar hasta qué punto puede aplicársele tal calificación. Si la política es el arte de lo posible, el método de adquirir y administrar el poder atendiendo a las fuerzas sociales en conflicto en una precisa circunstancia histórica, hay que confesar que eso le importó muy poco a nuestro filósofo. Para Platón la teoría política fue algo ligado a la concepción general del destino humano. Es decir, no un sector autónomo de la experiencia cívica, sino algo ligado a la búsqueda de la sabiduría y la felicidad, entroncado con la ética, la psicología y la metafísica. Intentar juzgar la política de Platón como el último objetivo de su sistema filosófico, o enfocar su utopía aisladamente de su sistema idealista, es, a mi parecer, un claro error de perspectiva.

Platón enfocó la teoría política como parte de un conjunto de reflexiones sobre el “vivir feliz”, el *εὖ ζῆν*, que sólo puede lograrse en el marco de la ciudad, y de una ciudad justa. Es un tema ligado ante todo a la educación, la *paideia*. Basta citar como ejemplo el hecho de que en su *República* apenas un tercio de la obra se dedica a estudiar las formas de gobierno, mientras el resto trata fundamentalmente de “educación”, *paideia*, en el sentido griego.

Fue la incapacidad de Platón para participar en la política práctica de su ciudad lo que le llevó a postular una utopía, una ciudad a la medida de su alma. Como ha dicho Guthrie, “esencialmente la *República* no es una pieza de teoría política sino una alegoría del espíritu humano individual, de la *psyche*. (p. 561) En este punto su filosofía refleja su autobiografía, y “espeja el conflicto en la propia *psyché* de Platón. Negándose a entrar personalmente en política, se sintió sin embargo avergonzado de su renuncia, y así desarrolló la curiosa idea de que un filósofo podía no tomar parte en la política de cualquier ciudad existente, sino sólo en la de una ideal, y al mismo tiempo que esa ciudad ideal no se realizaría nunca hasta que los filósofos se decidieran a tomar parte en la política” (Guthrie).

En la *República* 592 A, al final del libro IX habla Platón de la conducta del hombre sensato ὁ γε νοῦν ἔχων. Glaucón contesta a Sócrates:

“— Pero, si tiene esas ideas, no querrá intervenir en los asuntos de la ciudad.

οὐκ ἄρα, . , τὰ γε πολιτικὰ ἐθελήσει πράττειν

— No, ipor el perro! —exclamé— Tomará parte, y activa, en los de su ciudad interior, y no así, acaso, en los de su ciudad patria, a menos que se le presente alguna divina ocasión favorable.

— Comprendo —dijo— te refieres a la ciudad cuyo plan hemos trazado y que sólo existe en nuestra exposición, pues no creo que haya otra semejante en ningún lugar en el mundo.

— Pero tal vez —repliqué— haya un modelo de esta ciudad en el cielo\* para el que quiere contemplarlo y guiarse de acuerdo con él. Por lo demás, poco importa que esa ciudad exista o deba existir algún día. Lo cierto es que en ella, y sólo en ella, consentirá en actuar.

— Es razonable— dijo.”

\* ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνάκειται τῷ βουλομένῳ ὄρᾶν καὶ ὄρῶντι ἑαυτὸν κατοικίσειν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν εἴτε που ἔστιν εἴτε ἔσται· τὰ γὰρ ταύτης μόνης ἂν πράξειεν, ἄλλης δὲ οὐδεμιᾶς.\*

Es como si, de algún modo, Platón nos estuviera hablando de sí mismo. El ha fundado, mirando el paradigma celeste, esa ciudad en su interior, en su propia alma. Si luego ha de existir sobre la tierra, esto tiene poca importancia o ninguna.

Queda, pues, claro que, como ya he afirmado antes, la nostalgia que lleva a Platón hacia su propuesta utópica, no es una nostalgia del poder, sino una nostalgia del orden, suscitada por la propia experiencia histórica. Sobre el tema de los filósofos reyes quisiera citar una precisión de M. Heidegger (*Nietzsche*, I, p. 194):

“Esa frase no significa: los profesores de filosofía deben dirigir los negocios del Estado, sino: las relaciones fundamentales que mantienen y determinan la vida comunitaria, tiene que ser fundadas en el saber auténtico”.

Hay en el pensamiento de Platón —cuyo sistema no fue algo que naciera de golpe, ya totalmente armado, en un comienzo, sino un pensamiento vivaz y orgánico que se formó y varió durante esos cincuenta años de su actividad literaria— trazos que hoy nos es difícil aceptar: p.e. su totalitarismo antidemocrático, o su concepción de la ética como

un mundo de valores absolutos de los que el sabio tendría un conocimiento científico, capaz para luego guiar por ellos la organización de todo un pueblo. El idealismo de Platón no admite que entre el mundo del ser y el poder ser haya una falla, ni que el conocimiento del sabio sea siempre relativo e hipotético porque está fundado en el conocimiento del mundo de las Ideas. Pero el totalitarismo de Platón está en contradicción con su forma expresiva, el diálogo, donde triunfa la razón mejor fundada, y donde la discusión es por naturaleza igualitaria y abierta, amable y democrática, y donde Sócrates campea en contra de las ideas tradicionales y los dogmatismos injustificados. Platón, —que en el *Fedro* señala la inferioridad de lo escrito respecto a la palabra viva—, es un escritor torrencial, que nos sorprende siempre por la vivacidad de sus evocaciones y la fuerza de sus ideas. Y hay en él muchos y muchos senderos que llevan por ese bosque del lenguaje a muchos claros donde brilla deslumbrante la sinceridad de una conciencia enamorada del diálogo, que va en búsqueda incesante (y a veces el racionalismo recurre como auxiliares mágicos a los mitos) de la justicia y la felicidad. Y el camino es mucho más importante que las posadas.

C.G.G.  
Marzo 1982





## LENGUAJE Y PENSAMIENTO EN PLATÓN GUSTAVO BUENO

Efectivamente, vamos a hablar hoy de "Lenguaje y pensamiento en Platón", dentro de este ciclo sobre Platón, que constituye seguramente un acierto por parte de los organizadores, y que pone a la facultad de Palma en una posición realmente característica y singularísima, porque el hecho de instituir una serie de conferencias en torno a Platón, me parece uno de los acontecimientos más "revolucionarios" que puede darse en la filosofía del país, y en general de la cultura del país, aunque no sea más que por aquello que decía Whitehead de que todo lo que viene después de Platón son notas marginales a él. Y esto es precisamente el punto de vista que yo quisiera completar aquí, y desarrollar. De modo que ya de entrada les manifestaré (confidencialmente) que el objetivo principal de mi exposición es éste: mostrar la actualidad de Platón. Y mostrarla en torno a la teoría del lenguaje y el pensamiento de Platón, pero esto último es más bien un pretexto. Es un pretexto (de primera magnitud, por supuesto), pero el objetivo principal sería, no únicamente la teoría del lenguaje de Platón, sino Platón, en general. Porque, como ya veremos, Platón es muchísimas cosas, y no es simplemente un pensador más. Entre otras cosas, es el fundador de la dialéctica, por ejemplo (incluso de la palabra). Y constituye, el hecho de vincularse o no a la tradición platónica, mucho más de lo que a primera vista podría parecer. Haremos una exposición forzosamente muy sumaria, por

(1) *Nota de la Redacción.*

Este artículo es transcripción textual de la conferencia que sobre el tema dió el Prof. Gustavo Bueno, dentro de las III Jornadas de Filosofía, el 20 de mayo de 1982. Los subtítulos y la transcripción son obra de esta Redacción, que ha conservado totalmente el tono coloquial. Solamente esta Redacción es pues la responsable de este texto. Agradecemos al Prof. Bueno su amabilidad en dejarlo publicar.

el tiempo de que disponemos. Voy a improvisar por lo tanto, y no crean que es por falta de atención al auditorio, es porque de hacerlo en serio, sería imposible darlo en una hora; por ello es mejor dar los puntos principales sobre este asunto tan importante, para mostrar sobre todo su actualidad, la actualidad de lo platónico.

0. *Actualidad de Platón desde nuestro presente.*

Efectivamente, y vamos a decir unas palabras previas un poco para determinar el alcance de lo que acabo de decir, la actualidad de Platón, y concretamente en lo que se refiere a la cuestión de la relación del lenguaje y pensamiento como una de las cuestiones centrales de la antropología, en todo caso, a mí me parece que la teoría de Platón significa no que, por ejemplo, después de Platón no queda más que ser escoliasta suyo, comentador, aclarador, anotador marginal, y que es Platón quien realmente nos está determinando el horizonte en que nos movemos: no es este el punto de vista histórico que yo estoy manteniendo aquí. Porque pretender hacerlo sería gratuito, se necesitarían muchas pruebas empíricas para apoyar semejante tesis, "extravagante", si se quiere. Pero no es ésta la razón principal. Sino que se llegue a tener una perspectiva histórica en donde lo que llamamos el presente —y en este caso el presente no es simplemente una unidad cronológica (1982, por ejemplo)—, nuestro presente en lingüística. Creo que podemos delimitar nuestro presente en lo que se refiere a teoría del lenguaje, "grosso modo", en una primera mitad de este siglo, o en torno a la primera guerra mundial, o las dos grandes guerras mundiales. En torno a la primera guerra mundial cristaliza todo el movimiento de la lingüística del presente, desde el estructuralismo hasta todas las derivaciones posteriores, y en torno a la segunda guerra mundial, y tampoco es casual esto, cristaliza otra disciplina de una importancia lingüística de primer orden, que es la etología, y todo lo que tiene que ver con los lenguajes animales. Es decir, que nuestro presente está definido en este campo, yo creo, por límites bastante precisos. No se trata de una cuestión puramente cronológica, sino de centros de cristalización de ciencias, de disciplinas categoriales, perfectamente (al parecer hoy) consolidadas y en principio con un porvenir de desarrollo indefinido. Pues bien, es desde este presente desde donde tenemos que ver a Platón, en lo que se refiere a la filosofía del lenguaje, la teoría del lenguaje vista desde el punto de vista antropológico. Y entonces, lo sorprendente es esto: cómo, desde este presente, así definido, el regreso hacia los problemas filosóficos que suscita el desarrollo científico de este presente, el regreso hacia las alternativas filosóficas de que hoy podemos disponer, se encuentran, "grosso modo", en Platón.

Por tanto estamos yendo a Platón desde nosotros, y no viceversa. Y el hecho de que esto sea así no es, a mi juicio, una cuestión puramente marginal, erudita. Yo no creo que éste sea el alcance. El alcance es mucho más profundo. Es un alcance que afecta a toda nuestra concepción de la historia. Por ello es tan comprometido y tan difícil de llevar a cabo el ir dando forma a estas tesis, que no se puede decir en dos palabras. Porque el hecho de que aquí, en lo que se refiere al lenguaje, como en muchos otros temas (ética, política, etc), el hecho de que en el platonismo, en los diálogos de Platón, se encuentre precisamente la exposición de un horizonte de alternativas, el cual, en cierto sentido, no hemos rebasado, en el cual todavía nos movemos, y un horizonte en que nosotros nos reencontramos desde nuestro presente, esto, a mi juicio, significa varias cosas. Primero, y principalmente, la cuestión importantísima en nuestra facultad, y en general de las



relaciones entre ciencia y filosofía. Que así como esto puedo mantenerlo respecto de Platón no puede decirse en general de otras ciencias, salvo de muy pocas. Sería absurdo completamente hablar de la actualidad de Empédocles en química, porque la química es una ciencia muy reciente, que empieza, qué diría yo, pues en el siglo XVIII, por ejemplo, y antes no hay química sino otra cosa. Y lo mismo ocurre, no digamos con la física, con la teoría del átomo, etc., que son ciencias totalmente nuevas, que son recientes de ayer. No en general con todas las ciencias, porque creo que sacaríamos una impresión deformada, ya que (a mi juicio) hay ciencias que están ya totalmente organizadas, aunque de un modo muy reducido, ya en los griegos, como es la geometría, sin perjuicio de los desarrollos enormes que ha experimentado después. Pero en general, salvo la geometría, no se dió en Grecia tal organización ni de la física, ni de la química ni siquiera de la lingüística, o de la etología, y por tanto sus construcciones teóricas no tienen actualidad. En cambio la sorpresa viene aquí: que las cuestiones filosóficas, efectivamente, están, de algún modo, presentadas en Platón.

No me refiero a las doctrinas platónicas (quien dice Platón dice Aristóteles, en cuanto que él es un platónico). No son las doctrinas platónicas, es el planteamiento de los problemas y alternativas, que algunas veces los propios griegos, el propio Platón, el propio Aristóteles, han presentado como cerradas, pero las han conocido, aunque sea como cerradas, y que hoy quizá tenemos abiertas.

Y entonces, para terminar esta preámbulo, diría simplemente que este hecho debe ser ya significativo. Porque, si el presente de nuestras ciencias lingüísticas, para retomar lo que acabo de decir, es de este siglo, el presente de nuestra conciencia filosófica hay que retrasarlo por lo menos dos mil y pico años, lo cual, naturalmente, supone, reordenar multitud de conceptos que tenemos sobre la historia y sobre la filosofía, y sobre la propia actualidad de la filosofía. Y sobre lo que es la filosofía como crítica del presente, del presente entendido como la última novedad, y el distanciamiento necesario entonces. Porque el hecho de ir a Platón, no quiere decir simplemente que estamos cerrando los ojos al presente; al revés, estamos criticando el presente en el sentido de la crítica de lo que se presenta como última novedad, en todo, incluso desde el punto de vista del materialismo histórico, olvidando aquella famosa observación del propio Marx en los *Grundrisse* cuando dice Marx refiriéndose al arte griego, que explicar por qué el arte griego se produjo en el modo de producción esclavista es algo relativamente sencillo (y quien dice el arte griego dice la geometría griega que está relacionada con el arte, y dice el platonismo, que está ligado con el siglo V); explicar eso es relativamente sencillo, dice Marx, refiriéndose al arte griego, pero lo que no es tan sencillo es explicar por qué este arte griego ha llegado con toda su frescura hasta nosotros, por qué sigue siendo actual: esto es lo que no es tan sencillo, es decir, explicar por qué en términos del materialismo histórico el platonismo sea actual, pues las fases del materialismo histórico son fases que se refieren a un aspecto del desarrollo, pero que no cubren la totalidad y, por consiguiente, la noción de presente tiene que ser, a mi juicio, reformada totalmente. El otro día se suscitó en un congreso la cuestión de los clásicos: mencionarlos o el referirse a ellos era considerado por muchos como un anacronismo, como algo que estaba fuera de lugar dada la urgencia de los problemas del presente y que era incluso obligado prescindir de la historia, como algo que ya no tiene vigencia, y atenernos a la última novedad.

Semejante actitud es, a mi juicio, ingenua, porque no ha analizado la estructura de esta novedad, y no se ha dado cuenta de que el presente es anómalo, como decían los estoicos, es decir, que tiene muchas capas, muchos estratos y muchos horizontes, es enteramente plural, y que por consiguiente hay que saber criticarlo. Criticarlo quiere decir separar, cribar, discriminar, y la crítica del presente en este sentido es saber que los problemas filosóficos, en líneas generales, son los problemas que de algún modo han sido ya planteados por Platón. No porque Platón los haya inventado, sino porque Platón es el fruto de toda una serie de procesos muy largos de maduración, y de corrientes y conflictos sociales, culturales, etc. que se han producido en aquella sociedad, y se ha llegado a una forma de conciencia en la cual estamos de algún modo envueltos, a pesar de todo su arcaísmo.

Bien, pues éste es el punto de vista que yo quisiera ilustrar por medio de los pensamientos sobre el lenguaje. Porque, además, resulta que la ilustración de este punto de vista general sobre algo más preciso (comparativamente, aunque en sí mismo sea también muy amplio) la ilustración de este punto de vista, yo creo, es la única manera de tratar de probar semejante afirmación, que si no sería completamente gratuita como afirmación de tipo general.

En el caso que nos ocupa, el análisis de esta índole es tanto más urgente cuanto que es muy frecuente, y sorprendente, el que algunos lingüistas, algunos tan conocidos en círculos universitarios como Mounin el cual de un modo sistemático reprocha a los filósofos y a Platón, por ejemplo, de haber sostenido en el *Cratilo* tesis absolutamente místicas sobre el carácter natural del lenguaje, tesis no científicas, ridículas, incluso extravagantes, que ha determinado que la defensa del platonismo haya llegado a exagerar algo que posiblemente tiene parte de razón, a saber: que las obras de Platón a este respecto y particularmente el *Cratilo*, es una obra humorística, por así decir, en la que Platón no se toma en serio lo que dice, sino que está simplemente llevando al límite ciertas tesis contra Antístenes, o contra Protágoras mismo, Pródico de Queos, es decir, los grandes sofistas que se habían interesado por el lenguaje y que habían llegado a establecer una especie de disciplina etimologista, y otras teorías sobre el lenguaje. Entonces el *Cratilo*, concretamente, y otros pasajes de Platón, serían precisamente irónicos, porque solamente de este modo podría quedar salvado, según algunos, el nombre de Platón. Es decir, para que Platón no quedase en ridículo. Todo ello es afirmado, cuando a mi juicio, y a juicio también de otros, precisamente la sutileza, el grado de crítica, que Platón tiene en el *Cratilo* está tan por encima incluso del señor Mounin y el señor Martinet que los deja en ridículo completamente a ellos, los llega por completo a oscurecer; y que lo sorprendente es cómo o no han tenido los textos ahí delante, o han sido leídos de prisa, o han sido estudiados o leídos con prejuicios, para no darse cuenta de lo que significa Platón, precisamente en lo que se refiere a la teoría del lenguaje, actualmente (en nuestro presente).

Al mismo tiempo, como vamos a ver, aparece en Platón de un modo casi nítido la diferencia y las conexiones entre lo que es la ciencia lingüística, la ciencia del lenguaje, y lo que son los problemas de la filosofía del lenguaje, y cómo ambos tipos de problemas son inextricablemente indivisibles, cómo es imposible hacer una filosofía del lenguaje al margen de la ciencia del lenguaje, y concretamente, de la lingüística y de la etología, cómo es totalmente imposible hacer nada. Y esto es Platón quien lo está diciendo, en el *Cratilo*: no se puede decir nada, absolutamente, al margen de la ciencia del

lenguaje. Pero al mismo tiempo, no se confunden los problemas de la filosofía del lenguaje con los problemas científicos. Y este es un punto (hay muchos otros, por supuesto) en donde todo este conjunto de cuestiones generales sobre ciencia y filosofía, sobre problemas e hipótesis de unos y de otros, sobre implicaciones antropológicas, éticas, sociológicas, aparecen aquí, en el caso concreto del lenguaje, en uno de los diálogos más geniales que seguramente ha escrito Platón. Y que no es en modo alguno esta mera ironía de tesis opuestas de Protágoras, Antístenes, de Heráclides el Póntico, o de Eutifrón, a quien remite Platón efectivamente, cuando quiere exponer alguna aventurada tesis.

Pero precisamente, y para explicitar un poco el sentido general de mi interpretación, a mi juicio, estas constantes referencias, que Platón las dice explícitamente, constantemente antes de exponer una hipótesis sobre el lenguaje, una teoría, una tesis, suele acordarse de Eutifrón, o suele tomarlo a broma, o suele aparecer Sócrates (que es quien habla, Platón por boca de Sócrates, como se sabe) como quien está constantemente tomando precauciones, que son precauciones críticas, en el sentido de que la ciencia y la sabiduría que él posee no es definitiva; y sin embargo es indispensable. De manera que la propia autocrítica que Platón tiene constantemente en cuanto al tipo de fiabilidad que puede darse a las cuestiones científicas, diríamos, categoriales, filosóficas y ontológicas, por un lado, y el tipo de evidencia de que, sin embargo, tienen necesidad estos conocimientos, estas investigaciones, estos desarrollos, no acabados nunca y los problemas filosóficos que ello plantea; este planteamiento, digo, es un modelo a mi juicio de procedimiento crítico en ejercicio, irónico, muy sutil, que fácilmente puede pasar (dada su complejidad) desapercibido para una lectura grosera, apresurada, o simplemente llena de prejuicios, y Platón no tolera esto. Entonces, es intolerable, indignante, que se formen juicios sobre doctrinas, y métodos (sobre todo) platónicos, sin haber tratado de respetar y de asombrarse ante la magnitud de este pensador. Pensador que, como hemos dicho, no es él, claro; que es el punto de convergencia de corrientes muy heterogéneas que él ha sabido realmente sintetizar, no de un modo cerrado, sino en forma problemática y en forma alternativa, en forma de descubrir ya nuestro horizonte.

Pues bien, con esto ya tenemos, yo creo, un poco el argumento de lo que tenemos que decir aquí. Vamos ahora a determinar un poco más lo que llamamos el presente, los problemas que plantea, y cuál es la actitud de Platón ante ellos, y después lo que nos queda abierto es prácticamente todo, porque Platón lo veremos sobre todo como un crítico.

### 1. *El Presente.*

¿Qué es nuestro presente? Pues, para resumir, nuestro presente, desde el punto de vista antes referido, son dos ciencias, yo creo en el sentido de dos categorías relativamente cerradas; y lo más curioso es que quizá entre ellas no hay plena armonía, sino que incluso se contradicen, por lo menos aparentemente. Dos ciencias que aparentemente están en contradicción, y que precisamente esta contradicción es la que obliga, entre otras cosas, a regresar a la filosofía de Platón. Y no quiero decir que estas dos ciencias se contradigan entre sí, en el presente, que se contradigan realmente, en cuanto ciencias, digo que de hecho estas ciencias están hoy día del modo que ahora vamos a explicar.

Por la teoría del cierre categorial, no suponemos que sea preciso un corte epistemológico previo para que una disciplina se constituya como tal, tenemos casos eminen-

tes, por ejemplo en la astronomía; con Kepler, donde las leyes de Kepler están formulándose sin necesidad de que Kepler haya abandonado todas sus ideas místicas sobre el sol y cosas parecidas. Pues, de hecho, estas disciplinas que están constituyéndose, la lingüística y la etología, están en condiciones que, como tales disciplinas nadie les discute su jerarquía científica, la importancia práctica de su desarrollo, nadie les discute esto hoy día, y sin embargo están dentro de ciertas envolturas de tipo ideológico, cultural, político, etc., de las cuales no se pueden de hecho desprender.

Es evidente que el desarrollo de la lingüística tiene muchísimo que ver con fenómenos externos, como pueden ser sobre todo el problema de la traducción, y problemas de computadoras, y en general problemas derivados de nuestro modo de producción, del aumento de la densidad de las relaciones internacionales, etc, y, por consiguiente, está determinado por todo ello. Es evidente, asimismo, que el desarrollo de la etología tampoco es casual. En nuestro siglo se ha producido por primera vez el desciframiento del lenguaje de los animales, de modo positivo, no metafóricamente ni de modo mitológico. Sabemos qué significa el lenguaje de las abejas, sabemos qué significa el lenguaje de los chimpancés, se ha enseñado a hablar a los chimpancés perfectamente, hablan entre ellos. Es decir, el hecho de que hoy en día se haya producido una verdadera revolución en lo que se refiere a la lingüística etológica de los animales, a mi juicio (y al de muchos), no es en modo alguno casual, sino que tiene lugar en virtud de unas envolturas ideológicas. Tienen que ver sin duda con esta ideología la sociedad de protectores de animales, el frente de liberación animal, o la liga para la defensa de los derechos de los chimpancés, evidentemente, que son instituciones de gran auge; la atención a los animales y otras cosas más, efectivamente no se han producido por azar, y el ecologismo envuelve muchas cosas: y naturalmente cuestiones como la acusación de nazismo, racismo, caso de Lorenz, de Tinbergen acusados de filonazismo; el auge del darwinismo, etc.

Es decir, toda esta serie de cuestiones ideológicas, efectivamente, están envolviendo, y haciendo posible, el desarrollo de las ciencias del lenguaje. Sin estos envolventes estas disciplinas no se desarrollarían. Pero, sin embargo, las disciplinas, en su aspecto científico, pueden segregar progresivamente estas envolturas. Pero este proceso de segregación no puede ser total, porque si segregan una es para coger otra. Es decir, el hecho de que una disciplina sea independiente de la filosofía no quiere decir, a mi juicio, que pueda desarrollarse al margen de la filosofía; quiere decir que no es dependiente de una filosofía determinada, sino que tiene que escoger entre una u otra, o tres, o las que sean. Precisamente el platonismo es el horizonte que nos enseña las ideologías globales entre las que se puede escoger. Entonces, la inmunidad, diríamos, de estas disciplinas con respecto a la filosofía es no global, sino alternativa, con respecto a una u otra. Así pues, a pesar de estas "contradicciones" o conflictos entre facultades (al modo de hablar de Kant), estas disciplinas pueden considerarse como científicas. Las disputas entre la facultad de ciencias lingüísticas, o facultad de filología, y facultad de ciencias biológicas, facultad de etología, etc., estos conflictos son conflictos entre investigadores lingüístas y entre etólogos, sin perjuicio de la interdisciplinariedad, de las colaboraciones. Pero son conflictos que están planteados. Y estos conflictos se plantean a un nivel filosófico, precisamente, y es aquí donde tenemos que leer a Platón. Entonces, saber que estamos a un nivel, que incluso se puede cronológicamente disociar del primero, es, me parece,

penetrar en el mecanismo, en la anatomía de la propia estructura de nuestra cultura, que naturalmente no es homogénea, sino que tiene niveles diferentes, establecidos, diríamos (por utilizar otra frase de Marx) por encima de nuestra voluntad.

### 1.1 *La lingüística.*

Entonces, para ir concretando, yo creo que nuestro presente está definido, en el terreno que nos ocupa, por una disciplina lingüística cuyas tesis principales, desde el punto de vista muy global, son éstas: unas tesis que, suponiendo que el lenguaje tenga que ver, de algún modo, con la comunicación, y la comunicación es un concepto estrictamente sociológico, antropológico (lo cual no quiere decir que el lenguaje sea comunicación exclusivamente, ni muchísimo menos; precisamente en Platón tenemos una crítica a esta teoría del lenguaje como comunicación: es comunicación, pero es otra cosa), pero partiendo de esta perspectiva, lo cierto es que la categoría lingüística quizá se caracterice por las siguientes tesis:

1. Una tesis según la cual el lenguaje humano sería independiente de los lenguajes animales, que sólo serían "lenguaje" en un sentido metafórico. Los animales no hablan; el lenguaje es característico del hombre. Tan característico que el hombre puede definirse así antropológicamente, precisamente como el animal que habla, que tiene "logos". Esta definición excluye del lenguaje a los animales, y los argumentos que se han dado siempre sobre los pretendidos lenguajes animales, serían, o bien fantasías mitológicas, o bien simplemente metáforas, o usos inferiores del lenguaje. Si recuerdan ustedes lo que dice Cassirer, por ejemplo, cuando critica las experiencias de hace ya cincuenta años, de Yerkes y demás, sobre el lenguaje de los chimpancés. Estas experiencias fracasaron, efectivamente, y pretendían enseñar un lenguaje fonético a los chimpancés; no consiguieron más que enseñarles cuatro o cinco ruidos vocálicos casi indiferenciados. Fue un fracaso notable, después de experimentos tan pacientes, durante tantos años. Los chimpancés no podían hablar en lenguaje fonético; aprendían, sí, a entender órdenes, pero esto no es lenguaje. Esto es lo que dice Cassirer, por ejemplo. Esto es también lo que dice Mounin, que hemos citado antes, quien dice: son los filósofos, y otras gentes que no son lingüistas, los que suelen hablar de lenguaje en un sentido muy amplio, como el de lenguaje musical, lenguaje de las manos, etc., y de lenguajes animales; pero este uso de la palabra lenguaje es extracientífico, es propio de gente ignorante que no sabe que el lenguaje es una estructura definida, en términos muy precisos por la doble articulación, por ejemplo, que se refiere únicamente a los hombres; y para hablar del lenguaje hablamos de indoeuropeo, de francés, de inglés, de castellano, o lo que fuere, y no hablamos de otras cosas. Para este señor todo lo demás es pura metáfora y es exceder los límites de lo que se entiende por lenguaje, en el sentido lingüístico, científico de la expresión. Esta tesis, como ven, yo creo que es muy importante, y se puede perseguir a lo largo de multitud de direcciones y escuelas. También la sostiene Kosik, la tesis de que el lenguaje es característico del hombre, los animales no hablan, y que el hablar animal, como el lenguaje musical, etc., es una metáfora, tiene otro sentido por completo del lenguaje en el sentido de doble articulación.

2. La segunda tesis, muy importante, es ésta: que la estructura y las leyes del lenguaje humano, en el sentido estricto, específico, independientemente de la época de la evolución en que haya cristalizado esta estructura (el momento de la evolución en que apare-

cen el lenguaje y el hombre como tales, que descarta naturalmente que el *pithecanthropus* sea hombre, ni mucho menos el *australopithecus*; hablamos de hombre en un sentido más próximo a nosotros, más parecido a nosotros; precisamente, entre otras cosas, como un animal que habla), son independientes de la estructura y las leyes de las cosas. Esta segunda tesis, que acompaña a la tesis de la independencia del lenguaje humano con respecto a las cosas significadas por el lenguaje, sean éstas referencias, sean sentido (en esto no vamos a entrar ahora). Esta tesis suele formularse, más concretamente, bajo el lema de la arbitrariedad del signo lingüístico. Es decir, el lenguaje constituye una estructura autónoma, independiente, arbitraria, con respecto a las cosas representadas. Y esta arbitrariedad quiere decir, naturalmente, no el hecho de que los lenguajes humanos y sus diferentes esquemas hayan resultado simplemente de un pacto o de una convención completamente gratuita (pueden estar motivadas, sin duda), pero las leyes lingüísticas son independientes del mundo de las cosas a las cuales estos términos o estructuras lingüísticas se refieren. Son independientes del mundo, en una palabra. Y ésta es la tesis que se llama de la arbitrariedad del signo lingüístico, como saben. Así por lo menos la llamó Saussure, aunque sin tener este alcance que luego tuvo, y que le da además Hermógenes en el diálogo platónico, cuando dice: yo puedo cambiar el nombre a cualquier cosa cuando me da la gana, porque no hay ninguna regla que me diga que yo tengo que poner tal nombre a tal cosa, porque el nombre no es ninguna cualidad natural de las cosas, sino una imposición completamente externa, arbitraria, que el que pone el nombre puede poner otro en cualquier momento.

Bien, pues estas son las dos tesis, efectivamente, que caracterizan a esta ciencia, diríamos, lingüística, dadas en un resumen tan sintético que casi produce terror el exponerlo (únicamente la ventaja que pueda tener es que al hacer esta exposición de escala tan rápida, a esta escala se sacan ciertas relaciones que no se sacan a escala más grande; quiere decir que hablar a escala global no es tampoco meramente sintetizar, otra tesis platónica: porque las leyes del todo son distintas de las leyes de las partes, y entonces hablar en términos sintéticos no es sintetizar, sino decir otras cosas distintas de las que dices a pequeña escala).

## 1.2 *La etología.*

Bien, entonces al mismo nivel de síntesis, diríamos que la ciencia etológica del lenguaje se podría caracterizar, por su parte, por dos tesis antitéticas a las expuestas:

1. El lenguaje humano es simplemente un episodio más de los lenguajes de comunicación animal y que, por consiguiente, el estudio científico del lenguaje es en el fondo zoología, y no puede ser más que esto, y que cualquier otro tipo de estudio es un estudio de índole retórica (aquí entra la polémica entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu), es una ciencia del espíritu (es decir, una pseudociencia), porque el único procedimiento científico en la teoría del lenguaje es, no solamente el estudio neurológico, sino etológico y, en general, zoológico (en una palabra). ¿Por qué?. Porque el lenguaje humano sería un episodio más del lenguaje de los animales, porque hoy sabemos que los animales hablan perfectamente, y lo que decía Cassirer hace cincuenta años, no puede decirlo hoy nadie absolutamente, aunque todavía lo dicen (la polémica está abierta). Todavía no hace más de seis años, en Oviedo en presencia de un lingüista de

primera fila (de modo que no puede decirse absolutamente que estuviéramos al margen de las corrientes que se dan en la lingüística), el profesor Alarcos, catedrático de Oviedo, tuvimos una semana en la cual estuvimos hablando de los lenguajes animales, y los lingüistas presentaron un frente cerrado diciendo que esto era completamente absurdo y que era una rareza de filósofos el decir que los animales hablaban, que esto era pura metáfora, y que esto es debido a que nosotros desconocíamos lo que era la segunda articulación, y entonces hubo un fuerte enfrentamiento en este sentido, que dió lugar incluso a enemistades personales. Pues bien, como decíamos, la primera tesis de la ciencia etológica es ésta: que el lenguaje humano es un episodio más de los lenguajes animales. Es una tesis que se opone frontalmente a la primera tesis que hemos considerado como característica de la categoría lingüística.

2. La segunda tesis es esta otra: el lenguaje humano no es independiente de las cosas, del medio, diríamos, sino que de algún modo está ligado al medio. Y esta tesis, que por otra parte es muy conocida, supone una metodología de estudio completamente diferente. Claro que se puede llegar a extremos tan ridículos o más como los de llegar a las tesis místicas de Arbuthnot. Como ustedes recordarán, aquellas famosas tesis de un escritor, no sé cómo llamarlo, un “pensador” del siglo XVIII, inglés, Arbuthnot, uno de los precursores de Montesquieu (quien lo ha popularizado), que pretendía explicar la diferencia entre los lenguajes del norte y los del sur de Europa mediante mecanismos de tipo ecológico, zoológico, diciendo que, como en el norte hacía mucho frío, la gente tendía a cerrar la boca y pronunciar consonantes, y que aquí por el mediterráneo como hace calor y hace falta más ventilación, pues buscamos las vocales abiertas, muchas vocales. Efectivamente, este tipo de explicaciones puede tener alguna razón, porque evidentemente de algún modo tiene que influir, pero dicho así es ridículo, evidentemente. Ahora lo cierto es que es una tradición también, es una tradición que, seguramente, procede de Protágoras pero no me atrevo a defenderlo como tesis, porque la figura de Protágoras en el *Cratilo* es sumamente incierta, no se sabe muy bien qué papel pinta Protágoras en el *Cratilo*, al que se le menta alguna que otra vez. Pero lo que sí sabemos es la opinión de Epicuro y de los epicúreos sobre el lenguaje, donde, efectivamente, el hecho del lenguaje está también analizado desde perspectivas que están en armonía con esto de que estamos hablando, de la etología. Por ejemplo, dice Epicuro, los signos lingüísticos (vamos a decir los significantes, o los componentes de los significantes que no son significantes, o los rasgos discriminativos, distintivos, etc.) no proceden arbitrariamente, sino que proceden de la propia causalidad del medio corpóreo. Por ejemplo, el frío produce catarro, produce tos, y entonces las palabras que designan la tos serán naturales, porque serán la tos misma o el gemido, etc.: el lenguaje procede de la tos, el gemido, etc. Como ven son perspectivas previas, por supuesto, a la etología, pero que anuncian, más o menos, las posibilidades de estudiar sistemáticamente la estructura del lenguaje a partir de una conexión sistemática (no arbitrariamente) entre los objetos designados por el lenguaje y el propio lenguaje.

### 1.3 *Presupuestos de ambas ciencias.*

Bien, la ontología, vamos a decir así, la filosofía que envuelve a cada una de estas metodologías es, yo creo, bastante fácil de explorar, porque ya está dicha simplemente por la pura presentación de estas dos categorías, tal como las hemos presentado aquí.

Pero es evidente que la ideología que envuelve a las categorías lingüísticas del presente en la escuela y dirección que he presentado es una ideología que procede, de algún modo, del espiritualismo metafísico, y concretamente en Francia del cartesianismo. El corte, el esquema de esta ideología, es el cartesianismo, o en general, el espiritualismo. El hombre es un animal racional, porque tiene "logos", tiene "noûs"; el "noûs" es algo irreductible a los animales. En el caso más extremo, los animales ni siquiera hablan, ni siquiera sienten, no tienen inteligencia, no pueden hablar, y las palabras que articula el mono no es lenguaje, no tiene nada que ver con el lenguaje, es puro antropomorfismo, porque los animales no sienten, ni perciben, son máquinas, robots, diríamos hoy; entonces los animales no hablan. Habla el hombre. ¿Por qué?. Porque tiene espíritu. El espíritu, la "mens", la "res cogitans", es algo distinto de la materia, está en el cuerpo, como el piloto dirigiendo a la nave; entonces el espíritu tiene la capacidad de conocer el mundo, e, independiente de él, lo designa de un modo simbólico. Este es el espiritualismo, el espiritualismo de la escuela francesa y después vinculado por trayectorias muy diversas y complejas, por el idealismo alemán, etc.

Y viceversa, la ideología o la filosofía propia de la ciencia etológica es de índole más bien naturalista; el hombre es un animal, una fase de la evolución, y entonces está determinado y está dentro enteramente de las leyes generales de la evolución animal, donde el lenguaje es un elemento más. El hombre no tiene espíritu, lo que llamamos espíritu se reduce íntegramente a las estructuras naturales y ese naturalismo es, vamos a decirlo así, "reduccionista", aunque luego se reconozcan ciertas leyes características en el lenguaje humano, que no se pueden negar. La cuestión es muy complicada, pero, ante ello, su posición es la siguiente: no basta con que se reconozcan en el lenguaje humano ciertas características distintas, por ejemplo, del lenguaje de los póngidos, o del lenguaje de los insectos, porque también se reconoce, y reconocen todos los zoólogos, que el lenguaje de las abejas es distinto del de las hormigas, por ejemplo. Es decir, que también hay diferencias específicas entre géneros, o clases u órdenes de diferentes animales. Hay diferencias específicas entre los lenguajes zoológicos, y hay toda una disciplina, cultivada por los etólogos de hoy día, que se ocupa del lenguaje interespecífico de los animales, y es uno de los campos más apasionantes de la etología, lo cual prueba, y también los etólogos reconocen desde el principio, las diferencias entre los lenguajes de las diferentes especies animales, y que es natural que el lenguaje humano también sea diferente, o distinto, del de las demás especies animales, pero el que sea distinto no quiere decir que deje de ser zoológico y que no se amolde a los propios procedimientos generales de los lenguajes animales. Por consiguiente, cuando estas dos escuelas se contradicen, se contraponen, y además suelen contraponerse en términos, ya digo, muchas veces ofensivos, o por lo menos despectivos, para unos los lingüistas son "gramáticos" para la otra parte los otros son "reduccionistas".

#### 1.4 *Consideraciones filosóficas de las categorías de ambas ciencias.*

Bien, ¿hay algo realmente de fondo, objetivo, en este "conflicto de facultades"? Yo creo que sí que lo que hay de objetivo es algo que tendría que ser traducido al plano gnoseológico, al plano de la teoría de la ciencia. Es decir, me parece, aunque no lo puedo demostrar ahora, que los principios de estas categorías son principios de cierre, no son principios ontológicos, pero que fácilmente se confunden con principios ontológicos.



Un ejemplo para que se entienda rápidamente lo que quiero decir con esto: todo el mundo recuerda el famoso principio de Lavoisier, que es considerado como el principio fundamental de la química y de la física, y que dice así: “la materia no se crea ni se destruye, solamente se transforma”. Enunciado así, el principio de Lavoisier famoso parece un principio enteramente metafísico, o que se refiere al mundo en general. El mundo tiene una cantidad de materia invariable que no se crea ni se destruye, y entonces Lavoisier habría afirmado un principio referente al mundo en general. Ahora, Lavoisier no podía afirmar, como químico, este principio, y si lo hubiera afirmado es cuestión privada suya, no tiene la menor importancia. Entonces, ¿quiere decirse que este principio que formuló Lavoisier, el principio de la conservación de la materia, pueda entenderse en estos términos y entonces aceptar que es falso? Como se ha dicho (creación de la materia) es un principio falso, ya que no es verdad que la materia permanezca invariante porque si es expansible el universo tiene que haber más cantidad de materia para que la densidad del principio cosmológico perfecto se mantenga, etc. Es decir, en virtud de otros principios, se supone que el principio de Lavoisier es falso. Entonces, ¿hay que decir que el principio de Lavoisier es falso? A mi juicio, por lo menos la teoría del cierre da una explicación, yo creo, satisfactoria, a saber, el principio de Lavoisier es un principio evidente, absolutamente evidente, pero su evidencia es gnoseológica, porque es un principio de cierre, sin el cual se rompía la química clásica. A saber, el principio es el siguiente: no es que la materia del universo ni se crea ni se destruye, sino que solamente se transforma, es que la cantidad de masa, medida por peso, que entre en una reacción tiene que permanecer, antes y después de la reacción, constante, es decir, que la cantidad de masa, pesando los reactivos que entran en la reacción antes, y los que salen después de la reacción, el peso tiene que ser el mismo si se tiene cuidado de no dejar escapar ningún gas y de recoger todo, porque solamente de este modo con cantidad de masa constante se puede establecer la teoría de la química clásica y de los pesos atómicos, etc. Entonces el principio es un principio de cierre constitutivo de la propia ciencia química clásica. En este sentido, yo creo que se pueden interpretar bien, retraducir bien, los principios de estas dos categorías científicas que parecen contrapuestas.

Rápidamente (perdón por esta rapidez), ¿qué significaría el principio de la independencia, de la especificidad, del lenguaje humano con respecto a los lenguajes animales (primer principio de la escuela lingüística, de la ciencia lingüística del presente)?. Traducido, significaría algo así como lo siguiente: en el campo de los lingüistas, en el cual desarrollan su profesión, y en el que obtienen resultados satisfactorios y considerados científicos, puesto que la lingüística ha sido considerada en estos últimos años como la ciencia de vanguardia dentro de las ciencias del espíritu, la lingüística, pues, trata del francés, del inglés, del catalán, etc., pero no trata de los lenguajes animales (Saussure no habla de los chimpancés). El campo de la lingüística es el campo de los lenguajes humanos. ¿Qué quiere decir arbitrariedad de los signos, la desconexión de los signos?. Yo creo que está ligado a esta tesis: que la ciencia lingüística no trata del lenguaje. Porque decir que trata del lenguaje es un modo muy rápido de hablar. Los lingüistas no tratan del lenguaje, tratan del inglés, del francés, etc. Trata de esos lenguajes concretos, positivos (igual que la ciencia de la religión no trata de la religión, trata del budismo, del cristianismo, etc., de cosas mucho más concretas, y la religión es un concepto general y de eso no trata la

ciencia de la religión). Tratan de esos lenguajes concretos, porque si no hubiera tal multiplicidad de lenguajes no habría ciencia lingüística. ¿Por qué? Porque, entre otras cosas, la gramática, la propia gramática de un idioma, se hace de otro idioma, como es sabido desde siempre. La gramática castellana de Nebrija se hizo desde el latín. ¿Por qué? Porque solamente en el fenómeno de la traducción es cuando sale a relucir el análisis del propio lenguaje, y fue seguramente en las traducciones (la traducción del arameo al griego, etc.) cuando empezaron a hacerse los análisis de la escritura fenicia, del griego, etc., y entonces la multiplicidad del lenguaje, el fenómeno de la traducción, y después las leyes independientes de cada lenguaje con respecto a otro, que es el campo de la lingüística, es el que hace, naturalmente, que el lingüista tenga que considerar como puesto del otro lado la relación con las cosas, porque queda fuera de su disciplina, porque él no puede cerrar su disciplina incluyendo estas cosas.

En el caso de la etología, la situación es mucho más fácil. Es evidente que desde el punto de vista etológico el estudio del lenguaje tiene que ser sistemáticamente orientado desde el punto de vista de los lenguajes animales, y considerando al hombre como una entidad zoológica (como lo que es, realmente).

### 1.5 *Lenguaje y pensamiento.*

Bien, pero, sin embargo siempre subsiste la cuestión, allá en el fondo, de la relación del lenguaje, no solamente como un fenómeno subjetivo-psicológico, o histórico, cultural, que es la perspectiva propia de la psicología, de la sociología, como comunicación, como expresión, como si el lenguaje fuera un conjunto de funciones expresivas u operativas incluso, sino que siempre tiene que plantearse la cuestión fundamental, la cuestión semántica, que tiene que ver con la verdad, con la realidad de las cosas, que es la siguiente: ¿cuál es la relación del lenguaje con las cosas?. Y el relacionarse con las cosas es lo que llamamos pensar, es el pensamiento, porque un pensamiento que no sea verdadero es otra cosa distinta, el pensamiento falso es pensamiento porque puede ser verdadero, o es deformación de verdadero, o preparación para un pensamiento verdadero. El pensamiento, si no es de algún modo verdadero, no es pensamiento; como el conocimiento: si no es de algún modo verdadero, no es conocimiento, es otra cosa. El pensamiento es pensamiento verdadero, y verdad significa relación de algún modo con cosas, con cosas que nos envuelven, que están por encima de nuestra voluntad, que tienen sus leyes propias.

Bien, pues como este pensamiento en el lenguaje está intersectado de forma que el lenguaje también tiene un contenido representativo, pero que en la teoría de Bühler, por ejemplo, la idea de relación verdadera está ya reducida psicológicamente, porque no es “representación”, no es que sea representación, es que es la verdad misma, es la apariencia de la realidad misma. Es decir, yo puedo decir que esta mesa es “representación”, pero es la propia mesa; la que yo estoy diciendo es la mesa misma, no es ninguna representación. La representación mía es la imagen que yo imagine en el área 17, o en la que sea, de lo que está ocurriendo, que es justamente lo que yo no percibo, es la imagen de Saussure, la imagen acústica de Saussure, eso es lo que yo no oigo, precisamente, a pesar de que Saussure está hablando de su imagen acústica, eso es lo que yo no oigo. Esa mesa que hipotéticamente dicen los fisiólogos que yo tengo en el área 17, esa es la que yo no veo, y cuando hablo de mesa, estoy refiriéndome a esta mesa (toc, toc), y no a esa imagen nemónica que tenga yo, o lo que fuera.

Y lo que hoy se considera como la última palabra de sabiduría, a saber, la vuelta a la reflexión psicológica, esa sabiduría especial, de la que podríamos hablar mucho, y que constituye el fondo de la psicología, y que explica en gran parte el auge que en toda España tiene la facultad de psicología (con todos mis respetos, por supuesto), pero que sí es sorprendente este hecho: que la gente vaya indiscriminadamente a la facultad de psicología; es un hecho que hay que explicar, que no se explica por sí solo (pero que no tenemos tiempo de explicarlo ahora). Pues como decía, quiere decir entonces que este psicologismo es precisamente el que Platón está desbordando. Porque, por encima de este expresar, de este toser, del lenguaje como toser, como expresar, como “expresar mi identidad”, “realizar mi personalidad”, que dicen, por encima de estas cosas, están las cosas que nos envuelven, y como dice Marx, hay un hecho evidente, que nadie niega, pero del que nadie saca las consecuencias. Y es el hecho, evidente, de que tenemos que comer todos los días, y todo lo que está relacionado con esto; el hombre es un animal que tiene que comer todos los días, con todo lo que esto significa. Bien, este hecho fundamental obliga a plantear el problema de la verdad y a superar completamente desde el principio todo intento de psicologismo (no de psicología). Pues bien, desde esta perspectiva, ¿qué es lo que hace Platón en el *Cratilo*?

## 2. La aportación de Platón en el “*Cratilo*”.

Pues, cuando volvemos al *Cratilo*, todo lo que he dicho casi queda en ridículo, dada la penetración, y la magnitud de los pasajes platónicos, y la ironía y la sutileza. Porque, veamos:

El *Cratilo* lo solemos dividir en cuatro partes (la justificación de esta división es interna). Se suele decir, que la primera parte es un preámbulo, un preámbulo que como siempre se suele interpretar como introductorio, como ornamental, como para entrar en materia. Pero, se dice, cuando Platón entra en materia es, si se divide en tres partes (después de la introducción), en el primer tercio; allí es cuando empieza la parte etimológica de Platón en el *Cratilo*, empieza a hablar de etimologías, la mayor parte de ellas al parecer inadmisibles. Luego viene la segunda parte, el segundo tercio del diálogo, que es cuando Platón habla de las vocales y las consonantes, y cosas de éstas, y de letras; y luego viene la tercera parte, que vuelve a ser otra vez metafísica, filosófica, la discusión de *Cratilo* sobre las esencias y cosas por el estilo; y, se dice, el *Cratilo* no concluye, simplemente se suscitan cuestiones, y todo el mundo se marcha sin saber lo que se ha dicho.

Bien, entonces lo importante, yo creo, es advertir que, si suponemos estas cuatro partes en el *Cratilo*, entonces podemos encontrar lo siguiente: primero en una introducción, un preámbulo, podemos encontrar (dicho rápidamente) la presentación de la diferencia que hay entre los problemas filosóficos y los problemas científicos, y cómo esta distinción es insoluble, cómo hay una dialéctica entre ellos, no son dos cosas distintas, son una misma cosa, pero con una dialéctica interna que obliga a pensarlas como distintas pero siempre entrelazadas.

El primer tercio y el segundo tercio, las dos partes centrales, constituyen nada menos que la presentación ejercida por Platón de la definición famosa de Saussure y de Martinet, etc., entre la primera articulación y la segunda articulación. En el primer tercio del diálogo Platón está exponiendo lo que es una articulación, y lo que es la primera articulación, y en el segundo tercio está exponiendo lo que es la segunda articulación, ab-

solutamente. Y en el tercer tercio o cuarta parte está volviendo de nuevo al principio, y mostrando el entretejimiento una vez que ha expuesto lo que ha expuesto y los problemas que están planteados después de su exposición.

## 2.1 *El planteamiento del problema en el contexto griego.*

Bien, hay que tener en cuenta que, como es bien sabido, la sofística dejó planteados los problemas de la lingüística, principalmente en estos dos términos o categorías: zoológico y lingüístico, de un modo precientífico, por supuesto. Pero comenzó, como es bien sabido, el interés por las cuestiones gramaticales, retóricas, y por las cuestiones animales. Entonces, en la interpretación de Protágoras, en el propio diálogo *Protágoras*, hay referencias constantes a los animales para tratar de mostrar qué es la bondad, etc.; y uno de los contenidos del relativismo de Protágoras reside en esto, precisamente: todo es relativo porque entre los animales y los hombres hay sólo diferencia; es el naturalismo propio de Abdera. Pues entonces la cuestión tal como estaba en la época sofística, en la cual enseñó Platón, estaba planteada en el terreno lingüístico. Pródico, Sócrates, Protágoras, todos los pensadores polemizaban sobre cuestiones eminentemente lingüísticas; las cuestiones principales que después fueron desarrollándose en torno a los estoicos, son precisamente estas dos, que (aproximadamente, no del todo) se superponen a las que he dicho: primero, la cuestión de si el lenguaje era natural o no era natural. ¿Qué se quería decir con esto?. Muchas cosas muy distintas. El lenguaje o es natural o es por convención, por costumbre: (“phýsei”, “thései” ó “nomos”). Los que decían que el lenguaje era por naturaleza lo solían decir sobre todo en este contexto de relación con los animales (teoría de Epicuro, etc.): hay una motivación natural, el hombre habla igual que los pájaros cantan; es más, dice Epicuro, los hombres quizás han aprendido el lenguaje de los pájaros. Se mantiene, diríamos, en una perspectiva zoológica. Aquí, había las dos grandes opciones: la del naturalismo y la del convencionalismo. El lenguaje es o natural o convencional. Es decir, el lenguaje es, o específicamente humano, porque el “nomos”, la “thesis”, etc. son estructuras puramente humanas; y precisamente por ello en la sofística no se mantenía el nombre de ciencia sino de opinión, porque lo único que la ciencia puede conocer, la epistémé real es la “physis”, y lo otro son opiniones cambiantes de los hombres, el lenguaje es una cosa cambiante, de poca profundidad, es una apariencia. Precisamente por eso, el convencionalismo era más o menos la expresión, en la época sofística, de la tesis que, diríamos, corresponde con la tesis de que el lenguaje no es más que propio del hombre, mientras que el naturalismo de algún modo corresponde con la tesis del naturalismo.

La otra cuestión que afectó a todas las discusiones gramaticales, que es una cuestión empírica, es ésta, como es bien sabido: la cuestión del anomalismo y el analogismo. Es decir, los lenguajes conocidos humanos, ¿tienen una estructura análoga, y no por azar sino porque, si no la tuvieran, no podrían ser lenguajes?. Es decir, lo que llamamos hoy paradigmas gramaticales, a raíz precisamente del análisis de los sofistas, y después de Platón, los estoicos, etc., lo que llamamos hoy estructuras gramaticales o paradigmas, paradigma de futuro, los paradigmas de morfemas, de derivativos, en fin, ¿estos paradigmas son uniformes y deben serlo porque, sino, no sería posible hablar?. ¿O bien no son uniformes, sino que son características variables, accidentales, aleatorias, hasta el punto de que en el límite no se puede dar ningún paradigma?. Y el lenguaje no sería homogéneo, sino

anómalo (irregular). Estas dos escuelas, estas dos posiciones se cruzaban entre sí, en multitud de formas intermedias que tampoco tendremos tiempo de enumerar.

## 2.2 *El planteamiento de Platón.*

Pues bien, ¿cual es el planteamiento que Platón hace en el *Cratilo*? Es éste: primero él se ocupa de la propiedad de los nombres (onóma orthotèton), la propiedad ya no es propiamente ni naturalismo ni convencionalismo; es decir, cubre completamente todos los campos. Y comienza el preámbulo de que antes hablaba, que no es ni mucho menos ornamental, sino que es precisamente la presentación del planteamiento del problema. Y lo que dice Platón en las primeras frases del diálogo es esto: que el lenguaje ante todo, si es algo, es algo que está en función del pensamiento, del “logos”, y que nos sirve para nombrar la realidad y para conocer la realidad, porque, si no, no es lenguaje, no sirve para nada, y que lo que le interesa del lenguaje es sobre todo esto (lo que le interesa a él, por lo menos). Es decir, que ésta es una dimensión del lenguaje que no puede en ningún caso descuidarse, ni considerarse marginal, aunque desde el punto de vista científico pueda ponerse entre paréntesis; que la función, diríamos, semántica, en el sentido filosófico de la palabra, en el sentido de la referencia del lenguaje a la realidad, es completamente imprescindible. Y esto, que es justamente el pensamiento y el lenguaje para Platón, significa: primero, no que el lenguaje sea un instrumento de un pensamiento previo, un pensamiento previo, sino que es algo más. ¿Cómo puede saberse? Porque el pensamiento también se ofrece por medio de otros instrumentos, porque el lenguaje es, ante todo, una “praxis”, es una práctica. El lenguaje no es simplemente hablar; la oposición que hoy se hace entre hechos y palabras (“hechos, y no palabras”) no tiene sentido, porque el hablar es un hecho, el hecho de hablar es una práctica. No cabe distinguir teoría y práctica, y decir: “la teoría es un conjunto de palabras, queremos hechos, no palabras”. El hablar es ya para Platón, originariamente, una práctica, un hecho práctico, praxis, de un animal, el animal humano, que es el que habla, principalmente, que habla polémicamente, y este hablar, dice Platón, como práctica que es, es esencialmente un conjunto de operaciones, el lenguaje es operatorio. Es decir, al estar hablando estamos operando. Esto es una verdad absoluta hoy, lo sabemos perfectamente, porque esto es lo que significa la articulación. La operación, efectivamente, de un modo originario, es operación quirúrgica, con las manos, en la acepción etimológica. Es decir, la operación es operar con cosas materiales, porque, si no, no es operación; la operación no es metafísica, es operar con las manos, operar con los músculos, con los músculos estriados. La operación de hablar es una operación que consiste en mover músculos, en juntar y separar sonidos, en poner la lengua entre los dientes, en el velo o el paladar, el mover los músculos. Y el operar además, como es sabido, según un sistema de lógica booleana de cantidades “n” del binarismo famoso, cosa que se da en Platón, porque Platón es uno de los creadores precisamente del binarismo, es decir, el binarismo es lógica de Boole, precisamente en el modo más sencillo, casi degenerado, en donde las oposiciones famosas, operatorias, combinadas, no simples, no unidimensionales, sino multidimensionales en forma de matrices, son las que nos permiten redefinir cada uno de los elementos del lenguaje, definirlos como conjunto de rasgos diferenciales, precisamente definidos en forma binaria.

Bien, entonces el lenguaje es operatorio, y dice también más, que el lenguaje es

operatorio por medio de instrumentos, porque utiliza el instrumento, “organon”, dice Platón. Si lo primero nos recuerda a todas esas teorías de Austin, Searle, etc., del lenguaje como acción, de hacer cosas con palabras, todas esas “novedades” de esta filosofía analítica, de algún modo estaban en Platón, vistas completamente, hasta el punto de que nos asombramos de que se tomen como novedades, por lo menos sin citar a Platón. La doctrina, por ejemplo, de Wittgenstein del lenguaje como caja de herramientas, que produce tales éxtasis a los wittgensteinianos, la tesis del lenguaje como caja de herramientas está en el *Cratilo* con todas las palabras. Y dice Platón: “Y el lenguaje es un instrumento porque así como el carnicero, cuando quiere cortar la res, no puede arbitrariamente utilizar cualquier instrumento sino uno que corte, y no puede tampoco ir por cualquier lado, sino que tiene que cortar por las juntas naturales, y así como el que teje tiene que utilizar una lanzadera que sea objetiva porque tiene que ligar la trama y la urdimbre, de un modo objetivo, no subjetivo, aunque hay muchas maneras de hilarla, pero siempre con unas normas objetivas, así como estos instrumentos, la lanzadera o el cuchillo tienen que ser hechos por el carpintero o por el herrero, dice él, conociendo el arte de utilizar esos instrumentos, así también aquí la lanzadera, dice Platón, son los nombres y las palabras, y hay que saberlos organizar y utilizar, y los nombres, dice, recortan la realidad de las cosas según líneas objetivas para que pueda servir de algo. Con lo cual, lo que está diciendo Platón al principio, en el preámbulo famoso, es esto: está estableciendo la conexión interna de las cosas y el lenguaje, no ya en el sentido casual, en el sentido por ejemplo de que las cosas tengan una dependencia de las palabras, o las palabras de las cosas, sino que entre ellas hay una relación interna, dicho de otro modo: que si las cosas y las palabras estuviesen absolutamente desconectadas, si su relación fuese perfectamente arbitraria, entonces no cabría hablar de verdad nunca; y que la desconexión es abstracta, que hay que regresar hacia un cierto orden, a un cierto nivel, en donde se muestre: primero, que el lenguaje tiene un orden interno, estructural, no arbitrario, contra lo que dice Hermógenes; segundo, que el lenguaje tiene una relación interna con las cosas.

Entonces, (y ya tengo que ir terminando aunque ahora empezaba realmente el asunto) lo que dice Platón es lo siguiente: ante la tesis de Hermógenes, que sostiene efectivamente que el lenguaje es totalmente arbitrario, que él puede cambiar los nombres cuando quiere, que es sólo cuestión de convención, enteramente, Platón empieza de un modo sutilísimo a argumentar, “ad hominem”, por lo que llamamos primera articulación; es decir, por las palabras no solamente compuestas, raíces de las raíces, sino también derivadas, raíces de derivativos, etc.; y en todo el mundo de la composición y de la derivación comienza Platón a desarrollar una serie de argumentos “ad hominem”, que él mismo reconoce que son hipotéticos, que son míticos, que se sabe que no pueden ser aceptados sin más ni más, se escuda con Eutifrón, con Antístenes, etc., pero él da una serie de argumentos tomando como autoridad no ya a los dioses, que han puesto las palabras, ni siquiera apelando a los bárbaros, como dice Platón, que es un tipo de argumento lingüístico, legítimo para los lingüistas (ustedes recordarán que la sociedad lingüística de París, de hace un siglo aproximadamente, prohibió todo tipo de memoria que se presentase en esa sociedad sobre el origen del lenguaje considerando como una cuestión que no era científica, era una cuestión puramente especulativa). Bien, esta cuestión, especulativa en el siglo pasado, significaba desde el punto de vista lingüístico, que al lingüista

le interesa saber si “mesa” viene del latín “mensa”, pero no le interesa seguir adelante, sino que se mantiene de un idioma a otro idioma, aunque el idioma sea “bárbaro”, diríamos, un idioma vamos a decir del neolítico, o del paleolítico, pero siempre dentro de otros idiomas primitivos y totalmente construidos; pero la cuestión del origen del lenguaje queda en principio fuera de la ciencia lingüística. Platón está diciendo lo mismo. Es evidente que muchas de estas palabras griegas proceden de los bárbaros, pero no es razón suficiente, porque hay que seguir preguntando: ¿y de dónde los bárbaros sacaban estas palabras?.

Ahora, en el primer momento, se mantiene en esta primera articulación, y lo que hace es ir mostrando con autoridades, con Homero, por ejemplo (y además citado irónicamente, porque lo cita mal, adrede, porque es imposible que lo citase tan mal conociéndolo como lo conocía, casi de memoria; quiere decir que las citas trucadas de Homero son irónicas, efectivamente, pero esa es una cuestión que no tendremos tiempo de comentar), ir presentando, digo, etimologías, sobre todo, a las que da un tratamiento determinado Pródico, etc, con una fuerza argumental muy grande. Recordemos como ejemplo, cito de memoria, el casos de Astianas. Astianas es el nombre del hijo de Héctor, según Homero. Astianas, dice Platón, posiblemente es el nombre que Héctor dió a su hijo, porque si no dieran los padres el mismo nombre a los hijos entonces no podríamos hablar. Este argumento tiene una fuerza terrible que solamente de un modo superficial puede parecer secundaria. Lo que quiere decir Platón es lo siguiente, y lo justifica así, simplemente: pues “anas” significaría algo parecido a Héctor, el que sería el caudillo, el rey, el defensor, y entonces “asti” que es la ciudad, pues sería “el defensor de la ciudad”; como Héctor la defendió también contra los troyanos, entonces habría una coherencia en virtud de la cual Homero, el autor del nombre, habría dado al hijo de Héctor un nombre que estaba tomado del mismo significado de lo que es el padre, que es el defensor de la ciudad, el rey de la ciudad, etc. Entonces, no sería gratuito el nombre de Astianas, ni el de Héctor, que serían más adecuados que otros nombres. O bien, los héroes se llaman “héroes”, dice Platón, porque “héroes” tiene que ver seguramente con “eros”, amor, puesto que los héroes no son dioses, son semidioses, que son hijos del amor de un dios con una mortal o viceversa, y entonces el hecho de que los héroes, se llamen héroes no es tampoco gratuito sino que tiene que ver con la propia significación de la palabra, y así docenas de etimologías, algunas de las cuales son certeras, las aceptan hoy los etimólogos, otras no lo son, pero en todo caso, el fondo del argumento aquí de Platón es mostrar cómo en primera articulación hay unas leyes etimológicas, semánticas, de derivación, de coherencia interna, de paradigma, en donde, en medio de todos los cambios no es posible realmente cambiar el uso de las palabras, por ejemplo sobre este punto, porque si el león tiene hijos cachorros que son leones, y el caballo tiene hijos, que son los potros, salvo cuando son mostruosos, dice Platón, entonces al hijo del caballo tenemos que llamarlo caballo, porque si al hijo del caballo le llamásemos león, entonces no podríamos hablar. ¿Por qué? Porque el lenguaje está en función de un juego de universales, y entonces hay unas reglas objetivas que nos obligan a que, lo que pertenece a la misma clase, sea también designado por una clase parecida de palabras, porque también, como diríamos hoy, el hecho de decir perro y perra, son dos menciones de un mismo esquema, de un mismo esquema fonético, pero los dos actos de ruido, de habla, son diferentes; sin embargo el patrón, diríamos, el universal lingüístico, es parecido al universal del objeto que desig-

no con “perro”. Y si no hubiera esta correspondencia, diríamos, no podríamos hablar.

Bien, el argumento es potentísimo y se puede reivindicar con multitud de pruebas actuales. Pero, yo creo que lo más genial de Platón en el *Cratilo* (lo realmente genial, porque aquí está Platón recogiendo la tradición sofística, de Pródico, etc.), lo realmente genial de Platón, es cuando pasa al segundo punto; es decir: cuando dice que éstas son las palabras que son adecuadas, que tienen cierta adecuación con las cosas, que el lenguaje no es enteramente anómalo, tiene sus leyes internas; pero los lenguajes están compuestos, son totalidades, articulaciones, son partes que se componen entre sí para formar todos, dice Platón, y según leyes distintas de unas partes a otras: lo que llamamos articulación; concepto éste oscurísimo por parte de los gramáticos y que es uno de los términos que dan lugar a más discusiones, cuando se trata de los lenguajes animales, puesto que el concepto de articulación es un concepto eminentemente lógico.

Bien, entonces Platón está exponiendo, de un modo oscuro, sin duda, pero certero, lo que es la articulación y expresando cómo, efectivamente, los primeros nombres serán los componentes de los nombres segundos; los nombres primeros son los grados de segunda articulación, por ejemplo, son los fonemas, etc. Y en estos nombres, dice Platón, aquí tiene que estar la clave de la adecuación, de la rectitud de los nombres, de la conexión de los nombres con las cosas, aquí. Tesis totalmente genial, porque no introduce a otro nivel de lenguaje, y al mismo tiempo absolutamente paradójica y dialéctica, porque resulta que Platón mismo está diciendo que estas partes no son anteriores al todo, sino que son posteriores al todo. Es decir que, así como sería ridículo (aunque muchos lo puedan pensar) pensar que el sistema fonético de un idioma fuese lo primero que se aprende, o lo primero que se inventó, como cuando se dicen frases como éstas (que se dicen constantemente), que cuando yo quiero decir una frase elijo entre el depósito de la lengua, elijo una cosa u otra, elijo entre decir una dental o decir una labial, etc.; cuando sabemos que, si cabe algo de elección, es en la sintaxis, si hay elección. Porque lo que yo estoy haciendo ahora, cuando estoy hablando, no es elegir; al revés, yo estoy hablando lo que me exige que hable la estructura que tengo en la cabeza; y no es mensaje (porque no tengo ningún mensaje que decir; no estoy hablando de mensajes que sería teoría de la comunicación); entonces el “decir” no está mandado realmente por un acto de libertad; cuando se escribe sí, cabe algo de libertad, corregir una frase, poner una palabra u otra, pero a nivel de segunda articulación no hay libertad en absoluto, es el caso famoso que estudian los psiquiatras, caso de pérdida del lenguaje, agramatismo, etc, donde el hecho de combinar un sistema de fonemas de un modo u otro está a otro nivel de libertad, es automático, por decir así.

Pues bien, Platón está diciendo también lo mismo, nadie piensa que para aprender un idioma, ni en el origen de un idioma, lo primero que se inventó fue el sistema fonético, todas las posibilidades de nuestros registros laríngeos y supralaríngeos, y que después entre ellos elegimos unos u otros, o que seguimos eligiendo. Esos elementos ni siquiera existían, sueltos, absolutamente. Podía existir algún sonido vocal, suelto, pero no existían formando sistema absoluto. Cuando forman sistema estos sonidos de segunda articulación es cuando se ha organizado a la vez la primera (en esto parece que está todo el mundo de acuerdo). Esto es lo mismo que dice Platón; y, sin embargo, la cla-



ve está dada, según Platón, en la segunda articulación. ¿Por qué?. Porque es aquí donde el pensamiento humano puede captar realmente la esencia de las cosas.

¿Qué quiere decir captar la esencia de las cosas?. Pues quiere decir algo así como reconstruirlas; es aquí donde puede imitarlas, pero imitarlas en un sentido especial, no imitarlas como las imita el pintor, o como las imita el músico, que imita el sonido de una oveja, o el pintor que dibuja la oveja; no es esta imitación. Imitación que por cierto ya es operatoria, porque el músico opera y el dibujante opera. Por consiguiente cuando Platón está diciendo que el lenguaje es imitación, y que hay una imitación de las cosas, está diciendo primero que la imitación es operatoria, pero que no es porque sea operatoria por lo que es característica, porque también son operatorias las acciones que imitan el balido de las ovejas o que las dibujan. Es imitación, dice Platón, por medio de nombres, y por medio de letras y sílabas, es decir, de fonemas; es imitación por medio de letras y sílabas, lo dice Platón, con todas las palabras. Y esta imitación no es onomatopéyica. No puede confundirse la tesis del platonismo con la defensa de las onomatopeyas, como muchas veces se dice, de un modo grosero y perezoso.

Platón ha dicho que el origen del lenguaje no es la onomatopeya, porque justamente está diciendo que no se trata de esta imitación. ¿Por qué? Porque si el lenguaje procediese de la onomatopeya únicamente podríamos expresar la esencia de las cosas sonoras, pero las que no son sonoras no podrían ser expresadas por medio del lenguaje fonético, y entonces, aún cuando podamos designar a las mismas cosas sonoras, la designación de estas cosas sonoras ya no es por la sonoridad por lo que resultan representadas, sino por el modo de reconstruir la sonoridad. Y así, cuanto estamos designando (es uno de los ejemplos más brillantes de Platón) cosas reales como son los propios elementos (vocálicos, o consonánticos, o semi vocálicos, cuando estamos hablando de los propios elementos) los estamos representando por las mismas cosas, y salvo cuatro, la "e", la épsilon que llamamos hoy, la "i", la "j", la "o", etc., cuando representamos los sonidos, salvo éstos, los demás, la beta por ejemplo, estamos no imitando, estamos reconstruyendo, naturalmente porque en el propio nombre, beta, aparece la beta, la "b", la bilabial, aparece ese sonido consonántico, y entonces aparece en un contexto distinto en donde aparece representado como tal. Entonces es en los propios sonidos elementales donde reconstruimos la esencia de las cosas. Por ejemplo (Platón está presentando multitud de ejemplos de los que algunos llaman hoy analogías fonéticas o metáforas fonéticas), cuando utilizamos la "ro", la "r" vibrante, estamos expresando movimiento, porque la "ro" es movimiento, y entonces al expresar el movimiento mediante movimiento, la "ro" aparecerá en palabras que expresen movimiento, como "rei", etc. (panta rei, el término griego). O por ejemplo cuando estamos utilizando la "d", o la "tau", que es una oclusiva, estamos deteniendo la lengua, y entonces, dice Platón, al detener la lengua estamos expresando, representando, reconstruyendo, la propia noción de encadenamiento, porque estamos encadenando la lengua, entre los dientes, y así en frases como "desmós", que es cadena, o "extasis", que es quietud, reposo, la lengua se para, se detiene, queda sujeta, y entonces mediante esta operación, que está reconstruyendo la propia esencia, estamos representándonos algo, exactamente igual, dice Platón, que cuando decimos que algo es grande hacemos así (parece que intentamos abarcarlo con los brazos), y cuando decimos que es pequeño hacemos así (dejamos una separación pequeña entre

las palmas de las manos, o con el pulgar acotamos el índice a la altura de la uña), en lenguaje mímico, que es una operación con las manos, por una operación quirúrgica, pero una operación con la lengua o con el aparato supralaríngeo. Eso son ejemplos de Platón, confirmados por los lingüistas de hoy, como saben; cuando decimos "grande", abrimos la vocal "a", abierta, "a", para decir "magnus", o "grande" y cuando decimos "pequeño" decimos la "i", como "ito", "pequeñito", "micro", o "petit": las principales palabras en nuestros idiomas que expresan pequeñez, de algún modo contienen el fonema "i". ¿Por qué? Porque la "i" es en nuestro sistema vocálico relativamente la más pequeña, la menos abierta.

Entonces, este tipo de imitaciones fonéticas es lo que Platón quiere decir para expresar que el lenguaje es una representación de la propia esencia. ¿Qué quiere decir con esto?. Es mucho más de lo que a simple vista parece; pero sobre todo, cuando vuelve de nuevo a plantearse los problemas, es cuando, frente a la posición de Cratilo que ha dicho con Heráclito que todo fluye, y efectivamente, todo fluye, el lenguaje fonético pasa, no queda, como el dibujo, etc., es aire, es viento, es puro movimiento, entonces si es posible el lenguaje, dice Platón, es porque además del movimiento queda algo. ¿Qué es lo que puede quedar?. No sería posible hablar si estas palabras que se hablan no se repitieran de algún modo; es lo característico del lenguaje fonético, observación de muchos lingüistas, de muchos antropólogos, etc. La característica principal del lenguaje fonético, a diferencia del lenguaje mímico, es que es la forma de lenguaje en donde se produce (excepto en la escritura, pero que es muy posterior, claro) la segregación mayor, con respecto al cuerpo humano, del producto de las operaciones que son las operaciones de otro cuerpo. Es decir, mientras que el lenguaje mímico supone la presencia de la persona que habla, tiene que estar iluminado para poder verse, hace falta luz, y la presencia, en cambio el lenguaje acústico, el lenguaje fonético, puede ser utilizado y se utiliza de hecho, cuando hay un cuerpo opaco interpuesto, o a distancia, dentro de ciertos límites, y en donde ya, simplemente, el operador, diríamos, desaparece como tal. La perspectiva genética del lenguaje, o articulatoria, desaparece en beneficio de la perspectiva auditiva, como ocurre también con la música. Cuando estamos escuchando un concierto grabado, nos olvidamos de qué ha tocado la mano derecha y la mano izquierda, sin las cuales no se podía haber ejecutado aquella sonata para dos manos, diríamos, o para mano izquierda; cuando se ha grabado no sabemos lo que era mano derecha y mano izquierda, y cuando lo estamos oyendo, no sabemos si es mano derecha o mano izquierda. Es decir, cómo la estructura corta con la génesis, realmente, a pesar de que aquella sonata no podía de ningún modo ser realizada sin las dos manos; es decir, el sistema originario desaparece totalmente. Aquí, la desaparición, en el ejemplo de la grabación está hecha por un mecanismo, claro, la grabadora; fonéticamente está hecha por el hablar, simplemente, por la estructura misma del sonido respecto al cuerpo, a diferencia del lenguaje mímico. Y entonces esta significación es esencial porque constituye seguramente el camino hacia la comprensión del mundo de esencias, logradas mediante la repetición, que tiene de algún modo que envolvernos y existir para que las operaciones sean posibles.

Y en todo caso, y con esto termino, lo que Platón quería decirnos es, no ya que el lenguaje tenga que ser así, de un modo absoluto, no ya que efectivamente los idiomas

que conocemos son transformaciones, variaciones, de estos principios originarios, sin los cuales el lenguaje no podía haberse constituido, sino que, si el lenguaje no tuviera estas características, no podríamos expresar la realidad, expresaríamos otra cosa. Entonces, una de dos, la tesis de Platón sería enteramente hipotética: no que el lenguaje tenga que ser así, o que sea así, sino que para expresar la realidad, es decir, para ser un instrumento que nos pone en presencia de cosas reales y efectivas, un instrumento del pensar, para ser no un instrumento en el sentido absoluto, porque él es propio pensamiento (eso es una cosa esencial también en el platonismo): cuando Platón ha estado hablando de la imitación no es que la voz esté siendo instrumento de un pensamiento previo, es que él mismo es un pensamiento. Aquel problema que se planteaba Saussure, de cómo es posible que unos pensamientos puros se fundan con los sonidos, con la materialidad de los sonidos, o viceversa, es un problema que desaparece en el platonismo. No es que haya unos pensamientos subjetivos o mentales que luego se transmitan por medio de los sonidos, es que el sonido es operatorio, y es que el pensamiento está dado en el propio sonido, cuando el sonido ha sido construido operatoriamente, porque entonces el pensamiento es un pensamiento fonético, él mismo, el pensamiento, es fonético, y tan operatorio como si fuese manual, porque es un pensamiento operatorio, por eso es instrumento, etc.

Y entonces, aparece la conexión, hoy en día tan actual, de la antropología fundamental que tiende a vincular (que es uno de los caminos más fértiles, sin duda, de la antropología de hoy, y de la paleontología, y la teoría de la evolución), a ligar el problema del origen del lenguaje con el problema del origen de los instrumentos, de la técnica, el "homo faber", y la posibilidad de manipulación de instrumentos en el sentido normado, etc., la aparición de instrumentos normados, ligada esencialmente a la aparición del lenguaje, y no meramente por el hecho de que el trabajo tecnológico sea cooperativo y exija la comunicación entre los individuos que participan en el "obrero colectivo", diríamos en términos marxistas, como instrumento de esta colaboración, de la herramienta colectiva o de la caza cooperativa; no meramente porque el lenguaje sea un instrumento para enlazar a las distintas partes del obrero colectivo o del cazador colectivo que está acosando colectivamente a una fiera, sino que el propio procedimiento de hablar constituye una reproducción fonética, una "mímesis" fonética, de las propias operaciones a otra escala que no son conmensurables siempre, pero que están en relación inmediata y constante para explicar el origen, y que si esto no es así, si no hubiera esta serie de operaciones, no se podría hablar, y que por tanto, la lingüística, la etología, etc., tienen necesariamente que seguir investigando independientemente por sus campos, pero sin olvidar que, en su horizonte, está constantemente presente el horizonte de la realidad, de la verdad, desde el punto de vista materialista, que es el contacto directo con las cosas.

Bien, por mi parte he terminado.





## BREVE BIBLIOGRAFIA PRACTICA SOBRE PLATON MATEU CABOT

Para el lector en general y para el estudioso de la filosofía en particular, la aparición de las primeras entregas de una traducción de Platón con ánimos de completud y fidelidad no puede ser por menos que acogida con regocijo e interés. Los dos tomos aparecidos hasta el momento son:

- (1) PLATON: **Diálogos, I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras.**- Gredos, Madrid, 1981 (1ª reimpresión: diciembre de 1982). Introducción general y bibliografía de Emilio Lledó. Traducción e introducción a los diálogos de E. Lledó, C. García Gual y J. Calonge.
- (2) PLATON: **Diálogos, II: Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo.**- Gredos, Madrid, 1983. Traducción e introducción a los diálogos de J. Calonge, E. Acosta, F.J. Olivieri y J.L. Calvo.

Esta edición se ha realizado sobre la base de la clásica edición del texto platónico de:

- (3) BURNET, J.: **Platonis Opera.**- 5 vols., Oxford Clarendon Press 1899-1907, con múltiples reimpresiones.

Y sigue, como toda edición moderna, la forma internacionalmente reconocida de citar a Platón por la página y columna (a, b, c y d) de la edición de HENRICUS STEPHANUS (Henri Estienne) realizada en 1578 en París.

Hasta la aparición de la edición de Gredos, contábamos en castellano con una edición bilingüe e incompleta:

- (4) PLATON: **Obras.**- Instituto de Estudios Políticos (hoy Centro de Estudios Constitucionales), Madrid. Publicadas: **Cartas, Fedro, Gorgias, Leyes, Menón, Político, República y Sofista.**

En catalán existe la edición de la Fundació Bernat Metge, Barcelona 1924 y ss., en 6 volúmenes, de la cual se ha procedido a reeditar, con modernización de nombres y otras pequeñas variaciones, la mayoría de diálogos en:

- (5) **PLATO: Apología de Sócrates, Critó, Eutifró, Protágoras.**- Laia (Col. Textos filosóficos), Barcelona 1981. Traducción de Joan Crexells (1924).

Estando prevista en esta colección la edición de un total de dieciocho diálogos en siete volúmenes.

La literatura sobre Platón, en castellano, no es ni especialmente amplia ni, en muchos casos, fácilmente asequible. Dejando aparte los espacios dedicados a Platón en historias generales de la filosofía como la de COPLESTON, GEYMONAT u otros, o en historias específicas de la filosofía griega como la de CAPELLE, podríamos citar como aproximaciones amplias a Platón a las siguientes:

- (6) GUTHRIE, W.K.C.: **Los filósofos griegos.**- F.C.E. (Breviarios, nº 88), México. En curso de reedición ampliada.
- (7) CORNFORD, F.M.: **Antes y después de Sócrates.**- Ariel, Barcelona 1980 (Edición original: 1932).

Para la relación Platón-Sócrates véase:

- (8) TAYLOR, A.E.: **El pensamiento de Sócrates.**- F.C.E., México 1975 (3ª edición). (Edición original: 1932).
- (9) TOVAR, A.: **Vida de Sócrates.**- Alianza Ed. (Alianza Universidad), Madrid.

Para la cuestión del pensamiento científico de Platón y su relación con la ciencia griega, sirva como breve introducción:

- (10) FARRINGTON, B.: **Ciencia y filosofía en la antigüedad.**- Ariel, Barcelona 1977. Para una visión, no centrada en Platón, de la religión griega y su relación con la filosofía:
- (11) DODDS, E.R.: **Los griegos y lo irracional.**- Alianza Ed. (Col. Alianza Universidad nº 268), Madrid.

Para una visión general del momento social y político:

- (12) ADRADOS, F.R.: **La democracia ateniense.**- Alianza, Madrid, 1975.

Exposiciones del pensamiento de Platón, de más generales a más temáticas, sirvan como introducción:

- (13) LLEDO, E.: **Introducción general a la obra (1).**
- (14) GRUBE, G.M.A.: **El pensamiento de Platón.**- Gredos, Madrid, 1984. (Ed. original: 1935).
- (15) KOIRE, A.: **Introducción a la lectura de Platón.**- Alianza, Madrid, 1966.
- (16) TOVAR, A.: **Un libro sobre Platón.**- Austral, Madrid 1973.
- (17) CHATELET, F.: **El pensamiento de Platón.**- Labor, Barcelona.
- (18) CROMBIE, I.M.: **Análisis de las doctrinas de Platón.**- Alianza, Madrid 1980, 2 vols.
- (19) JAEGER, W.: **Paideia. Los ideales de la cultura griega.**- F.C.E., México 1981.

- (20) CORNFORD, F.M.: **La teoría platónica del conocimiento.**- Paidós, Buenos Aires 1983. (Es una traducción ampliamente comentada de **Sofista y Teeteto**).
- (21) GADAMER, H.G.: **La dialéctica de Hegel.**- Cátedra, Madrid 1979. (Puede encontrarse una profunda comparación entre la dialéctica platónica y hegeliana).
- (22) PACI, E.: **La dialéctica de Platón.**-, en AA.VV.: **La evolución de la dialéctica.**- Martínez Roca, Barcelona, 1977.
- (23) POPPER, K.R.: **La sociedad abierta y sus enemigos. I: Platón.**- Paidós, Buenos Aires (Ed. original: 1945) (Consideración crítica de la filosofía político-social de Platón).
- (24) VIVES, J.: **Génesis y evolución de la ética platónica.**- Gredos, Madrid 1970.

Para una mayor profundización tendrá que recurrirse a artículos y, sobre todo, a ediciones en inglés, alemán o francés. Para bibliografía amplia en estas lenguas puede comenzarse a buscar en las bibliografías incluidas en LLEDO (1) y GRUBE (14).

Mateu Cabot





***ESTUDIS***



## SPINOZA O LA ANOMALIA MIGUEL BELTRAN

L'*anomalia selvaggia*, el ensayo que Antonio Negri dedica a la obra de Spinoza, pretende desvelar lo anómalo de un pensamiento que, en el siglo XVII, denuncia los propósitos de la ideología burguesa a través de un despliegue ontológico que encuadra el proyecto político de su autor. La elección política condiciona y configura el plano metafísico. Negri vindica "*la straordinaria modernità della spinoziana costituzione politica del reale*"<sup>1</sup>, propugna la historicidad de una obra abierta a nuestro presente por su crítica a toda mistificación jurídica del Estado, por su fundación materialista del constitucionalismo democrático, por el nexo que establece entre la relación constitución-producción, por su enfrentamiento a la solución capitalista, por su prevención respecto a todo ordenamiento que no haya sido libremente instaurado por la razón colectiva. El desarrollo de estas tesis se presenta como una desmesura con respecto a la época en que son propagadas. Spinoza supedita la crisis del barroco a su propio proyecto. Pierre Macherey ha podido escribir —refiriéndose a la procesividad del pensamiento de Spinoza resaltada por Negri: "*elle (cette processivité) ne résulte pas de la pression des circonstances extérieures, d'une histoire objective et indépendante qui en infléchirait l'orientation, mais elle est la conséquence d'une crise, que la philosophie partage avec son temps*"<sup>2</sup>. Pero la conciencia de la crisis produce en Spinoza, ante todo, el propósito de subordinarla; no será sino un elemento más del desarrollo de la esencia humana. La desproporción de una dimensión política no acorde con su tiempo, y validada sobre supuestos ontológicos, es lo que admirablemente nos revela Negri.

En Spinoza la concepción de las fuerzas productivas es ajena, y aún opuesta, a la concepción jurídica que impregna el pensamiento político de su siglo. Contra la teoría económica de la sociedad mercantil que anuncia la burguesía, Spinoza repudia toda legitimación del interés egoísta que lo constituya como base de la apropiación; niega la reducción de ésta al individualismo tal como es asumida por los teóricos del juridicismo. Las estructuras de dominación que erige, en su auge, el absolutismo, tienen como fin mediar

(1) Antonio Negri. *L'anomalia selvaggia*, Ed. Feltrinelli, 1981, pág. 237.

(2) Pierre Macherey. Préface a *L'anomalie Sauvage* Puf, 1982, pág. 15.

las fuerzas productivas, sojuzgarlas bajo relaciones de producción. Situado excepcionalmente contra su tiempo, Spinoza concreta intemporalmente la contraposición al pensamiento burgués. En ello radica primeramente su anomalía.

Negri realiza un extraordinario análisis de la situación privilegiada de que gozan los Países Bajos con respecto a su tiempo. La Holanda de De Witt desconoce el barroco, si por él entendemos la interiorización de la crisis. Esta situación puede explicar la persistencia en ella de un tardío panteísmo de corte humanista neoplatónico, que Spinoza sostendrá aún en el *Tratado Breve*. La idea de mercado legada por el Renacimiento —la espontaneidad de las fuerzas productivas, su socialización recia y no mediata, la clara determinación del valor surgida de este proceso— perdura en Spinoza frente a la estructura burguesa que procede a una mistificación de la organización social cuyo cometido es mediar la producción. Contra esta organización Spinoza afirma el origen colectivo, no individual, de las fuerzas; lo innecesario de una mediación destinada a engendrar las relaciones adecuadas entre ellas, pues las fuerzas son, en sí mismas, elementos de socialización: la fuerza productiva no se sujeta a nada que no sea ella misma. Inversamente, "*l'istanza borghese di appropriazione chiede, per svilupparsi o solo per conservarsi e stabilizzarsi, un rapporto di soggezione*"<sup>3</sup>. Presupuesto ineludible de la ideología burguesa es la mediación, el dominio de las fuerzas. Spinoza acude a la metafísica, que se constituirá en declaración explícita de la irreducibilidad del desarrollo de las fuerzas productivas al ordenamiento de la burguesía. La concepción del ser en Spinoza refuta el concepto mismo de mediación.

Las fuerzas productivas son inseparables de la espontaneidad virtual con la que producen, porque producir es la esencia misma del ser spinoziano. Su filosofía se enfrenta a la "potestas", concebida como poder que subordina a tales fuerzas en la socialización. En la segunda etapa del desarrollo conceptual de Spinoza, lo que Negri llama "la segunda fundación", ya anulado todo vestigio de trascendencia de la substancia, el inmanentismo será llevado al límite en una concepción ontológica materialista, según la cual la substancia es superficie, realidad concreta inseparable de sus modos. No es ya Dios quien produce las cosas; ellas mismas son auto-productoras. El contenido mismo del ser no es sino la actividad infinita e inabarcable. La *Natura naturans* tan sólo puede ser concebida en su aspecto productor aislándola mediante abstracción. "*La substance sans ses modes n'est qu'une abstraction, exactement comme le sont les modes sans la substance*"<sup>4</sup>. La existencia es mecanismo causal, pluralidad. El ser es productivo, y la misma producción se define como ontología constitutiva, pues acumula, en su avance, grados y estratos del mundo. La complejidad del ser, su articulación, su expansividad, son explicables tan sólo por el concepto de producción. En la *Ética* entra en juego la axiomática con el fin de compilar y subrayar la sucesión de esta productividad. Las demostraciones de la existencia de Dios son, ante todo, demostraciones de la multilateralidad, de la extensa divergencia del ser. Desde lo abstracto hacia sus determinaciones, el dinamismo se desprende necesariamente de una esencia que es producción, causa, potencia. La tensión entre infinitud positiva —la del ser unívoco— e infinitud de las determinaciones, se resuelve en

(3) A. Negri, *ibid*, pág. 40.

(4) Alexandre Matheron. *Préface a L'anomalie sauvage* Puf, 1982, pág. 20..

actividad. En este punto la anomalía de Spinoza se convierte en salvaje: *“Selvaggia perché articolata sulla densità e molteplicità di affermazioni che insorgono della distesa affabilità dell’infinito. C’è in Spinoza il piacere dell’essere infinito... Selvaggia perché connessa alla molteplicità inesausta dell’essere, alle sue fioriture, tanto vaste quanto mosse”* <sup>5</sup>. La metafísica es el momento de expresión del ser que se enfrenta al dominio. La fuerza productiva emana de la infinitud de este ser, y el movimiento del infinito hace posible, por él mismo, su organización.

Según Negri la ontología concreta se inicia con la teoría del “conatus”. El “conatus” es motor permanentemente activo, causalidad puramente immanente. No existe en Spinoza una teoría finalista de la esencia, porque no sobrepone una síntesis trascendental a la iniciativa de lo múltiple. El “conatus” es el acto mismo, la emergencia consciente de lo existente no finalizado. A partir de la potencia apropiadora que es el hombre, Spinoza introducirá “la potencia de la multitud” como clave de su teoría política. La sociedad política no puede ser impuesta desde el exterior ni puede ser constituida por contrato, ya que ello implicaría un transferimiento de derechos del cual se sigue una obligación trascendente. Las relaciones políticas no son otra cosa que las estructuras que la fuerza productiva se da a sí misma: el derecho es la potencia, no el poder. De este modo Alexandre Matheron puede contraponer la metafísica de la fuerza productiva expuesta por Spinoza, a las metafísicas de las relaciones de producción, en tanto que éstas subordinan la productividad a un orden trascendente.

La crítica del absolutismo se dirige, en primer lugar, contra la idea del transferimiento trascendental del derecho natural. El derecho de Estado es determinado por la potencia de la masa, que se conduce como si poseyera una sola mente. El sujeto colectivo vindicado por Spinoza busca en la política la razón de su dinamismo, con lo cual la oposición al absolutismo es política de la multitud, organizada en la producción. El poder no es sino superscripción, contingente organización del temor, y la potencia se le opone constituyéndose colectivamente. Poder y potencia se presentan en absoluto antagonismo.

La crítica se dirige, además, contra la condición de ilimitado que proclama para sí el poder soberano. Frente a su omnívora preeminencia, Spinoza escribe: *“Esistono certe condizioni, poste le quali si impone ai sudditi il rispetto e l’ossequio verso lo Stato, e tolte le quali, non soltanto vengono meno il rispetto e l’ossequio, ma lo Stato stesso cessa di esistere. Per conservare la propria autorità, insomma, lo Stato deve badare che non gli vengano meno i motivi del rispetto e dell’ossequio, altrimenti perde il suo essere di Stato”*. <sup>6</sup> Negri concluye: *“... quanto più l’illimitatezza del potere sovrano si è sviluppata sulla continuità dei bisogni sociali e politici della “multitudo”, tanto più lo Stato è limitato e condizionato alla determinatezza del consenso”* <sup>7</sup>.

El pensamiento de Spinoza es republicano, en tanto que su concepción del Estado niega radicalmente la trascendencia de éste —él mismo declara que fundamenta su política, con argumentos ciertos e irrefutables sobre “conditio humanae naturae”. Republicano

(5) A. Negri, *ibid*, pág. 258.

(6) Spinoza. *Trattato politico*. Citado por Negri, pág. 233.

(7) A. Negri, pág. 234.

cano en tanto que propone una determinación del poder como función subordinada a la potencia social de la "multitudo", y, en consecuencia, constitucionalmente organizada. El estado de acumulación primitiva no puede considerarse trascendente con respecto a la sociedad. Spinoza reivindica las necesidades sociales en contra del Estado, la hegemonía de las fuerzas productivas, del realismo jurídico, en contra del dominio. La mejor constitución es aquella que se fundamenta sobre el derecho de resistencia, de oposición al poder. Sin embargo mantiene una concepción absoluta de la constitución, en la que expresa una relación social productiva, la afirmación de la primacía de las necesidades colectivas de la masa, y su productividad. Un régimen político no puede fundarse sobre el proyecto de la individualidad. Sólo la praxis humana colectiva, al convertirse en política, supera y comprende las virtudes individuales en un proceso constitutivo que presumimos general. La intensidad del legado renacentista de la dignidad del sujeto se conjuga aquí en extensión. Así, la anomalía de Spinoza consiste en la desproporción de su proyecto: la tentativa de delinear una continuación del humanismo en su legitimación de la república moderna, cuando todo su siglo es una ponderación del absolutismo.

## SOBRE EL MATERIALISMO DE DARWIN EN "EL ORIGEN DE LAS ESPECIES" EL PROBLEMA DE LA ESPECIE ANDREU BERGA

Frente a un problema caben dos actitudes: la del que, convencido de la entidad del problema, intenta dar con la solución y, por el contrario, la del que, sin ese convencimiento, pretende demostrar que no existe, de hecho, tal problema. Esta fue la posición de Darwin respecto al tema de la especie. Darwin puso en claro que no hay ni puede haber especies, entendidas como unidades naturales concretas, si la teoría de la evolución es verdadera (y sobre este punto no abrigaba, por supuesto, la menor duda).

El concepto de especie que estaba vigente cuando Darwin inició sus trabajos era el que había establecido Linneo en su *Systema Naturae*, cuya primera edición apareció en 1735<sup>1</sup>. Linneo destacaba dos características de la especie: su constancia y su objetividad, esto es, su acusada delimitación. Contrariamente a lo que pudiera parecer a primera vista, el concepto linneano de especie supuso un gran paso en el camino hacia una teoría de la evolución, ya que contribuyó de un modo decisivo a eliminar la creencia largo tiempo mantenida en la generación espontánea y en la transformación casual de una especie en otra, incluso para los animales y plantas superiores. Como acertadamente escribe Zirkle: "*La teoría de la evolución presupone, claro está, que las especies son mutables, pero la mutabilidad en sí no implica evolución. Las especies deben poder no sólo cambiar sino cambiar de una manera ordenada y con unos límites sistemáticos razonables, antes de que puedan ser dispuestas en una secuencia evolutiva*"<sup>2</sup>.

- (1) Es, sin embargo, la décima edición (1758) la que está considerada como el fundamento de la moderna sistemática.
- (2) ZIRKLE, Conway: "Species before Darwin" *Proc. Amer. Phil. Soc.* 103(5), 1959, págs. 636-637. La traducción es mía.

La única subdivisión de la especie que admite Linneo es la variedad. Una variedad es algo que se aparta del tipo de la especie. Linneo confundirá, así pues, bajo un mismo concepto una serie muy distinta de fenómenos, en especial, las variantes individuales con las razas geográficas o subespecies. Darwin, sin embargo, supo diferenciar y aplicó el término "variedad" a la raza geográfica o subespecie <sup>3</sup>. Entendida en este sentido, la variedad siempre implicaba comunidad de origen; la especie, por el contrario, exigía un acto de creación. Había, pues, una frontera infranqueable entre esas dos categorías, semejante a la que para Aristóteles y los escolásticos se levantaba entre el mundo sublunar y el supralunar. Galileo y los restantes creadores de la física moderna demostraron que no existía tal separación de mundos, ya que era posible explicar todos los fenómenos físicos del cosmos mediante unas mismas leyes: las que gobiernan los hechos más vulgares de nuestra vida cotidiana. En otras palabras: esos autores llevaron a cabo la reducción del mundo supralunar al mundo sublunar. Algo análogo realizó Darwin. En su tiempo era comúnmente admitido el origen evolutivo de las variedades, por la acción de "causas secundarias" o accidentes que nunca alteraban en su esencia el tipo de la especie. Lo que probó Darwin fue, precisamente, que esas causas llamadas "secundarias" también explican la formación de las especies. Y la explican porque entre variedad y especie no hay sino diferencias meramente cuantitativas. No existe la unidad sustancial denominada "especie" sino un continuo que va de grupos menos diferenciados a otros grupos más diferenciados. De este modo Darwin reduce, de hecho, la especie a la variedad a la par que diluirá los milagrosos actos de creación en unas leyes perfectamente naturales.

El hecho decisivo que llevó a Darwin a negar la realidad de la especie fue la existencia de numerosas formas dudosas, formas para cuya clasificación "*la opinión de los naturalistas de buen juicio y larga experiencia parece la única guía que seguir*" <sup>4</sup>, formas, en fin, tan problemáticas que exigen en muchos casos decidir "por mayoría de naturalistas, pues pocas variedades bien caracterizadas y bien conocidas pueden citarse que no hayan sido clasificadas como especies por, al menos, algunos jueces competentes" <sup>5</sup>. No es extraño, por lo tanto, que Darwin llegase a la siguiente conclusión: "*Considero el término de especie como un término dado arbitrariamente, por razón de conveniencia, a un grupo de individuos muy semejantes entre sí, y que no difiere esencialmente del término variedad, que se da a formas menos precisas y más fluctuantes*" <sup>6</sup>. El convencionalismo en la clasificación, absolutamente herético para los linneanos, debía resolver, según Darwin, no pocas dificultades y, en especial, liberar al sistemático "de las infructuosas indagaciones tras la esencia indescubierta e indescubrible del término especie" <sup>7</sup>. Con razón se ha podido ver

(3) Según Mayr (v. *Especies animales y evolución* Barcelona: Univ. de Chile y Ediciones Ariel 1968, pág. 496), Darwin no dejó de hacer un uso ambiguo del término. En cualquier caso, este uso sólo tendría importancia como una de las causas posibles que explicarían la incapacidad de Darwin para reconocer el papel del aislamiento en el proceso de formación de especies. En el contexto que aquí nos interesa (la relación entre variedad y especie) no creo que hubiese ambigüedad alguna. Puedo mantener, pues, mi afirmación sin mayores reparos.

(4) DARWIN, Ch.: *El origen de las especies* Madrid: EDAF 1980, pág. 90.

(5) *Ibid.* La letra cursiva es mía.

(6) *Ibid.*, pág. 95.

(7) *Ibid.*, pág. 477.



en Darwin el Locke de la biología<sup>8</sup>.

En fin, el tratamiento darwiniano de la especie no tiene únicamente el aspecto de crítica destructiva que se desprende de la exposición anterior. Al eliminar la especie como **intensión**, Darwin deja paso a la interpretación **extensional** de la categoría, esto es, a la especie como clase de clases o, mejor dicho, como clase de poblaciones. De este modo contribuirá decisivamente a la introducción del pensamiento poblacional, en biología<sup>9</sup>, "la máxima revolución conceptual"<sup>10</sup> que ha experimentado esta ciencia. Sobre esa base la especie podrá recuperar hoy su antiguo rango de realidad objetiva sin que por ello deba perder el carácter dinámico que la teoría de la evolución exige.

(8) Véase FLEW, A.: *A rational animal and other philosophical essays on the nature of man* Oxford: Clarendon Press 1978, pág. 22.

(9) Hay que notar, sin embargo, que ni siquiera Darwin pudo sustraerse por completo a la influencia del pensamiento tipológico. Sus estudios sobre variedades y especies manifiestan, como advierte Mayr (véase MAYR, E.: *Op. cit.*, pág. 22), esa influencia.

(10) MAYR, E.: *Op. cit.*, pág. 21.



## EL SABIO, COMO PROYECTO DE VIDA, SEGUN SENECA M.A. FATIMA MARTIN SANCHEZ

Toda época histórica ha desarrollado un proyecto ideal de vida y lo ha encarnado en hombres concretos, que de alguna manera lo vivieron. La historia de la literatura y del pensamiento occidentales, a medida que fue elaborando los diferentes sistemas de valores sobre los que el hombre organizaba su vida, fue diseñando diferentes imágenes de la persona que los realizaba. La figura del hombre ideal se transforma con el paso del tiempo y sus rasgos cambian según los sistemas de valores vigentes en cada época. El héroe constituyó el ideal humano de los períodos arcaicos de los pueblos. La Roma republicana prefiere al *cives romano*. El Cristianismo medieval ve realizado el ideal de perfección en el santo. El Renacimiento sustituye a éste por el humanista o el cortesano. El pensador agudo e ilustrado provoca la admiración de los salones dieciochescos. La civilización moderna, por su parte, industrial y organizada en colectivos, admira al científico y al tecnócrata. Tras las metamorfosis del hombre ideal, sin embargo, se mantienen una serie de constantes en su figura: es quien descubre un sentido profundo para la vida, quien es aceptado como modelo por sus contemporáneos, quien realiza de modo pleno su libertad, quien goza de prestigio y, de modos diversos y a veces opuestos, disfruta de una vida feliz.

La cultura literaria helenístico-romana construyó también su figura ideal del hombre: el **sabio**, en la que acumula aquellos rasgos que para los escritores de la época integraban el ideal de perfección: poseedor de la verdad, inmortal, dominio de sí mismo, imperturbable, autárquico, libre, generoso, clemente, sobrio, humano, impasible, constante, apacible, virtuoso, feliz, divino... Todas las corrientes filosófico-literarias de la época helenístico-romana nos hablan de ese *sapiens* y su figura se convierte en algo familiar para la cultura del mundo clásico. Estuvo en uso en las escuelas antiguas la costumbre

de exaltar e idealizar al fundador de cada una, convirtiendo su vida en modelo de perfección y en ejemplo a imitar por los seguidores de sus doctrinas. El sabio es quien ha descubierto y quien practica un estilo de vida que goza de alto aprecio y que es aceptado como modelo a seguir por sus contemporáneos. A pesar de que el sabio, según se dice a veces, es "rara avis", pronto una serie de hombres son mitificados por la leyenda: Sócrates, Epicuro, los siete sabios de la antigua Grecia, etc. El estilo de vida de los mismos, transmitido en narraciones donde la leyenda acaba sustituyendo a la historia, se muestra más elocuente a los hombres que las áridas elucubraciones morales de los pensadores. En la Roma republicana e imperial, dos figuras de **sapiens** se disputan el liderazgo del **magisterio moral**: la epicúrea y la estoica. Entre ambas existen rasgos comunes. Pero mantienen también diferencias marcadas. La fundamental, quizás, es la de que el sabio epicúreo centra su ideal de vida en el placer selecto y en la amistad; el sabio estoico prefiere, por el contrario, centrar la perfección en la virtud y en la adecuación de la conducta a la razón.

Séneca no es original al diseñar su imagen ideal de hombre. La figura del **sapiens** que nos llega, aparece vinculada a la mejor tradición estoica, si bien la reelabora con matices procedentes del peculiar talante romano. El ideal humano de la sociedad romana es más sensible a estímulos procedentes del mundo, que le rodea, y más vulnerable al afecto y a las pasiones que el sabio impertérrito de la ortodoxia estoica. De ahí su mayor interés por lo práctico y su mayor realismo político-social. Para Séneca el **sapiens** no es una quimera. De entre los ejemplos históricos a imitar, selecciona no tanto al erudito, al excéntrico o al rico en doctrina sino al hombre que ha vivido con honradez y valentía su vida de ciudadano. Por eso en lugar de buscar ese ideal de hombre entre los fundadores de escuelas filosóficas, prefiere hacer memoria sobre la historia del pueblo romano y encuentra en ella una figura legendaria, que admira: la de **Catón**. En él descubre Séneca la encarnación de la bondad, del valor y de la honradez. El recuerdo de Sócrates permanecía, sin duda, vivo en la memoria de los griegos y romanos del imperio. Por su figura aparecía demasiado lejana y mitificada por la leyenda. Por eso Séneca trae reiteradamente a cuento el nombre de Catón y es éste el modelo de vida y de muerte que presenta con preferencia a su discípulo Lucilio.

La sabiduría del **sapiens** senequiano es más un talante y un estilo de vida que una profesión o actividad teóricas. Séneca es consciente de ello cuando escribe en una ocasión a Lucilio, que la conversación y la vida en común entre maestro y discípulo aprovechan más que los discursos escritos. Esa sabiduría centra el modo de pensar y la forma de vivir del hombre perfecto. Es el distintivo del sabio y lo que le diferencia de los necios. El camino que conduce a la sabiduría es doble: por una parte, la adquisición de la verdad mediante la meditación; por otra, el progreso en el dominio de sí mismo mediante la práctica de la virtud. La sabiduría no es algo innato al hombre sino algo que éste ha de conquistar con el esfuerzo. La perfección del **sapiens** se corresponde con el desarrollo de las virtualidades de la naturaleza racional del hombre. La actividad del sabio dedica tiempo largo a la contemplación. La vida se sustenta sobre la verdad y ésta es componente básico de la sabiduría. Entre los temas prioritarios de esa búsqueda de la verdad está la reflexión sobre sí mismo. Esta preocupación del **sapiens** por la verdad es descrita por Séneca en las **Cartas 31 y 117**, entre otras. En la primera, Séneca identifica el bien con la sabiduría y el mal con la ignorancia. "*¿Qué es el bien? La ciencia de las cosas. ¿Qué es el mal? La ignoran-*

cia de ellas". Y en la segunda nos dice: "*sapientia habitus perfectae mentis est; saepe, usus perfectae mentis*". Pero unas líneas antes ha escrito: *la sabiduría, en cuanto alma perfecta o conducida al grado más elevado y excelente, es el arte de la vida*. La sabiduría estoica no se reduce a mera teoría o mera praxis. Es conjunción armoniosa entre acción y contemplación. Es la sabiduría que genera el **otium** fecundo de quien cree en la eficacia práctica de la verdad. Por eso el deber del **sapiens** tiende a lograr la coherencia entre las palabras y las obras. Y por eso en la sabiduría marchan de la mano la verdad y la virtud.

La sabiduría como forma de vida implica reflexión sosegada sobre la verdad de las cosas y compromiso en la realización de las mismas. El **sapiens** ni es un excéntrico evadido en la meditación ni un intelectual al servicio del poder. En el ideal de vida que practica se concilian y coexisten armonizados por la razón el **bios theoretikos** de los antiguos griegos y el compromiso social del ciudadano romano. Para el sabio, tanto el ocio de que disfruta como el activismo que ejerce están al servicio de la razón y de la armonía que ésta crea. La acción y la contemplación se complementan y exigen recíprocamente. Séneca aprecia el vivir retirado de los epicúreos, el **secessus** o tiempo para el asueto, que él califica de **otium** fecundo y en el que el sabio sirve a la república universal, reflexionando sobre la virtud y el bien de sus conciudadanos. El cordobés, de modo similar a como él supo transformar su forzado destierro en ocio productivo a través de la lectura, el estudio y la meditación, que le capacitaron para desempeñar posteriormente cargos públicos de alta responsabilidad, aconseja a su discípulo Lucilio sacar tiempo para la reflexión. Esta es una de las modalidades de poseerse a sí mismo y de eliminar las cosas que enajenan. Incluso para que el hastío no aburra, es necesario el estudio y la meditación. Respecto al desempeño de cargos públicos, el sabio estoico adoptaba una posición más matizada que el sabio epicúreo. A éste le estaba vetada la participación en los mismos. Aquél la aceptaba con condiciones. La aceptación o rechazo de los mismos depende de que perturben o no otros bienes mayores, tales la tranquilidad del ánimo o el ejercicio de la virtud. El sabio estoico debe evitar toda tentación de poder, que elimine su calma interior o que atente contra su autonomía de espíritu. Séneca exige que el hombre no quede esclavizado por el cargo, ni dañada su libertad o desequilibrado su ánimo.

Una bella palabra, **ensimismamiento**, expresa la necesidad que el sabio experimenta de vida interior, su centrar sobre sí mismo el proyecto de existencia que la sabiduría exige. Los escritores de comienzos de nuestra era, ante la creciente inseguridad social, el escepticismo generalizado y la degradación progresiva de las costumbres, coinciden en la misma recomendación: refugiarse en sí mismo, como último reducto donde la propia personalidad puede estar protegida. Esa preocupación y cuidado de sí mismo está exigida por la  $\sigma\lambda\epsilon\upsilon\sigma\tau\epsilon\sigma$ ; realiza la propia identidad y evitar toda forma de enajenación. El ensimismamiento implica una consiguiente "fuga mundi". Renunciar a lo que no es uno mismo y que enajena al ánimo en aquellas cosas que le dispersan. Lo que enajena al sabio es lo que puebla la región de lo azaroso, irracional, caótico, disperso. Es lo que abarcan los negocios, los placeres, el trato con la turba, los favores de la fortuna, etc. El ensimismamiento exige la renuncia a ese mundo problemático en donde el hombre se pierde. Sólo esa liberación permitirá al sabio identificar la propia interioridad con el Lógos divino que construye la armonía del universo. El recogimiento interior crea el clima propicio para que el sabio dialogue consigo mismo y contraste su vida con la razón. Lo cual no quiere

decir que el sabio practique una vida de excéntrico o marginado. El *sapiens* cínico, versión clásica de la contracultura, no tiene crédito ante los ojos de Séneca. El motivo por el que recomienda a Lucilio el recogimiento interior es porque así podrá prestar un servicio mayor y mejor a la sociedad. El aislamiento que Séneca recomienda adquiere a veces matices elitistas y aristocráticos. De ahí su repulsa de la masa. El cordobés aconseja huir de la muchedumbre, que deshumaniza y torna a los hombres avaros, lujuriosos y crueles. La filantropía que Séneca recomienda es un humanismo distante y selectivo, ausente de la demagogia y de las concesiones a los gustos del vulgo.

El sabio vive en el cosmos y comparte la racionalidad y destino del universo. Este se reviste de rasgos y atributos divinos y consta de un principio material pasivo que es dinamizado por el *pneuma* o *logos* cósmico, que recibe también los nombres de providencia, razón, o *Fatum*. La razón cósmica confiere al mundo orden, legalidad, armonía y finalidad. Todo discurre según sus planes e inexorables decretos. En ese cosmos o naturaleza divinizada y regida por la razón providente parecería no existir lugar para el mal. Este, sin embargo, existe y el sabio se explica su existencia en razón de los bienes mayores a que el mal da ocasión: v. gr. el acrisolamiento de la virtud. El cosmos es el reino de la razón y de su ejecución por el destino. El hombre perfecto es aquél que conduce su vida en sintonía con el *Logos* universal y divino. Este es el ἡγεμονικόν arte más noble tanto del universo como del hombre. Es la medida de la virtud y de la felicidad y el principio que regula las pasiones y los afectos. Por eso el ideal de vida que el sabio programa no es otra cosa que un hecho de razón. Contrasta con ello el comportamiento del necio, quien se deja arrastrar por los vaivenes de la fortuna y permite que le seduzcan los estímulos del mundo externo. Se enajena así en el mundo de lo irracional y caduco en donde dominan las pasiones y el sentimiento. Frente al cambio y caducidad de las cosas de la fortuna, el *Logos* divino permanece inmutable y el sabio se une a él, contemplando el mundo como un conjunto de acontecimientos fugaces. Sometiéndose a los designios de la razón, el sabio comparte la verdad y voluntad del *Logos* divino. El, como los dioses, se sabe encadenado a las decisiones del destino, que ejecuta los decretos de la razón, si bien son decretos que él no rechaza sino que con agrado acepta.

Conciliar la necesidad que el *logos* impone, mediante el destino, con la libertad y responsabilidad del hombre, constituyó uno de los problemas más arduos de la tradición estoica. La razón divina providente impone sus decisiones de modo fatal e irreversible. Un mundo regido por la fatalidad no parece dejar lugar para la libertad. El sabio, sin embargo, cree salvaguardar su libertad ejerciéndola de modo sumo en el acto por el que convierte en propia la voluntad del destino. Su libertad consiste en la aceptación de la necesidad. Séneca acepta el dogma estoico referente al destino: *"ducunt uolentem fata, nolentem trahunt"*. El sabio acata su destino y en ese acatamiento realiza el acto supremo de su libertad. Con ello adecúa sus comportamientos a la razón divina. Tal adecuación encauza la "conciliatio" del hombre con el mundo y genera la sintonía o armonía con él. El sabio es consciente de que las cosas que el hado ha predeterminado acaecieron, acaecen y acaecerán. Es consciente también de que ante el hado puede adoptar dos actitudes: oponerse ineficazmente a sus mandatos o acatar voluntariamente sus decretos. El sabio supera tal alternativa al preferir aquello que el destino dispone. La libertad es aceptación de la necesidad, *amor fati*, echarse en brazos de un destino que es para el sabio la suprema

liberación. La libertad consiste en obedecer al **Logos** divino, cosa que no puede ser interpretada como servidumbre a los dioses sino como identificación de voluntades con ellos. El **Fatum** estoico, es preciso anotarlo, no es la necesidad inexorable, ἀνάγκη, que arrastra de modo ciego a los hombres. Es la razón providente divina, que en Séneca adquiere rasgos personalizantes próximos al Dios cristiano, que cuida benevolentemente de los mortales y aún sometiéndolos a pruebas, siempre tiene en cuenta que sean conducidos hacia el bien.

El equilibrio interior del **sapiens** requiere fortaleza contra las arbitrariedades de la fortuna. Esa fortaleza y la abstención frente a los requerimientos de los favores del azar han quedado recogidos en la doble clásica fórmula estoica: **fortunae resistere** y **sustine et abstine**, ἀνέχου καὶ ἀπέχου. La fortuna es el rostro cambiante del **Fatum**, su aspecto caprichoso e incontrolable. La fortuna actúa como antagonista del equilibrio que persigue el sabio. Es la dimensión irracional del destino de cada uno y al que el sabio ha de oponerse por que perturba la racionalidad de la vida. Libra, por ello, un duelo constante con la fortuna, a la que logra vencer mediante el ejercicio de la virtud. Esta actúa de muro de contención entre las veleidades de la fortuna y la ecuanimidad del ánimo del hombre virtuoso. Los éxitos, que la fortuna depara, y los fracasos que proporciona, son una de las mayores servidumbres del necio. El sabio, consciente de ello, se refugia en la propia intimidad para soportar serenamente los envites de la fortuna voluble. Ese ensimismamiento, acompañado de virtud, ponen a resguardo la tranquilidad y la calma interiores. La justicia, la firmeza y la constancia son intocables para la fortuna puesto que pertenecen a la armonía establecida entre el sabio y la razón. Esa resistencia a las arbitrariedades de la fortuna queda reflejada en el célebre **sustine et abstine** estoico. Abstenerse de los estímulos del mundo y resistir las embestidas de la fortuna. El proceso para adquirir la perfección personal se desarrolla mediante una renuncia constante y una ascética de la voluntad. El sabio no se preocupa de que la fortuna le sustraiga aquello que en otra ocasión le concedió. Contempla con sosiego el ir y venir de las cosas, porque sabe prescindir de ellas. La parquedad en las necesidades: riqueza, comida, placer,... y la indiferencia ante las cosas: dolor, salud, muerte, enfermedad..., generan su mayor bienestar. La fuente de la felicidad del sabio es su desprendimiento de las cosas que la fortuna trae y lleva. Lo cual no significa que el hombre sabio, en su impassibilidad, sea insensible. El es sensible a la incomodidad. Su sabiduría consiste en que sabe resistirla y vencerla con el propio señorío.

Vivir en el cosmos y compartir su destino implica para el sabio tenerse que enfrentar con la posibilidad de la vida perpetua o inmortalidad y con la certeza de la muerte. El mundo está sometido a un proceso de degradación que culmina en la conflagración universal, de donde aquél vuelve a resurgir para repetir su marcha cíclica. Séneca se mueve entre dudas y vacilaciones cuando se pronuncia sobre la cuestión de la inmortalidad del alma. Más seguro, por el contrario, aparece cuando describe la actitud del sabio ante la muerte. Se ha llegado a decir, incluso, que los escritores de Séneca son, ante todo, una **meditatio mortis**. La vida y la muerte son enumeradas por Séneca entre las cosas "indiferentes". No son ni bienes ni males sino ocasiones para que el sabio ejercite su virtud, haciendo uso racional de las mismas. Para el **sapiens** la dificultad no reside en el morir, hecho que te da solucionado el destino, sino en el vivir. El día de la muerte es para él

el día en que se celebra el juicio definitivo sobre los actos de su vida. Sobre él aconseja meditación y aprendizaje constantes mientras se vive. De ese modo el sabio estará preparado para el último acto de la vida, que le conducirá a donde el destino decidió. El sabio transforma su muerte de objeto de temor en ocasión de liberación. Meditar la muerte es meditar la libertad. Quien aprende a morir, se ejercita en el ser libre. La muerte es la ocasión más propicia para escapar a las veleidades de la fortuna. En el momento de la muerte es cuando hacen acto de presencia todas las virtudes del sabio estoico: serenidad, fortaleza, desprendimiento, sumisión al destino, menosprecio de la vida, aceptación de la voluntad de los dioses... Existen, incluso, circunstancias determinadas en donde es aconsejable quitarse la vida como forma extrema de salvaguardar la libertad. El suicidio es contemplado como modalidad de liberación para el sabio, quien, en aquellos momentos adversos en los que pelagra la dignidad humana y el ejercicio de la virtud, prefiere salir de la vida a soportar una existencia indigna. Séneca evoca con frecuencia la muerte de varones preclaros: Sócrates, Catón, etc. y encuentra en ellas un ejemplo a imitar y un presentimiento de lo que será el propio fin. La muerte de Catón acompaña las frecuentes meditaciones sobre el tema en las cartas a Lucilio. En ella ve Séneca un testimonio altísimo de valor y de virtud. El filósofo cordobés, acusado por sus contemporáneos de descalificar sus doctrinas con su apego al poder y a las riquezas, encontró en la muerte socrática el modo de confirmar con hechos las palabras que dejó escritas. Con el ánimo apaciguado, imitando la muerte ejemplar de Sócrates, afrontó el trance supremo confortando a los amigos y ofreciendo libaciones a los dioses. Escenificación de la muerte socrática, por cierto, sobre cuya autenticidad no han faltado dudas.

La sabiduría presupone una adecuación total del hombre a la naturaleza y una incorporación a la misma en cuanto portadora de divinidad, razón, orden y armonía. La conducta del sabio acepta la naturaleza como ley suprema. Esa sumisión al orden y armonía del cosmos tranquiliza su ánimo, apacigua los movimientos irracionales del mismo y le permite ser independiente de todo lo que le rodea: *tranquillitas animi*, *apatheia*, *autarquía*, son situaciones que crean en el *sapiens* su sintonía con la ley de la naturaleza. La calma del ánimo se alcanza cuando la razón y la vida marchan a la par. Es el resultado de la posesión de la verdad y del ejercicio de la virtud. Mientras la extroversión y la diversión alejan al hombre de su ser más íntimo, la vida en armonía con la naturaleza en el retiro promueven la paz interior. Esto sucede cuando el sabio, sometido a la razón vive en armonía con la naturaleza. En esa situación su ánimo no está dominado por el *pathos* y la intranquilidad sino por la εὐτονία, armonía. Las pasiones desentonan respecto al orden que el *logos* instaura. La ausencia de las mismas permite, por el contrario, la sintonía con él, creando la armonía de la razón. Situado en esa tranquilidad del ánimo, el sabio no siente necesidad alguna y es, por lo mismo, *autárquico*, autosuficiente. El sabio se basta a sí mismo porque está en posesión del *logos* y de la verdad, de la virtud y de la felicidad. Sus necesidades están satisfechas y puede adoptar una postura indiferente ante las cosas que le rodean. Como Séneca hace decir a Estilpón de Megara en el *De Constantia sapientis*, "*omnia mea mecum sunt*". La autarquía afirma la suficiencia de la propia intimidad y la consiguiente autonomía respecto a todo lo que al sabio rodea.

El sabio, y Séneca pretende imitarlo, camina en la vida hacia una meta precisa: la *vida feliz*. A ella ha dedicado Séneca uno de sus más bellos ensayos. La vida feliz se al-



canza con la posesión del bien más precioso. Este, por su parte, ha de ser buscado en el alma, en la realización de lo razonable, de acuerdo con la *mens sana*, que fundamenta la paz y la concordia interiores. No existe felicidad sin verdad y sin juicio correcto. El hombre feliz es aquél en quien la razón pone acuerdo entre él y la naturaleza. El acuerdo con la naturaleza elimina las perturbaciones, dando paso a la **tranquilidad** del ánimo. Pero aquel bien más precioso no es otro que la virtud. Felicidad, sabiduría y virtud viven hermanadas. La sabiduría se identifica con la perfección moral y ésta con el ejercicio de la virtud. Mediante ésta, el sabio consigue realizar la propia interioridad, alcanza la autonomía, logra su liberación y vive en libertad. Y puesto que la virtud es algo divino, el virtuoso es un hombre divinizado por ella. La práctica de la virtud es una suerte de imitación de la vida divina, que comporta existencia feliz y gozo del bien supremo. La perfección ética que el sabio persigue, mediante el ejercicio de la virtud, no es algo que le venga dado por nacimiento sino algo que debe de ser adquirido mediante un permanente aprendizaje. El sabio no nace. El sabio se hace cada día con el esfuerzo y la renuncia. Esa vida virtuosa se concreta en el sabio en una conducta dominada por la moderación: frugal en las comidas, sencillo en el vestido, amante de la vida retirada, desinteresado por los placeres, indiferente ante los lujos, solícito ante las necesidades ajenas, etc.

Contemplada desde otra perspectiva, la vida feliz radica en la conformidad con la naturaleza o, con otras palabras, con la posesión de la propia identidad. La felicidad es fidelidad a lo que el hombre es. Felicidad, naturaleza y verdad son inseparables, dado que toda acción correcta ha de estar en conformidad con el **Logos** divino. El estoico idealiza en la figura del sabio, además de la virtud, la actividad contemplativa como ingrediente básico de su felicidad. Es bienaventurado no sólo quien practica lo bueno sino también aquél que sabe que lo bueno coincide con lo honesto. En la vida feliz tiene lugar una sintonía perfecta entre el pensamiento y la acción, entre la contemplación y la actividad. La vida feliz no consiste en acumulación de poder o riquezas ni en el gozo del placer. Carente de necesidades, en posesión de sí mismo y de la virtud, el sabio disfruta de la vida feliz, siendo rico en su austeridad, y libre en su servidumbre al destino. A esa felicidad corresponde la **tranquillitas animi**, arriba aludida, y a la que Séneca dedica otro de sus diálogos. En ella el ánimo se mantiene estable y disfruta de equilibrio y armonía. El sumo bien del que el sabio goza en la vida feliz no es otro que el orden de la razón, la libertad del destino y la concordia o **conciliatio** consigo mismo.

A veces se decía que la virtud era apetecida por el placer. Séneca rechaza esta tesis y la juzga indigna del sabio. La virtud es fin en sí misma, porque es el único bien. El sabio no hace nada por el placer. Busca la virtud, y si el placer la acompaña, sabe gozarlo. Pero no lo constituye en fin de sus esfuerzos. El placer más refinado del sabio consiste en su desinterés hacia el placer. En ello contrasta con su contrincante, el sabio epicúreo. Este se entrega al mundo de sensaciones que le proporcionan los sentidos, se echa en brazos de la fortuna y del azar y busca el placer como bien supremo y base de la vida feliz. Frente a él, el estoico prefiere vivir en el reino donde impera la razón y en el que, incluso, también existe un lugar para el placer que la virtud produce. El placer es considerado como cosa **indiferente** por el sabio. Y la cualificación moral de lo "indiferente" se hace tomando como criterio a la razón y a la virtud. Será rechazable aquello que perturbe el orden de la razón y de la naturaleza o imposibilite la vida virtuosa, desequilibrando el espíritu. La aceptación

del placer estará, por tanto, condicionada a su integración en el horizonte de racionalidad que el sabio insta en su vida. El placer, el bienestar, o las riquezas se cualifican como aceptables o rechazables en función del uso que se haga de ellos. Es aquí donde radica la gran diferencia que separa al sabio del ignorante. Las riquezas del hombre sabio están al servicio de la razón, que es su señora. Las del necio, por el contrario, no sirven sino que esclavizan. Frente al bienestar que la fortuna depara, adopta una actitud de desprecio o, mejor, de justiprecio en cuanto que no rechaza su posesión sino que la ordena a fines conformes a razón. Y cuando el sabio se dedica a la política, a la familia o a la amistad, en ninguna de esas cosas ve objetos de placer sino campos para el ejercicio de la virtud.

El ensimismamiento del sabio al que aludimos más arriba y el alejamiento de la turba que Séneca aconseja, no significan segregación o desinterés hacia sus semejantes. El sabio es consciente de que se basta a sí mismo pero es también consecuente con la tendencia de la naturaleza, que le impulsa al trato social. Este, sin embargo, debe de ser selectivo. En efecto: la soledad es odiosa y antinatural. Existe una apetencia de compañía, que estimula la amistad. Esta permite compartir las alegrías y los gozos y soportar mejor las adversidades. Por eso, a pesar de la actitud distante hacia la masa, que Séneca recomienda, al sabio se le atribuye el deseo de tener amigos. Las razones que aconsejan la amistad entre los sabios son múltiples: para poder aunarse en la práctica de la virtud, para posibilitar el intercambio de sabiduría, para comunicarse recíprocamente los afectos, para ayudarse en las dificultades que depare la fortuna. La pérdida de los amigos no acongoja al sabio porque no está apegado a ellos y porque procura sustituirlos con acierto. Los amigos, en todo caso, forman parte de su ideal de vida. En la naturaleza se funda también, por otra parte, el sentimiento de solidaridad, que el sabio mantiene con todos los hombres. La naturaleza nos hace a todos iguales en obligaciones y en derechos. El sabio acepta el hecho, profesándose ciudadano del mundo, cosmopolita. Es un hecho de sumisión al orden reinante en el cosmos. Al orden y equilibrio del acontecer universal corresponde un orden y armonía en la convivencia social entre los hombres. Es un modo de compartir la comunidad en la naturaleza. El sabio, consciente de ello, no vive feliz cerrado egoísticamente sobre sí mismo. Su ensimismamiento está puesto al servicio de un mejor servicio a los demás, al permitirle producir virtud y verdad. Es la manera peculiar cómo el sabio practica la amistad y la solidaridad.

Las épocas de desconcierto y de crisis como la vivida por Séneca exigen ejemplos orientadores para perplejos. A esa necesidad responde el **magisterio moral** del sabio. El común de los hombres precisa modelos de vida que los empuje hacia la perfección moral. Es función que el sabio desempeña. La descripción de la perfección del mismo al uso, en cuanto ejemplo a imitar, recuerda la conocida idea platónica del bien a la que toda cosa quiere acercarse. El **magisterio moral** que el sabio ejerce sobre sus conciudadanos se realiza tanto a través de su doctrina como de su conducta. La sabiduría que transmite, no obstante, más que mera erudición, es un talante y un estilo éticos. Se trata de educar a quienes carecen de razón, de virtud y de libertad. El sabio, al practicar éstas en su conducta, adquiere amplio valor social en cuanto orientador de comportamientos. Del **magisterio moral** del sabio forman parte las facetas siguientes: el amor, la comprensión hacia los defectos de los demás, la clemencia, en donde se refleja la grandeza de espíritu del sabio y, ante todo, la ejemplaridad de la virtud que el sabio practica. Del amor y de la clemencia deriva el control sobre la ira, provocada por injurias injustamente recibidas. Del **magisterio moral**

forma parte también el trato amistoso con los discípulos y del que Séneca da testimonio mediante sus relaciones con Lucilio. Séneca le presenta su propio magisterio moral no sólo a través de las exhortaciones que llenan buena parte de sus cartas sino con una defensa ininterrumpida de la persona, de su interioridad y de su libertad. Séneca es consciente de la responsabilidad que el sabio ha de asumir y lo repite: *“tengo que ayudar a los hombres, ¿qué me importa que sean esclavos o libres, libertos o ingenuos? Donde hay un hombre hay lugar para hacer un beneficio”*.





## PRELIMINARS DE LA DUREË BERGSONIANA COLAU MAS BUSQUETS

“...Aquest neguitós bategar-se  
de la reflexió i la vanitat, així com l’a-  
collida que reb,...”

(Hegel, Prefaci als **Principis de la  
Filosofia del Dret**).

I

Probablement no sigui el moral l’interès rector de les paraules de la verge Laquesis dirigides a les ànimes i contingudes en el Llibre X de la **República**: “*No serà el Fat qui vos escollirà, sinó que vosaltres mateixes escollireu el vostre fat*”<sup>1</sup>.

L’existència ho és com a obertura a ella mateixa —destí, sort, “daímon”— i aquesta obertura suscita la sospita —evident a Plató— de l’ésser mateix (de la propietat de l’ésser) en reclamar el seu antecedent: l’àmbit des del qual quelcom, en obrir-se es juga la seva sort i el seu destí. No sembla esser el precepte moral el que s’instaura als inicis del discórrer filosòfic, sinó la responsabilitat de l’ésser a través del saber-se originari respecte a allò que li escau.

No té, per tant, massa sentit que Heidegger tanqui —millor: interrompi— el seu **Sein und Zeit** demanant-se si una temporalitat originària i pròpia condueix al sentit de l’ésser. Tot i això, i fins i tot esvaïda la inquietud ètica, sembla persistir el vici que arrossega la metafísica (tal vegada també la defineix) d’oposar l’originari al derivat, el propi a l’impropi. Ni amb **Sein und Zeit**, obra que demana pel sentit de l’ésser i que té fonamentades esperances de clausurar l’ontologia clàssica, deixa d’operar l’eix del discurs metafísic a l’entorn de les qüestions de la precedència i la procedència (qüestió de l’origen). No endebades la destrucció de la vella ontologia passa pel seu reconeixement i la batalla es disputa declaradament, des d’aleshores, en el terreny de la temporalitat. “*Com a sentit de l’ésser de l’ens*

(1) Plató, op. cit., 617 e

que anomenam “Dasein”, es mostra la “temporalitat” ”<sup>2</sup>. Sols la qüestió del temps marca el límit vertader, és “genuí horitzó” de la qüestió de l’ésser. “Aquest (el temps) ha de treure’s a la llum i concebre’s com el genuí horitzó de tota comprensió i de tota interpretació de l’ésser”<sup>3</sup>. La tasca d’aquesta revisió —es a dir, i en paraules preses a J. Derrida, la “de pensar el que no ha pogut ésser ni ésser pensat d’altra manera”<sup>4</sup>— fructifica en el propi anunciament de la impossible possibilitat. La “presència”, que és concepte d’ordre ontològic-temporal i marc inaugural del sentit de l’ésser des d’Aristòtil a Bergson, és sacsejada per la invitació sinistra a pensar l’ésser més ençà de la presència, un ésser que no seria encara ni tan sols presència.

Emperò, reprenent les paraules de Plató, podem endinsar-nos en una via que ens permeti pensar d’alguna manera la qüestió de l’origen. Quelcom succeeix, però perquè quelcom em succeeixi m’ha de succeir a mi; cal que em sigui oferit, però cal també que jo ho rebí, que ho posi en relleu. La condició i el límit de l’experiència del món (de l’experiència i del món) em revelen com a precedent, entès originàriament no com a instància constituent sinó com a permanent estat d’espera.

## II

No seria, doncs, de cap manera frívol prendre en consideració la confessió autobiogràfica de Bergson respecte a la seva conversió intel·lectual. La inflexió se situa en el descobriment de la “durée” davant del temps de la mecànica, l’exemple més aconplit del qual troba en els **Primers Principis** de Spencer; i ve signada per una “fatigue d’attendre”:

*“D’aquesta espera determinada, i de la seva causa exterior, no en pot donar compte la ciència. Aquesta, encara quan s’orienta cap al temps que es desenvolupa o que es desenvoluparà, no deixa de tractar-lo com a temps ja desenvolupat. Es, d’altra banda, ben natural. El seu paper és el de preveure. Extreu i reté del món material allò que és susceptible de repetir-se i calcular-se; en conseqüència, allò que no dura. Treballa, doncs, en la mateixa direcció que el sentit comú, el qual és un principi de ciència: normalment, quan parlem del temps, pensam en la mesura de la duració i no en la duració mateixa”<sup>5</sup>.*

En un altre lloc entendrà l’espera originària com a retardament i, en conseqüència, principi de creació i indeterminació:

*“El temps és el que impedeix que tot sigui donat d’un cop. Retarda, o millor encara, és retardament. Per tant, ha d’ésser elaboració. No seria, aleshores, vehicle de creació i d’elecció? No demostraria l’existència del temps que hi ha indeterminació dins les coses? No seria el temps aquesta mateixa indeterminació?”<sup>6</sup>.*

(2) Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, México, 1980, 5 (pág. 27).

(3) Ibid.

(4) Derrida, *Tiempo y Presencia*, Santiago de Chile, 1971, p. 51.

(5) Bergson, *La pensée et le mouvant*, en: *OEuvres*, édition du Centenaire, Paris, 1984, p. 1255.

(6) Bergson, op. cit., en *OEuvres*, p. 1333.

Es meritori atendre la formació de la cadena "Attente-Retardement-Création-Indétermination", però la clau que obri la metafísica de Bergson y prologa la seva filosofia del temps l'hem de cercar en la darrera pregunta formulada.

### III

Cabria integrar Bergson en la línia de la "comprensió vulgar del temps" de l'ontologia de sempre, la d'Aristòtil i Hegel, la de la "primacia de l'ara" <sup>7</sup>. El temps entranya un no-ésser, no participa de la presència pura, de la substància ("ousía").

En la Física d'Aristòtil, llegim: "Per una part, efectivament, el temps ha estat i ja no és; per altra, serà però encara no és" <sup>8</sup>.

Per altre costat, en l'Enciclopèdia de Hegel: "(El temps) és l'ésser que, essent, no és, i que no essent, és". I afegeix: "L'esdevenir intuït". I encara en l'observació del mateix paràgraf: "El sensible no sensible" <sup>9</sup>.

Es innecessari insistir en la concordança kantiana encara que Heidegger l'eludeixi <sup>10</sup>. Kant hauria operat un desplaçament dins del marc aristotèlic, però no hauria canviat d'horitzó. Se segueix pensant el temps des de la presència: i se'l pensa en forma de present. L'"ara", l'instant ("nyn") és la forma essencial del temps, el nucli intemporal de la temporalitat. El temps, en conseqüència, no és, o, es dirà, és d'una altra manera. I la sorpresa que esperava a Bergson quan es va veure conduït davant la idea del Temps <sup>11</sup> no és, evidentment, sinó aquest no ésser del temps: "Essent la seva essència la de passar, cap de les seves parts és encara aquí quan una altra es presenta" <sup>12</sup>.

### IV

La conseqüència d'aquest no-ésser (presència present) del temps és que la seva "intuïció interior no té cap figura" <sup>13</sup>, en paraules de Kant, que no era de cap manera ignorant de l'ardit emprat en conferir-li un ésser: la seva analogia amb l'espai, la seva representació com a línia (espacialització del temps que impugnen amb deler les anàlisis bergsonianes de la "durée"):

*"Ens representam la successió del Temps amb una línia prolongable fins a l'infinit (...) i dirivam de les propietats d'aquesta línia totes les del Temps, exceptuant-ne just una, a saber: que les parts de les línies són simultànies, mentre que les del Temps són sempre successives"* <sup>14</sup>.

(7) v. Heidegger, op. cit., nota del 82 a

(8) Aristòtil, Física, L.IV, 218 a

(9) Hegel, Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé, Paris, 1970, 258 (pág. 247).

(10) v. Heidegger, ibid.

(11) v. La pensée et..., en OE, p. 1254.

(12) Ibid.

(13) Kant, Crítica de la Razón Pura, Buenos Aires, 1973, t. I p. 186.

(14) Ibid.

Doncs bé, quasi sense adonar-se'n, i a propòsit de les oscil·lacions del pèndol, Bergson respon a la provatura kantiana:

*“Hauré de pensar en cada oscil·lació excloent el record de la precedent (...), però per això mateix em condemnaré a romandre sense aturall en el present; renunciaré a pensar una successió o una duració”*<sup>15</sup>.

Aquest és el perfil aproximat de l'esser el mateix i el no-mateix de l'instant aristotèlic<sup>16</sup> i de la dialèctica hegeliana del punt-línia-pla<sup>17</sup>.

## V

I la noció engendra el problema de la representació de la noció. Per això, el concepte d'“intuïció” és, a Bergson, concepte posterior i derivat del de “duració”<sup>18</sup>. S'entèn com a “intuïció de la duració”, és a dir, és la noció mateixa. Tal volta, el draconità testament del filòsof, així com l'angúnia personal del seus darrers anys, deguin molt a l'auto-convicció creixent sobre la dificultat d'aquest pensament<sup>19</sup>. La noció just es comprendrà vivint-la, “*quand notre moi se laisse vivre*”, i el desenvolupament del mètode (la intuïció) s'orientarà cap a l'abstenció del jo encorralat en les incerteses del verbalisme<sup>20</sup>. L'essència del mètode és capguardar-se d'una intromissió o intervenció il·legítima.

## VI

L'únic cert, llavors, de la consciència retornada a ella mateixa serà el seu esser a l'espera. Com bé ens mostra Kierkegaard, aquest és l'instant on no hi ha elecció; l'ambit de la “duplicitat del possible”, de l'origen del qual brotarà l'esperança o el temor, que troben l'instant del contacte” en l'esser a l'espera<sup>21</sup>. Just aleshores semblarà possible assistir, des del seu origen, al treball de la consciència, al procés d'una realització perceptiva.

*“Tot moment de la nostra vida (...) s'escindeix alhora que es posa. O, millor, consisteix en aquesta mateixa escissió, ja que l'instant present, sempre en marxa, límit fugisser entre el passat immediat que ja no és i el futur immediat que no és encara, es reduirà a una simple abstracció si no fos el mirall mòbil que reflecteix sense fre la percepció en record”*<sup>22</sup>.

(15) Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, en OEuvres, p. 70.

(16) “En un sentit, doncs, l'instant és sempre el mateix, mentre que, en un altre sentit, no és el mateix. Es el cas exacte de l'esser Transportat” (Aristòtil, op. cit. 219 b).

(17) v. Hegel, op. cit., 256.

(18) v. *La pensée et...*, en OE, p. 1271; i també: *Ecrits et paroles*, III, Paris, 1959, p. 456.

(19) Una biografia intel·lectual de Bergson que acredita aquesta hipòtesi és Harlow, M., *El pensamiento de Bergson*, México, 1968.

(20) Cf., Bergson, *Essai sur...*, en OE, p. 67; i també: *Essais et témoignages inédits* (edició preparada per A. Béguin i P. Thévenaz), Neuchatel, 1941, p. 355.

(21) Kierkegaard, *Obras y papeles*, t. V, Madrid, 1965, pp. 72 ss.

(22) Bergson, *L'Energie spirituelle*, en: OE, p. 917-918.



De manera que l'instant-origen és també contemporaneïtat. De la percepció i el record, de l'existència real i la imatge virtual, de l'objecte y el reflex <sup>23</sup>.

## VII

Del principi de la confusió, com de tantes altres, n'és responsable Aristòtil. El temps no és el moviment (kínesis) ni el canvi (metabolé), però no hi ha temps (no hi ha experiència del temps, mode de presència, "aísthesis") sense el moviment <sup>24</sup>. Sorgeix, doncs, el problema explicatiu de la relació del temps amb allò que no és, amb el moviment i el canvi, preocupació plenament compartida per Kant <sup>25</sup>. De poc valdrà la subtil diferència entre nombre numerat (el temps és el nombre numerat) i nombre numerant (o medi de comptar el temps) <sup>26</sup>, per evitar un llarg procés d'oblit que acabarà fins i tot oblidant-se del seu origen, ja que els intents de rescatar-lo en la memòria no aconsegueixen sinó enfonsar-lo més encara.

Hegel i Bergson representen una temptativa meritòria per a recordar l'instant-origen anterior al seu desdoblament. Ambdós pensaren l'espai com a negació radical del temps per tal com l'espai és passat i és futur, és a dir, és el que no és (ja/encara). En el cas del primer, no obstant, el temps rescatarà el seu ésser mitjançant el desenvolupament immanent d'una negació que no és sinó la de l'espai suprimit (el punt) <sup>27</sup>. Bergson, pel seu costat, ens il·lustrarà el tercer capítol de *Matière et mémoire* de dibuixos <sup>28</sup>. Voldrà que el creguem per mitjà de la força de convicció de les figures espacials.

La contradicció entre temps espacialitzat i duració és la tensió mateixa que un "ara", com a presència actual del present, desferma en saber el seu ésser tot sol. Aquest saber és, tot i això, ja el saber d'altres "ares". La impossible coexistència del "ares" és pensada des d'una certa coexistència <sup>29</sup>, i això no és ja qüestió de l'ésser, sinó origen del discurs de la "comprensió vulgar del temps" (Heidegger), és a dir, el començament d'una idea. Tot l'esforç bergsonià es resumeix en l'afany de precaucionar-se de la mistificació del mirall; tot, en ell, s'entesta a restituir la idea al seu vertader origen, ja quasi oblidat després de la seva llarga trajectòria.

## VIII

Quan Bergson descobreix la "durée" i n'intenta parlar, el que resulta és que tot sol acabar en pura anàlisi d'idees. Idea de l'ordre, idea del real, idea del present, idea de la percepció. I aquesta anàlisi és sempre l'autoanàlisi per la qual es revela íntimament contradictòria. Idea del desordre, idea del possible, idea del passat, idea de la memòria. Quasi sempre en resulta al final una simple qüestió nominal. Es a dir: res.

(23) v. Bergson, OE, p. 918.

(24) v. Aristòtil, op. cit., 218 b/ 219 a.

(25) v. Kant, op. cit., p. 185.

(26) v. Aristòtil, op. cit., 219 b.

(27) v. Hegel, op. cit., 259.

(28) v. Bergson, *Matière et mémoire*, en OE, pp.: 276, 285, 293, 302.

(29) v. Derrida, op. cit., 79 ss.

Un exemple: la presentació del concepte <sup>30</sup>. Aviat es veu obligat a distingir entre la "durée toute pure" i la seva contrària que és aquella que serveix per caracteritzar la primera, ja que la "durée toute pure" és "pure de tout mélange" <sup>31</sup>, és "durée sans mélange" <sup>32</sup>, essent aquest "mélange" la idea de l'espai. Aquesta anàlisi l'expressa tot d'una amb la idea de la successió i també amb la d'ordre. Se'n ve a parar que la successió si és ordre no és pura successió. I en resulta que ha demostrat que la "durée" no té ordre. Però també —indirectament— ha analitzat la idea d'ordre: l'ordre és idea d'espai. Aleshores únicament resta la denúncia d'una intromissió, d'una intervenció subreptícia. Una intromissió, de l'origen de la qual a penes ens queda memòria. El que expressa també, per ventura, l'interrogant que tanca-interromp *Sein und Zeit*.

(30) v. *Essai sur...*, en OE, pp. 67 ss.

(31) *Essai sur...*, en OE, p. 67.

(32) *Essai sur...*, en OE, p. 68.

## UNA HIPOTESIS SOBRE EL PAPEL DEL MITO COMO FUNDAMENTO DE LA CULTURA JUAN MIQUEL PIQUER MONTORO

*"... la cultura vive siempre del deseo de alcanzar una síntesis definitiva entre sus componentes en conflicto y de la incapacidad orgánica de lograrla. La consumación de esa síntesis sería la muerte de la cultura, como lo sería también la renuncia a la voluntad de síntesis"<sup>1</sup>.*

El filósofo polaco Leszek Kolakowski ha plasmado en varios artículos y ensayos una serie de reflexiones antropológicas que me propongo comentar brevemente.

Parte este autor de la consideración de que *"... la organización mítica del mundo (es decir, las reglas que aseguran la comprensión de las realidades empíricas como dotadas de sentido) está siempre presente en la cultura"*<sup>2</sup>. Los mitos no son, en principio, construcciones específicamente religiosas, están presentes en todas las formas de comunicación humana que incluyen cuestiones "metafísicas" (es decir, aquellas que no son susceptibles de convertirse en cuestiones científicas): en las actividades intelectuales, en la creación artística, en el lenguaje, en la vida comunitaria configurada por valores éticos, en la praxis tecnológica y en la vida sexual.

Así, la palabra "mito" abarca los mitos religiosos pero *"se extiende más allá de estos, a determinadas construcciones presentes (oculta o explícitamente) en nuestra vida intelectual o afectiva, en particular las que permiten armonizar en un todo —teleológicamente— los componentes condicionados y mudables de la experiencia para referirlos a realidades incondicionales (como "ser", "verdad", "valor")"*<sup>3</sup>.

Los mitos religiosos no son desde luego idénticos a los mitos profanos y esta diferencia es sin duda significativa para la historia de la cultura, pero su asimilación se justifica por la identidad funcional que cumplen estos distintos productos del trabajo espiritual. Los mitos religiosos (entendiendo esta expresión en el sentido amplio de creencias o ideologías religiosas) representan una determinada variante o particularización histó-

(1) L. Kolakowski, *"La presencia del mito"* (Amorrortu, Buenos Aires 1975) pp. 136-137.

(2) *Ibíd.*, p. 12.

(3) *Ibíd.*, p. 7.

rica de un fenómeno que podría definirse como una característica fundamental de la especie. En efecto, funcional o genéticamente los mitos, sacros o profanos, dependen de determinadas propiedades inderogables de la constitución esencial de la conciencia y sus relaciones con el mundo natural.

Veremos esto más adelante. Ahora es necesario insistir en que todos los fundamentos en los que arraiga la conciencia mítica, tanto en su versión inicial religiosa como en sus prolongaciones metafísicas, son actos de afirmación de valores. Quiere esto decir que el afán de arraigar en el mundo organizado por el mito es el afán de vivir en un orden axiológico experimentado carismáticamente.

Contra las esperanzas de Husserl, no hay una experiencia eidética del valor que transforme nuestros valores en conocimiento. El valor es siempre mítico. Vivenciamos los componentes de la experiencia, las situaciones y las cosas en la medida en que las vivimos como provistas de cualidades valiosas, como si participaran de una realidad que trasciende de manera absoluta la totalidad de la experiencia posible.

El mito no necesita fundamentos. Nuestra orientación hacia el mito no es una búsqueda de información, sino un situarnos a nosotros mismos respecto de un ámbito experimentado de tal manera que constituye la condición (no lógica, sino existencial) de nuestro aferrarnos al mundo y a la comunidad humana como el campo de los valores y la significación. Por esta razón *"el proyecto mítico es una mentira cuando busca herramientas que lo conviertan en conclusiones pertenecientes al registro de los sucesos experimentados, al registro permitido en la comunidad intelectual de nuestra cultura. El proyecto mítico no puede poseer fundamentos solo posee motivos"*<sup>4</sup>. Siendo, por tanto, la metafísica una necesidad irrecusable, es imposible como saber o conocimiento pues es una búsqueda de fundamentos para el mito y el mito es orgánicamente incapaz de crecer a partir de fundamentos: La necesidad de fundamentos surge dentro de los límites de la experiencia y opera dentro de estos.

*"Llamo mítica a toda experiencia que no solo trasciende la experiencia finita porque no es su mera descripción (pues en este aspecto sin duda alguna, cualquier hipótesis va más allá de la experiencia), sino también porque relativiza toda experiencia posible vinculándola, por medio del sentido, con realidades que por principio son inapropiadas para que su descripción verbal introduzca un vínculo lógico con la descripción verbal de la experiencia. En otras palabras: aquello respecto de lo cual las realidades empíricas participan de un orden mítico no puede ser una cualidad que explique algo de estas realidades y, menos aún, que derive de ellas; semejante cualidad sería también inoperante, no permitiría predecir nada ni ejercer influencia alguna"*<sup>5</sup>.

En toda referencia al mito esta contenido un acto de fe, aún cuando no se trate de alguna realidad personal. Al volvernos hacia el mito como una instancia respecto de la cual la experiencia se hace comprensible, le prestamos nuestra confianza; pero no vemos la fuente de esta confianza en nosotros, sino en aquello a lo cual se dirige. Así pues, el movimiento hacia el mito no es un saber sino un acto de total y confiada aceptación que no experimenta necesidad de justificarse. Los mitos configuradores de valores implican

(4) *Ibíd.*, p. 62.

(5) *Ibíd.*, p. 33.

una renuncia a la libertad en la medida en que imponen modelos acabados y una renuncia a la absoluta inicialidad del ser humano en la medida en que lo inserta (e inserta también a su sociedad histórica) en una situación no histórica radicalmente originaria, vinculándose comprensivamente con un orden atemporal.

¿Cuáles son las "causas" de las tendencias mitogénicas del hombre?, ¿a qué necesidades responden?. Kolakowski, de un modo no muy distinto de P. Berger, considera, basándose en las aportaciones de la biología, que los valores actúan como instrumentos sustitutorios de determinadas carencias de la constitución biológica humana: "... *infantilismo (neotenia), libertad, plasticidad, imperfección y multiplicidad duraderas no son solo fuente constitutiva de la cultura humana y de la expansión de la especie; precisamente porque impiden alcanzar equilibrio biológico duradero, son también la fuente de un riesgo imcomensurable. Destruyeron el paraíso animal, donde inclinaciones y obligaciones eran siempre idénticas; bloquearon automatismos instintivos bienhechores e interrumpieron la regulación automática de las relaciones entre los miembros de la especie*"<sup>6</sup>. Si nuestra libertad y actividad creadora (valores por excelencia) tienen sus raíces en la naturaleza de la especie, y si pagamos esos valores con la pérdida de las capacidades espontáneas que sirven para regular las relaciones entre los miembros de esta, las normas de la cultura se convierten en el relevo insustituible de aquellos mecanismos genuinos que protegían a la especie de su autodestrucción. Además, como esas normas culturales solo pueden heredarse en el marco de las construcciones míticas, la mitología se presenta como una dimensión permanente de la cultura.

Ahora bien, para la mitología "... *no solo puede discernirse un lugar determinado por las necesidades de conservación de la especie; también puede atribuirse su fuente a la necesidad de determinación de sí de una conciencia destituida de la naturaleza. El desdoblamiento de la conciencia en el movimiento de la autoobjetivación, correlato inevitable de la cultura, crea una autoconciencia radical de la separación de la naturaleza, de la no pertenencia a su orden*"<sup>7</sup>.

Como es notorio, el hombre "*no solo se puede relacionar con el mundo comprendiéndolo, sino comprender esa comprensión; no solo sabe que está en el mundo, sino que es aquel que sabe esto, o más bien que posee una conciencia que es consciente de ser precisamente conciencia. Al hacer indirecta su relación con la naturaleza produciendo herramientas, hizo también indirecta su relación consigo mismo (...). Aún si supieramos con exactitud quienes somos en la naturaleza, no dejaríamos de saber que precisamente sabemos, y ese desdoblamiento basta para frustrar nuestra integración total en el orden de la naturaleza, con la cual nos identificamos en la reflexión, pero no en la reflexión sobre la reflexión (...). En otras palabras: puesto que el hombre se convirtió en objeto de su conciencia, se volvió incomprensible para sí mismo como sujeto. La subjetividad desdoblada dejó de ser parte de la naturaleza*"<sup>8</sup>.

La difracción de la conciencia instauro, inevitablemente, un sentimiento de ajeno o extrañamiento respecto al mundo. Al estar siempre **por detrás** de nosotros mismos, merced a nuestra capacidad de autoobservación, la identificación con el orden natural

(6) *Ibíd.*, p. 116.

(7) *Ibíd.*, pp. 119-120.

(8) *Ibíd.*, p. 118.

es imposible. La naturaleza es "lo otro", el objeto, un fenómeno que ante todo se define por su incapacidad para asimilar mi existencia; por lo tanto como algo extraño, indiferente, pasivo. Pero el anhelo de autoidentidad, la necesidad de "arraigar en el ser", en un ser que me sobrepase, parece inextinguible. *"No puede aceptarse como irreversible el abandono de la integración prerreflexiva en la naturaleza. (...) Incapaces de recuperar la inmediatez espontánea en el contacto con la naturaleza, nos vemos forzados a buscar esa integración en el sentido opuesto: habiendo perdido la conciencia de nuestro arraigo en la naturaleza, nos empeñamos en descubrir, en esta, raíces que permitirían asimilarla a la conciencia, es decir, dotarla de un orden mítico. Aquella reintegración, imposible por la vía del abandono del ser hombre, solo se alcanza por la convicción de que vivo en el ser, que puede entenderse como semejante a mí en cierto sentido, como algo que posee, sobre todo, los signos esenciales de mi modo de existir: una memoria y la capacidad de anticipar el futuro (...).*

*En resumen: la mera presencia de la conciencia específicamente humana crea una incancelable situación mitógena en la cultura. La función del mito en la vida social, como garantía de vínculos, y su papel integrador en el proceso de organización de la conciencia individual parecen irremplazables. En esas funciones el mito no puede ser sustituido por convicciones reguladas según los criterios del conocimiento científico"*<sup>9</sup>.

Hasta aquí hemos hablado genéricamente del mito y de las tendencias mitógenas del hombre. Ya señalamos al principio, empero, que las creencias religiosas son particularizaciones o variantes históricas de un fenómeno más general, ¿en qué consiste su diferencia?.

Es cierto que en el esfuerzo permanente por encontrar algo no contingente reside, sin duda, la cualidad constitutiva de la forja de mitos. Y en relación con ello es secundaria la diferencia entre la variante religiosa y la no religiosa de la creación de mitos, diferencia a todas luces significativa para la historia de la cultura. Pero ahora nos interesa precisamente esa diferencia.

En lo que atañe a los mitos religiosos propiamente dichos (narraciones de acontecimientos primordiales), puede decirse que se distinguen de los mitos profanos que refieren, como indicamos, diversos componentes de la experiencia a realidades incondicionadas como "verdad", "ser", "valor", "humanidad", etc., por el hecho de que procuran expresar lo universal en la unicidad irrepetible del acontecimiento mítico. *"Ello determina, (...) que el estatuto del ser del suceso mitológico difiera radicalmente del de los hechos empíricos; el **factum** es, en esos mitos, portador de la universalidad y del mensaje supratemporal: contiene en sí la negación de su propia facticidad, es decir, la negación de la contingencia del mundo"*<sup>10</sup>. Pero más allá de los mitos en sentido estricto, ¿qué puede decirse sobre la especificidad de la actitud religiosa en general? En opinión de Kolakowski: *"no por casualidad goza cada vez de menor predicamento la vieja opinión de*

(9) *Ibíd.*, p. 120. Con la referencia a la memoria y a la capacidad de anticipar el futuro da a entender Kolakowski que no hay o no es total la indiferencia del mundo, sino que este *me recuerda*, me tiene en cuenta, no me es indiferente, pudiendo así reconocermé en él.

(10) *Ibíd.*, p. 133.

que en las creencias religiosas encuentra expresión el desamparo del hombre frente a la naturaleza”<sup>11</sup>. En efecto, no es difícil captar el carácter “no operativo” de este concepto. El “desamparo” es evidentemente un grado relativo de control o dominio de la naturaleza que, además, se refiere a la suma de las necesidades humanas. Pero no nos es posible medir, ni siquiera estimar aproximadamente ese grado relativo de poder, ni tampoco afirmar que los primitivos abrigasen frente a la naturaleza un “sentimiento de desamparo” más o menos intenso que los hombres de hoy. Tampoco podemos afirmar que el grado de extrañación o alienación de las relaciones sociales se habría ofrecido a los hombres del pasado con mayor intensidad que hoy se presentan las relaciones sociales universales. Podría argumentarse incluso la opinión contraria.

Dejando en suspenso este tipo de consideraciones, Kolakowski propone la hipótesis siguiente:

*“A medida que el hombre acrece el grado absoluto de su poder sobre las energías de la naturaleza, se siente cada vez menos parte de esta, sin dejar por ello de estar sujeto a sus decretos”*<sup>12</sup>. Los fenómenos anímicos —dolor, derrota, yerro, angustia, muerte—, se resisten a ser “integrados” en un orden incuestionable, pero esto no disminuye sino más bien aumenta la necesidad de integración del propio sufrimiento. *“Por lo tanto, la religión, que proporciona estos sistemas integradores, no es el resultado de un grado inferior de dominio humano sobre las fuerzas de la naturaleza, sino más bien un medio para la compensación de muchas consecuencias derivadas del acrecentamiento de este poder”*<sup>13</sup>. Quiere decir esto que a medida que aumenta el grado de independencia del hombre frente a la naturaleza (proceso de hominización en términos antropológicos) aumenta la falta de protección que experimenta, es decir, el grado en que se familiariza con su situación en cuanto caracterizada por la “dependencia respecto de sí mismo”. Los símbolos religiosos prometiendo el acceso a lo absoluto, imposible por otros medios, devuelven al hombre al status de objeto. Así, la vida, el dolor y la muerte quedan encajados en el marco de un orden axiológico irrefutable. Por tanto, *“la necesidad de restaurar el equilibrio dentro del mundo físico y de armonizar de nuevo conciencia y naturaleza, junto a la imposibilidad simultánea de retorno a la integración originaria: tal es el conflicto que parece asegurar a los símbolos religiosos capacidad de vida. Si es verdad, por tanto, que “el temor engendró a los dioses”, no lo es en el sentido que los primeros autores dieron a esa afirmación: alienado al hombre de la naturaleza, no fue el temor de esta, sino el temor de sí mismo lo que engendró a los dioses”*<sup>14</sup>.

No otra cosa viene a constatar Eliade en su examen de las mitologías de la muerte, comprobando que en ellas se manifiesta *“la paradójica nostalgia del hombre: estar plenamente sumergido en la vida y, concurrentemente, gozar de inmortalidad (...), el deseo de existir simultáneamente en el tiempo y en la eternidad”*<sup>15</sup>.

(11) L. Kolakowski, “símbolos religiosos y cultura humanista”, incluido en *“Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas”* (Ammortu, Buenos Aires. 1973) p. 104.

(12) *Ibíd.*, p. 105.

(13) *Ibíd.*, p. 106.

(14) *Ibíd.*, p. 107.

(15) Mircea Eliade, *“ocultisme, sorcellerie et modes culturelles”* (Gallimard. Paris 1978).

De esta tesitura antropológica, no se sigue, a juicio de Kolakowski, que los símbolos religiosos sean radicalmente insustituibles. Es posible una arreligiosidad auténtica, *“aquella que brota de la conciencia de las necesidades para las cuales los símbolos religiosos constituyen una respuesta, y de la negativa consciente a la satisfacción religiosa de tales necesidades; es, por tanto, la afirmación de la situación del hombre en el mundo, entendida como aquella en la cual es imposible reintegrarse en el mundo animal y es ilusorio hacerlo en cualquier otro; renuncia consciente a engañarse a sí mismo y, contemporáneamente conocimiento de la situación que produce tales autoengaños. (...) Por tanto, si los símbolos religiosos proveen valores insustituibles en cuanto prometen el cumplimiento de lo imposible, solo se puede asumir su valor a expensas de valores incomparablemente más altos: los de una mirada no oscurecida, abierta a todas las reales —y siempre finitas— posibilidades de duración del hombre sobre la tierra”*<sup>16</sup>.

(16) Kolakowski, op. citada p. 112.



## ANALISIS EPISTEMOLOGICO DE UN CONCEPTO HISTORIOGRAFICO BERNARDO RIUTORT

Vamos a partir de un supuesto ficticio.

Nos hallamos ante dos historiadores polemizando sobre "la crisis del siglo XIV"... Pronto convendremos que están manteniendo una discusión **racional** sobre el concepto: Uno aduce argumentos de un tipo, para interpretar el concepto de una forma, el otro, discurre de modo diferente. Incluso nosotros, entendemos la significación de sus conceptos —de lo contrario dudamos de nuestra preparación, o pensamos que no los utilizan correctamente.

Tanto los historiadores, como nosotros, estamos **actuando como-sí** el concepto objeto de polémica tuviese sentido. Diremos que **pragmáticamente** tiene sentido. La significación o significaciones, del concepto "la crisis del siglo XIV" es **comprendida** por las partes en litigio, aunque no se comparta el carácter científico de su contenido. La razón de esta comprensión es la posesión de un **contexto historiográfico** de significaciones, lo suficientemente común por ambas partes para que, el concepto "la crisis del siglo XIV", encuentre su lugar entre otros conceptos del universo del discurso historiográfico.

Una vez aceptamos este argumento pragmático e intuitivo, de la comprensión, vamos a empezar el análisis del concepto mismo.

El historiador (A) define el concepto "la crisis del siglo XIV" de la siguiente forma: es un producto <sup>1</sup> "de tendencias económicas cíclicas, habiendo sido alcanzado el punto óptimo de expansión, dada la tecnología existente, vino seguido de una contracción".

El historiador (B), por su parte, para sentar su posición claramente, sintetiza su tesis en otra definición: la crisis del siglo XIV, resulta <sup>2</sup> "de una tendencia secular. Después de mil años de apropiación del excedente bajo el modo feudal, se habría llegado a un punto de disminución de las ganancias. Mientras que la productividad permanecía estable (o incluso es posible que declinara como consecuencia del agotamiento del suelo), debido

(1) Los ejemplos que citamos de definición del concepto "la crisis del siglo XIV" los podemos encontrar en el libro de I. Wallerstein, *"El moderno sistema mundial"*. Tomo I, Madrid, 1979. Siglo XXI. Los tomamos de allí para dar más verosimilitud al texto, sin que ello signifique un juicio de valor sobre las posiciones de los autores.

La definición citada la encontramos en la pág. 52.

(2) *Ibid.*, pág. 52 y 53.

a la ausencia de motivaciones estructuradas para el avance tecnológico, la carga que caía sobre los productores de excedente había ido aumentando constantemente, por el creciente volumen de gastos de la clase dominante. Ya no se podía exprimir más jugo”.

Que los conceptos de nuestros historiadores sean racionales y comprensibles, no significa que compartan las razones, ni que admitan la científicidad de ambos conceptos, más bien, las definiciones dadas por el historiador (A) y el (B) indican lo contrario.

Si en el **definiens** de ambas definiciones podemos situar la expresión, “la crisis del siglo XIV”, en el **definiendum** tenemos que colocar expresiones diferentes. En (A) se citan las propiedades  $P_1, P_2, P_3, P_4, \dots$ . En (B) se formulan las propiedades  $P'_1, P'_2, P'_3, \dots, P'_n$ . Diremos que al mismo **definiens** se le sustituye por dos **definiendums** diferentes, no idénticos. Tenemos dos definiciones diferentes del mismo término.

En filosofía del lenguaje al definir un concepto por sus propiedades se dice que tiene tal **intensión**, según las propiedades enumeradas <sup>3</sup>.  $I(c) = P_1, P_2, \dots, P_n, \dots$ . Cuando las propiedades señaladas son **necesarias** a su contenido y **suficientes** “para asegurar una articulación no ambigua del concepto” diremos que tenemos “el conjunto de notas inequívocas de C” y lo llamamos **núcleo intensional** de C;  $In(c) = P_1, P_2, \dots, P_n$  (sin que ello signifique que se cierre la facultad de seguir atribuyendo propiedades a C).

Es más, por si fuera poco, entra en la polémica otro historiador (C), con otra definición del contenido del concepto “la crisis del siglo XIV”. Mantiene la tesis de que <sup>4</sup>; “El cambio en las condiciones meteorológicas europeas fue tal que redujo la productividad del suelo, incrementando simultáneamente las epidemias”. A estas alturas no estamos en condiciones de garantizar que el número de tesis sobre “la crisis del siglo XIV” no vaya a ir aumentando.

Tanto la tesis (A), como la (B), o la (C), se presentan como definiciones de la esencia del concepto. Hacen una definición que, en nuestra terminología, llamamos de núcleo intensional y, preveemos pueden hacerse otras definiciones del mismo concepto con núcleos intensionales diferentes.

Cuando definimos un concepto la proposición que colocamos en el **definiendum** ha de poder sustituir a la expresión que se halla en el **definiens**. La formulación que hacen nuestros historiadores del concepto habla del mundo —y no del mismo lenguaje con que se expresan—, informan algo del objeto, sintetizan la información que de él poseen y la expresan en el **definiendum**.

Nuestros tres historiadores, en sus respectivas definiciones, se refieren a la misma **extensión del mundo**, más particularmente, al mismo objeto; “la sociedad europea del siglo XIV”, pero, le **atribuyen propiedades diferentes**, le dan intensionalidades diversas, cada una de ellas caracterizadas por un núcleo intensional específico, no equivalente al de la otra. Es decir, se refieren a un mismo objeto, o sea, tienen la misma definición extensional particular, pero diferente definición intensional.

Varias preguntas quedan planteadas. La primera de ellas es: ¿en virtud de que razones, nuestros historiadores, atribuyen núcleos intensionales diferentes a un concepto que se refiere, en los tres casos, al mismo objeto?.

(3) M. Bunge “*La investigación científica*” pág. 85 y 86, Barcelona 1979, Ed. Ariel.

(4) I. Wallerstein “*El moderno sistema mundial*” Tomo I pág. 53 Madrid, 1979, Siglo XXI.

La respuesta salta a la vista: Cada historiador delimita el núcleo intensional del concepto en función de lo que piensa más pertinente al objeto, y, ésto, le viene dado por la teoría historiológica <sup>5</sup> que orienta su trabajo —al aplicar la teoría a la información que posee, a través de los discursos sobre fuentes del siglo XIV europeo, y, haciéndolo compatible con otros discursos historiográficos que acepta. Podríamos decir que; la teoría historiológica opera de eje paradigmático de apelación al elegir propiedades para construir un discurso sobre un objeto.

Las definiciones de los respectivos núcleos intensionales de (A), (B) y (C), se construyen de forma diferente en cada caso porque; entre la **multiplicidad** de propiedades que se pueden predicar del objeto histórico, al que se refiere el concepto “la crisis del siglo XIV”, cada historiador distingue cuales de éstas son esenciales, cuales relevantes, las poco importantes, y las simplemente anecdóticas. El criterio que permite **clasificar** las clases de propiedades en cada proposición del **definiendum** está en función de la jerarquía que estas clases de propiedades ocupen en las respectivas teorías historiológicas de cada historiador. Si se basasen en la misma teoría, y con arreglo a discursos de fuentes análogas, la jerarquía de importancia de las propiedades incluidas en los núcleos intensionales de cada definición las haría coincidir, y no es el caso. Diferentes teorías historiológicas están tras cada una de las definiciones esenciales del concepto de nuestros historiadores. El hecho mismo de la presuposición de trabajar con teorías diferentes conlleva a pensar que, cada uno buscaría un material empírico en discursos de fuentes diferentes, según la carga teórica que lo condicione.

La teoría <sup>6</sup> a) sobre la que se base el historiador que mantiene la tesis (A) es suficientemente conocida; se trata de una combinación de la teoría clásica de D. Ricardo de los rendimientos decrecientes en la agricultura, con la teoría, no menos fundamental, de Keynes, del subconsumo, y que toma forma en su crítica a la ley de Say de la demanda solvente. Esta síntesis dibuja un proceso de **ricorsi** después de una expansión: i) Buenas tierras por poner en producción, nuevas técnicas, expansión demográfica; desarrollo; ii) agotamiento de tierras buenas por expandirse, estancamiento tecnológico relativo, ma-

(5) Al concepto “historiología” se lo debemos al profesor A. Berga que nos sugirió la distinción entre “historiología” e “historiografía”. La distinción entre ambos términos se encuentra en los diccionarios de lengua española, pero, no aparece en el uso que los especialistas en la materia hacen en sus escritos. A nosotros nos parece que puede introducir claridad en la discusión y por eso la vamos a utilizar.

Manuel Cruz en “*El historicismo*” pág. 9, Barcelona, Montesinos 1981, nos dice: “Conviene, en primer lugar, distinguir la historia, entendida como la sucesión de los acontecimientos (*res gestae*), de la disciplina que estudia esta sucesión (*studium rerum*). Una misma palabra designa la ciencia y un objeto. Para sortear la dificultad algunos autores han propuesto diferenciar historia de historiografía”.

Nosotros distinguiríamos entre historiografía como “disciplina que estudia esta sucesión” de acontecimientos y que se expresa en términos particulares, e historiología como disciplina “que trata de las teorías sobre la historia de las sociedades humanas” y que se expresa en términos generales, utiliza un lenguaje teórico.

(6) Las reconstrucciones de los esquemas teóricos que inspiran a cada historiador los hacemos de una manera sucinta, sin plantear problemas sobre ellos, pues no es el caso que perseguimos en este breve escrito. Las reconstrucciones de los esquemas se basan en lugares comunes sobre las teorías que los inspiran.

por coste de producción, exceso demográfico, disminución del excedente; rendimientos decrecientes; iii) consecuencias sociales; hambres, epidemias, guerras; iv) reducción de beneficios y escasez, inflación galopante, endeudamiento creciente, crecimiento de impuestos; crisis de liquidez y fiscal, falta de elasticidad de la demanda y subconsumo.

La teoría b) sobre la que se basa el historiador que formula la tesis (B) no es menos conocida. En lugar de apuntar a las crisis cíclicas, a corto y medio plazo, apunta a las estructuras mismas del sistema, y, en este caso, desde el punto de vista del materialismo histórico.

El historiador (B), acepta la tesis del primero <sup>7</sup>, pero solamente como causa inmediata, aunque importante en el desencadenamiento de un proceso de crisis. La causa profunda es la contradicción entre las fuerzas productivas feudales que se van desarrollando y la tendencia a la conservación de las relaciones de producción feudales. Cuando se llega a ciertos puntos en el nivel de la contradicción viene un período de inestabilidad social, de luchas de clases en los diversos ámbitos de las relaciones sociales; económicos, políticos e ideológicos. La economía feudal es de base esencialmente agraria, la gran mayoría de la población se asienta en el campo y vive de los productos directos de la agricultura, el excedente limitado que ésta da se reparte en; subsistencia para el campesino y gasto militar y suntuario para el noble que no lo reinvierte en la producción. La escasez de tierras buenas con una producción técnicamente atrasada, el exceso demográfico —fruto de la anterior expansión—, la falta de reinversión en la agricultura y de renovación técnica, el creciente apetito de lujos de la nobleza —junto a su crecimiento natural—, etc., hacen que se desencadene un proceso de luchas de clases, que por falta de una clase que pueda ofrecer una alternativa al proceso de producción existente, no acabará en una revolución de las relaciones de producción, sino en una recomposición del sistema, que momentáneamente ha encontrado vías de salida.

El historiador (C), a su vez, leerá el material empírico que le aportan las fuentes historiográficas en clave de otra teoría (c), teoría no menos antigua que las anteriores, sino más, <sup>8</sup> la de la determinación climática sobre las relaciones sociales. En este caso se trata de relacionar en una zona continental el aumento de períodos prolongados de heladas, tormentas, bajas temperaturas, etc., con el decrecimiento de la producción agrícola, la falta de alimentación y aumento de enfermedades; y los períodos de bonanza, con los de crecimiento de la agricultura, crecimiento de la población y desarrollo.

Al atender a la formulación de las tesis (A), (B) y (C), y a la formulación de las teorías arriba apuntadas que les confieren su **matriz esencial**, —las teorías (a), (b) y (c)—, observamos una diferencia, las primeras están formuladas en un lenguaje que se expresa en términos que **hablan de particulares**, las segundas, se expresan en **términos universales**. Las respectivas propiedades de las que hablan (A), (B) y (C) se incluyen como casos particulares en teorías generales, se **subsumen** en ellas.

Al problema; ¿porqué a núcleos intensionales diferentes en la definición de un concepto correspondía un mismo objeto? lo tenemos parcialmente solventado. Sabemos que; en cada caso una teoría historiológica diferente caracteriza la intensionalidad del concepto —aunque utilice un bagaje de discursos de fuentes relativamente homogéneo sobre el

(7) I. Wallerstein "El moderno sistema mundial". Tomo I pág. 32. Madrid 1979, Siglo XXI.

(8) Es una teoría cuyas primeras formulaciones corresponden a los ilustrados franceses y su determinismo mecanicista.

mismo objeto. Pero, parte del problema se ha desplazado a otro lugar: ¿cómo se relaciona la atribución de propiedades que se formula en términos universales —para todos, con la atribución de propiedades a un/os particular/es —para un o unos?. Se plantea el problema de la aplicación de una teoría historiológica a un material empírico de fuentes —previamente tratado para la ocasión—, cuyo resultado será un modelo aplicativo de ésta.

Las tres teorías historiológicas citadas arriba tratan de **relaciones sociales**, por tanto, de **sistemas de interacción cuyos soportes son seres humanos**. La conceptualización que ofrecen se formula en términos de sistemas sociales en movimiento, con dinámica interna. La teoría (a), de sistemas procesales cuyas leyes generan un movimiento cíclico inmanente. La teoría (b), de procesos sociales en desarrollo cuya oposición está en la misma base del sistema que lo acabará por hacer inviable. La teoría (c) supone la interacción de un sistema social con un sistema geográfico-climático, su medio, que condiciona las posibilidades de expansión y determina fases de contracción del sistema social.

De las tres teorías historiológicas podemos construir modelos teóricos, o sea, expresiones formalizadas de las teorías, en este caso modelos sistémicos que tienen sus propias leyes de movimiento; inmanentes en los dos primeros casos y de interacción entre sistemas distintos en el tercero. Lo que se pediría a estos modelos teóricos es que tuviesen la misma estructura formal que la teoría. Pero, nuestros historiadores no construyen modelos teóricos en funcionamiento ni se dedican a describirlos, en todo caso lo hacen los sociólogos, economistas, historiólogos, etc. Los historiadores describen relaciones sociales particulares, es decir, les atribuyen unas características, espaciales, cronológicas, causales, etc. En términos generales podemos decir que; si se inspiran en modelos teóricos es con esquemas de modelos teóricos intuitivos, muchas veces implícitos, no formalizados para el caso —los tendremos que construir nosotros si lo queremos explicitar a partir de sus textos o recurriendo a los teóricos en que se inspiran. Diríamos que el modelo teórico intuitivo en cada historiador sólo tiene una función **heurística**, lo que interesa es la **interpretación** de la teoría, o sea, el **modelo aplicativo**, el **significado particularizado de los conceptos de la teoría** y, el significado de las teorías (a), (b) y (c), en nuestro caso, son las tesis (A), (B) y (C), en cierta manera, vale decir que, se **subsumen** en las respectivas teorías.

En la construcción del modelo aplicativo los historiadores ascienden de lo abstracto conceptual, la teoría historiológica pertinente, a lo concreto conceptual, el modelo aplicativo, al significado particularizado. Tenemos construcciones conceptuales de sistemas generales de relaciones sociales en movimiento, en el seno de los cuales han de caber abstracciones de los sistemas conceptualizados que hablan de particulares, o sea, **añaden algo que no estaba** en la teoría, un **campo de objetos**, de relaciones sociales concretas, una interpretación. Pasamos del análisis de la estructura formal a la **síntesis con lo concreto**. La dinamicidad de la construcción conceptual de las teorías es puramente formal y su tiempo de acaecimiento también, es decir, no es real, no ofrece interpretación empírica contrastable. La construcción de modelos aplicativos tiene la pretensión de **adecuar la formalidad del discurso abstracto a lo esencial de los elementos ontológicos del objeto a representar intelectualmente**, en nuestro caso, las relaciones sociales en la crisis del feudalismo europeo del XIV.

Nuestros historiadores **leen un campo de objetos con sus respectivas teorías historiológicas**, es decir, desde unas estructuras conceptuales específicas, desde unas categorías. **Añaden algo que la teoría no tenía, una interpretación, un campo de objetos a través del**

**cual las categorías de la teoría toman una concreción**, a la vez, la teoría como acto aplicado, como modelo aplicativo, supone la sustracción, para el caso, de otros mundos posibles en que la teoría podía ser interpretada. Nuestro análisis de la formación de las definiciones (A), (B) y (C), a partir de las respectivas teorías historiológicas nos lleva a caracterizar el tipo de conocimiento conceptual que nos ofrecen como; **abstracto**, por partir de categorías teóricas, pero, **sintético de lo concreto**, pues los conceptos particulares en los que toma cuerpo la teoría no son de la teoría misma, sino de un campo ontológico de objetos que está más allá de ella y que introducen para el caso.

El segundo interrogante que encontramos al analizar el funcionamiento epistemológico de las tesis de nuestros historiadores tiene una posible solución, pero, falta relacionar el resultado de nuestro primer problema con el resultado del segundo. Hemos de ver como se relaciona el que se puedan dar tres definiciones intensionales diferentes de un mismo objeto extensional particular y la universalidad del discurso teórico con la particularidad del modelo aplicativo.

Sabemos por la filosofía de la ciencia que las definiciones intensionales generales no suponen un campo extensional, pero **lo sugieren**, facilitan su búsqueda al establecer **condiciones para su determinación**, es decir, condiciones de extensionalidad del concepto, y estas condiciones son sus propiedades esenciales.

Para averiguar la extensionalidad de un concepto del que hemos definido su núcleo intensional diremos que; forman parte de éste todas las cosas que satisfacen sus propiedades —aunque cabe la posibilidad de que la extensionalidad sea vacía, tenemos, así, definido como una **clase**<sup>9</sup> al campo de cosas que cae bajo un concepto.

Al aplicar la condición de extensionalidad arriba citada, a las definiciones intensionales que tenemos de las teorías (a), (b) y (c) sobre la crisis en los sistemas feudales, delimitaremos que clases de relaciones sociales pertenecen a ellas y cuales no. En este caso podríamos encontrarnos por ejemplo, casos como el siguiente; unos supuestos habitantes de Marte que cumplieren las condiciones de extensionalidad de las definiciones intensionales (A), (B) y (C); no habría contradicción en ello, caerían bajo el campo extensional de nuestras definiciones intensionales. Estaríamos en el ámbito de la historiología aplicada a mundos posibles, pero no en el de la historiografía que habla de particulares humanos espacio-temporales. Por supuesto, los historiadores en quienes nos estamos basando para analizar el concepto de "la crisis del siglo XIV europeo" no hablan de clases en general, sino de **individuales**, de relaciones sociales específicas, hacen historiografía. La articulación del discurso historiológico con el historiográfico ha quedado situado anteriormente en esta **agregación** que hemos llamado **conocimiento sintético de lo concreto**, donde las categorías conceptuales formales tomaban cuerpo en un modelo aplicativo de relaciones sociales particulares, donde había algo que no estaba en la teoría, algo que correspondía a un campo de objetos exteriores a la teoría cuya característica era que; si bien no pertenecían a la teoría, las relaciones formales de estas relaciones sociales específicas, se **correspondían** a las de la teoría y sus conceptos cumplían las propiedades formales de la teoría.

Interesa, ahora, analizar lo específico de ese campo de objetos que constituyen la interpretación de la teoría, pero que no son la teoría, los objetos que dan **contenido** al modelo aplicativo respetando la forma teórica.

(9) J. Mosterín "Teoría axiomática de conjuntos" pág. 27 y 29, Barcelona, 1971. Ed. Ariel.

La teoría historiológica se formula en términos universales, pero la narración historiográfica lo hace con particulares. Nuestros historiadores hablan de las relaciones sociales feudales caracterizadas por determinadas propiedades, en Europa (espacio), del siglo XIV (tiempo). A un objeto extensional con unas determinadas propiedades que puede tener múltiples interpretaciones le colocan dos propiedades adicionales; un emplazamiento espacial y una ubicación temporal. Veamos la implicación de estas dos propiedades:

La temporalidad en la historiografía occidental se fija sobre la siguiente cronología; supuesto el año cero como el del comienzo de la era cristiana, se cuenta más o menos, según se vayan sumando años al punto cero, o sustrayendo años, o sea, lo podemos aplicar al conjunto de números enteros y tendrá sus mismas propiedades, en particular, no será reversible, no será simétrica. En la cronología no es posible expresarse como si el par ordenado de momentos históricos  $\langle a, b \rangle$  fuese equivalente al par ordenado de momentos históricos  $\langle b, a \rangle$ , si  $a \neq b$ . Es obvio que al definir los conceptos historiográficos (A), (B) y (C) nuestros historiadores, implícitamente, utilizan la referencia temporal, "el siglo XIV", presuponiendo esta característica.

En la delimitación espacial de un concepto historiográfico, es decir, ubicado cronológicamente, se localiza sobre la superficie terrestre, o sea, en términos de longitud-latitud terrestre. La expresión "Europa en el siglo XIV" es inequívoca, podemos aplicarla en un momento —cronológico— específico sobre una superficie esférica de la cual conocemos las coordenadas.

Los objetos que describen los historiadores en sus definiciones (A), (B) y (C) suponen una interpretación semántica de las teorías (a), (b) y (c), una interpretación semántica extensional particularizada. No basta decir **forman parte** del núcleo intensional de la definición, es preciso decir; **se refieren a** unas relaciones sociales en un espacio-tiempo. Estas relaciones sociales concretas no pertenecen a la teoría, aunque se subsumen bajo su generalidad, y la teoría guía su lectura en la realidad; constituyen un conjunto de objetos que son presentados como existenciales ontológicos de otra naturaleza, son descriptores del pasado, su verdad o falsedad, podrá ser contrastada con los discursos de fuentes historiográficas, los tendrá que representar y organizar.

Como conclusión de nuestro análisis podemos decir: Para describir las relaciones sociales que constituyen la crisis del siglo XIV europeo, nuestros historiadores construyen una definición de su objeto mediante la formulación de un núcleo intensional basado en una teoría historiológica que, implícitamente, remite a una extensionalidad particularizada, por el efecto de las condiciones espacio-temporales, lo que presupone un artificio abstracto, sintético de lo concreto <sup>11</sup>.

- (10) Evidentemente hablamos de una consideración espacial y temporal en un marco de espacio-tiempo absoluto, que nos sirve para situar el acontecer de la historia humana, y no en un marco relativista. Nuestra historia no se ha acelerado tanto que tengamos que "relativizarnos", pero, determinados acontecimientos humanos ya han ocurrido sobre la Luna, con lo cual las coordenadas de la esfera terrestre ya no son útiles en todos los casos. El problema no ha hecho más que empezar.
- (11) El artículo del profesor M. Sacristán: "El trabajo científico de Marx su noción de ciencia", aparecido en la revista *Mientras Tanto* nº 2, 1980, y la entrevista con el citado profesor publicada en la misma revista, en el número monográfico editado con ocasión del centenario de la muerte de K. Marx, han inspirado la tesis que aquí hemos intentado demostrar, sobre la naturaleza del conocimiento historiográfico como conocimiento sintético de lo concreto.





## UN PUNTO DE PARTIDA EPISTEMOLOGICO: EL INSTRUMENTALISMO BIOLÓGICO LUIS SEGURA

*“Las relaciones entre el animal y su medio son siempre mutuas. Cada especie, por más abajo que caiga en la escala sistemática, se protege continuamente contra las fuerzas destructoras del medio. El comportamiento es un elemento esencial de la dotación destinada a ese fin. En realidad, cuanto más de cerca estudiamos el comportamiento, tanto más nos convencemos de que numerosos detalles del mismo son adaptativos, es decir, que desempeñan un papel en las relaciones entre el animal y su mundo”.*

N. Tinbergen.

¿Qué significado debemos asignar a nuestra cita?. Un nuevo punto de arranque epistemológico debe ser implicado: Todo organismo vivo realiza una serie de actos que repercuten en su grado de reproducción diferencial, es decir, en su adaptación: comen, beben, duermen, se mueven, pelean, etc. En una palabra: viven. ¿Qué entendemos por vida?. De repente me encontré con Nietzsche y descubrí aspectos de su pensamiento que conectaban asombrosamente con un conjunto de intuiciones y especulaciones que me rondaban y que no lograba poner en orden. Nietzsche es uno de esos autores que pueden ser interpretados de muy diversas maneras, y muchos especialistas coincidirían en deplorar cualquier propuesta de reduccionismo biologicista respecto del filósofo alemán. No pretendo eso. Me he servido de Nietzsche solo como punto de referencia, pero hay que admitir que las conclusiones de este artículo rebasan las limitaciones que la época y circunstancias impusieron a la genialidad de este autor.

Mi idea es que existe una conexión muy directa entre ciertos fragmentos de los últimos escritos del filósofo alemán y las modernas teorías de la sociobiología o la etología

interaccionista <sup>1</sup> enmarcada en la corriente de la teoría sintética de la evolución, también conocida como neodarwinismo <sup>2</sup>.

Creo ver en Nietzsche una porción de pensamiento primordial que debe ser desarrollada, y a la que voy a referirme con el nombre de instrumentalismo biológico <sup>3</sup>, que sin duda debiera ser tenido en cuenta en el marco de la discusión epistemológica <sup>4</sup>, al menos como punto de partida. Así pues, creo conveniente, antes de pasar a desarrollar nuestra tesis, hacer una breve referencia a dicha discusión, para lo cual voy a servirme de un sencillo esquema:

FENOMENO	NOUMENO
APARIENCIA	ESENCIA
ACCIDENTE	SUSTANCIA
CAUSAS PROXIMAS	CAUSAS ULTIMAS
CONOCIMIENTO:	CONOCIMIENTO:
-SUBJETIVO	-OBJETIVO
-DIACRONICO	-ANACRONICO
-HISTORICO	-FORMAL
-NO LOGICO	-LOGICO
RELATIVISMO	ABSOLUTISMO
FENOMENALISMO	REALISMO
EMPIRISMO	RACIONALISMO

El esquema anterior muestra algo muy sencillo: dos posturas generalizadas y distintas de enfocar una teoría del conocimiento. Una, que subraya el carácter aparente, fenoménico, histórico, relativista, del conocimiento, se dice que es una teoría del devenir. La otra es todo lo contrario: busca un conocimiento formal, en el cual la axiomatización —por ejemplo la lógica-matemática— es el objetivo central, que desprecia toda con-

- (1) Para una ampliación de éstos, consúltese por ejemplo, E.O. WILSON: *Sociobiología, la nueva síntesis*, Ed. Omega, Barcelona 1975; o bien D.P. BARASH: *Sociobiology and behavior*, Hooder & Stoughton, London 1977, 2ª ed.
- (2) Th. DOBZHANSKY: *Genetics and the origin of the species*, Columbia Univ. Press, N. York, 1951, 3ª ed.; Th. DOBZHANSKY y otros: *Evolución*, Ed. Omega, Barcelona 1977; E. MAYR: *Systematics and the origin of the species*, Columbia Univ. Press, N. York 1942; J.B.S. HALDANE: *Population genetics*, *New Biology*, 18, pp. 34-51, 1955; R.A. FISHER: *The genetical theory of natural selection*, Clarendon Press, Oxford 1930 (revisada e impresa en Dover, N. York 1958); F.J. AYALA: *Origen y evolución del hombre*, Alianza Ed., Madrid 1973, 2ª ed.
- (3) No voy a entrar en detalles sobre la polémica que en su día mantuvo Nietzsche con Darwin, pues me parece irrelevante para el propósito de este artículo.
- (4) Es, por tanto, el problema del conocimiento lo que me importa, pues entiendo que es el tema por excelencia de toda la tradición filosófica occidental, y del cual deberían derivarse todos los demás campos de reflexión filosófica, ética, lógica, etc.

tingencia histórica, social, psicológica o subjetiva. Ejemplos del primer modelo podrían ser R. Collingwood, o incluso, a un nivel más moderno, T.S. Kuhn. Estos autores, que podríamos denominar relativistas, suponen que el conocimiento en general, y la ciencia en particular, es un sistema evolutivo diacrónico, en el cual cabe entender no la constitución formal, axiomatizada, la esencia o la verdad de las cosas, sino sus manifestaciones y el modo en que el hombre interpreta éstas. El relativismo abandona la búsqueda de un punto de vista absoluto y único y se dedica al estudio fragmentado, tanto en el tiempo como en la materia, de lo que se le presenta. Así el relativista no construye sistemas formales, lógicamente perfectos e inmutables, sino sistemas de presuposiciones a distintos niveles, ámbitos de conocimiento o esferas de aplicación.

Por otro lado, el racionalista, como podríamos llamar al representante de la otra posición —por otro lado mucho más difundida—, aspira a conocer la esencia de las cosas, su nómeno, como lo llama Kant. Pretende construir un cuerpo absoluto de conocimiento verdadero, de ciencia <sup>5</sup> que muestre lo que el mundo es, la realidad. Es dentro de esta perspectiva que tradicionalmente se solía definir a la filosofía como “*la ciencia de las causas últimas del ser y de las cosas*” <sup>6</sup>. Descartes, Hegel, Frege y todo el grupo de filósofos de algún modo emparentados con el positivismo lógico <sup>7</sup> son ejemplos de este modelo.

Sin embargo, y a primera vista, hay dos filósofos que escapan a esta clasificación, aunque una visión parcial de su teoría pudiera servir para incluirlos en una u otra postura. Me estoy refiriendo a Kant y, por supuesto, a Nietzsche: podríamos ver a Kant como representante adscrito al racionalismo y a Nietzsche como partidario del relativismo, pero no; Kant, con su exposición de las categorías innatas <sup>8</sup> del conocimiento y Nietzsche, con su declarada heterodoxia, son autores que deben ser considerados originales y de algún modo precursores de muchas de las ideas de la filosofía de los últimos años.

También podría parecer que lo que se pretende es defender la postura relativista e intentar atacar el concepto de verdad propio del racionalismo, pero no es eso. Lo que intento es mostrar que ambos modelos parten de un mismo concepto de verdad, una verdad real y acorde con el mundo en que vivimos y con las leyes de la lógica, unos para defender su posibilidad y otros para mostrar su inasequibilidad metafísica. De lo que se trata, a mi entender, es de cambiar este punto de partida, y creo que Nietzsche lo hace, y lo hacen

- (5) Debo hacer notar que durante todo el artículo identificaré conocimiento en general y ciencia, pues para el propósito de la exposición, que es ver la génesis, el origen funcional de todo proceso de recepción y procesamiento de información, la diferencia gradual que puede haber entre conocimiento ordinario y conocimiento científico no crea problema alguno. Se trataría de dos modos alternativos de realizar un acto adaptativo.
- (6) “*Divinarum et humanarum rerum causarumque quibus hae res continentur, Scientia*” (Cicero, *De Officiis* II, Proem.): “*Philosophia est vere scire, per causas scire*” (Bacon): en E. LUÑO PEÑA: *Historia de la filosofía del derecho*, Ed. La Hormiga de Oro, Barcelona 1962, p. 9.
- (7) Por ejemplo Russell, Carnap, Schlick, Nagel, Popper, etc., en filosofía de la ciencia. Hans Kelsen o Gregorio Robles en filosofía del derecho, Hull en historia de la ciencia, etc.
- (8) K. Lorenz ha extrapolado esta idea fuera del sistema kantiano sin tener en cuenta posibles dificultades de coherencia interna. “La teoría kantiana de lo apriorístico bajo el punto de vista de la biología actual”, en K. LORENZ y F.M. WUKETITS: *La evolución del pensamiento*, Barcelona 1984, pp. 89-116. Como ello es solo un aspecto secundario en nuestro desarrollo, pasaré por alto las objeciones, que, por cierto, son muchas.

también todos aquellos que adoptan una perspectiva evolucionista y biológica del problema.

Tampoco se trata de defender un reduccionismo biológico sin duda absurdo. No creo que todo sea, en última instancia, efecto de un mecanicismo biológico, ni que todo deba ser explicado en términos de genes o moléculas de DNA. Ciertamente querer explicarlo todo acaba resultando las más de las veces un no explicar nada. La evolución es relevante para el estudio de los seres vivos, y los hombres lo son. Se trata de ver cómo una conducta, en este caso la actividad del conocimiento, la ciencia, es fruto de la evolución y es, por tanto, adaptativa <sup>9</sup>, si bien aceptamos que, por sus especiales características, el hombre y su ciencia parecen hoy en día tener muy poco que ver con aquel medio ambiente en el cual aparecieron <sup>10</sup>.

Debemos pasar ahora a ocuparnos de definir el concepto de verdad. Durante siglos se ha entendido que la búsqueda de ésta era la labor principal y más encomiable de la filosofía, de manera que se llegó a aceptar sin discusión alguna que realmente existía algo llamado "verdad". Es esta aceptación dogmática de un hecho lo que creo que debe ser cuestionado sin prejuicios.

El concepto de verdad ha sido generalmente asociado al problema del conocimiento. En cualquier manual de filosofía puede leerse que la ciencia es el conocimiento verdadero de la realidad <sup>11</sup>. Desde los griegos, tanto filósofos como científicos han creído que la ciencia —el conocimiento— era de lo que el mundo es, de la realidad, es decir, de lo verdadero. Se creyó que el hombre, como criatura privilegiada entre todos los animales, estaba dotada de la capacidad para comprender el mundo que le rodeaba <sup>12</sup>. Pronto los hombres se dieron cuenta de que la verdad no es lo que se nos aparece, y de este modo nació la famosa dicotomía entre esencias y apariencias de las cosas que ha dominado toda la discusión epistemológica y a la que nos referíamos con nuestro esquema. Ahora no debería existir duda alguna sobre el por qué decíamos antes que Kant estaba por encima de dicha dicotomía <sup>13</sup>.

- (9) D.P. BARASH: Op. cit.: "La cultura, en cierto sentido, es una de nuestras más importantes adaptaciones biológicas" (p. 150).
- (10) Ciertamente, si sirve de algo esta exposición para explicar la actividad científica moderna es algo que no me planteo: me contentaré con dejar sentado el origen de un determinado comportamiento, y subrayar la importancia que tiene el conocimiento de dicho origen.
- (11) "Desde que el hombre empezó a filosofar orientó siempre una parte muy conspicua de sus investigaciones a discutir qué es la ciencia, entendida como conocimiento verdadero, contrapuesto a la opinión, a la ilusión, etc. Como es sabido, estos estudios sobre la ciencia llevaron a los filósofos a enfrentarse con problemas interesantísimos como son, por ejemplo, los siguientes: la naturaleza de la verdad, su unidad o pluralidad, las fuentes de conocimiento, las garantías de la verdad, la fecundidad de las proposiciones verdaderas, etc.". L. GEIMONAT: *Filosofía y filosofía de la ciencia*, Ed. Labor, Barcelona 1966, p. 11.
- (12) En relación con esta idea podrían citarse conceptos tan tradicionales como son "Armonía preestablecida", "Dios", "la racionalidad subyacente de las cosas", "sustancia", "el libro del mundo", etc.
- (13) Para una clarificación de lo peligrosas que son las dicotomías radicales en filosofía, véase C.U. MOULINES: *Exploraciones metacientíficas*, Alianza Ed., Madrid 1982, p. 31 y ss., el capítulo titulado "Blanco, negro, gris: contra el extremismo filosófico", en el que se enuncia un "Principio de la relevancia de las descripciones graduales", o de cómo lo acertado suele hallarse con más facilidad en el centro que en los extremos".



Pero fuera cual fuera la posición que se adoptó frente a la ciencia, si su objeto eran los fenómenos o si eran las esencias y causas últimas de las cosas, con lo cual entramos en el terreno de la metafísica, lo cierto es que muy pocos filósofos se cuestionaron abiertamente la existencia de tal verdad. Así, los empiristas ingleses, por ejemplo, dudaron de la posibilidad de llegar a las sustancias de las cosas mediante la ciencia. Pero entre los pocos que han negado abiertamente la existencia de la verdad —o mejor de la verdad como representación— sin duda el más radical y comprometido consigo mismo es Nietzsche.

¿Y Kant? Los libros de consulta suelen mostrarlo como el autor que sintetiza las dos posiciones enfrentadas, el empirismo y el racionalismo. Pero para mí, su importancia radica en la modificación que realizó en el planteamiento de la verdad, es decir de la ciencia, y que ciertamente, puede considerarse como la piedra angular, el primer paso para la reconstrucción que tanto la filosofía de la ciencia más moderna como las últimas perspectivas de biología del conocimiento y de sociobiología pretenden llevar a cabo: Kant cambió el domicilio tradicional de la verdad, trasladándola desde la esencia de las cosas, es decir, lo más oculto del mundo exterior, al interior mismo del hombre, el cual se consagraba a partir de entonces como el verdadero artífice epistemológico. Pero eso es otra historia.

Por tanto no me propongo hacer aquí filosofía de la ciencia ni biología ni fisiología del comportamiento, sino únicamente especular acerca del origen evolutivo, la funcionalidad del cerebro como instrumento adaptativo y su interacción con el medio en el cual se debió desarrollar <sup>14</sup>.

Comenzaré mostrando el concepto de verdad al cual deseo suscribirme. Así, de entrada, rechazaré cualquier intento de clasificación epistemológica del tipo "a priori- a posteriori" o "universal-particular" o "analítico-sintético", como clasificaciones absolutas. Debiera ser un lugar común para cualquier filósofo, desde Kant, que las clasificaciones no existen y, por tanto, no las descubrimos, sino que las inventamos y, por tanto, su valor es relativo. No se debe, pues, consentir en ser esclavos de los conceptos que nosotros mismos inventamos <sup>15</sup>. Dicho concepto estará en consonancia con los postulados de filósofos de la ciencia tales como Stegmüller, Polanyi, Moulines o Toulmin <sup>16</sup>:

*"Las proposiciones que figuran en las teorías científicas nunca, como no sea indirectamente, nos dicen nada "verdadero" o "falso" sobre los aspectos del mundo empírico al que se aplican... Tales proposiciones no se ajustan —de ninguna manera directa— a las clasificaciones lógicas corrientes de las proposiciones como "universales" o "particulares"* <sup>17</sup>.

- (14) Siguiendo la línea de investigación-especulación de autores como N. RAMIRO RICO: *El animal ladino y otros estudios políticos*, Alianza Ed., Madrid 1980; F. JACOB: *La lógica de lo viviente*, Ed. Laia, Barcelona 1973, *El juego de lo posible*, Ed. Grijalbo, Barcelona 1982; E. MORIN: *El paradigma perdido*, Ed. Kairós, Barcelona 1974; J. LORITE MENA: *El animal paradójico*, Alianza Ed., Madrid 1982, con quienes reconozco una profunda deuda metodológica.
- (15) Como lo acabaron siendo Carnap, Nagel o incluso Popper, entre otros.
- (16) W. STEGMULLER: *Estructura y dinámica de teorías*, Ed. Ariel, Barcelona 1983, *La concepción estructuralista de las teorías*, Alianza Ed., Madrid 1981; M. POLANYI *Knowing and being*, Ed. M. Greene, Univ. Of Chicago Press, Chicago 1969; S. TOULMIN: *La comprensión humana*, Alianza Ed., Madrid 1972; C.U. MOULINES: *Exploraciones Metacientíficas*, Alianza Ed., Madrid 1982.
- (17) S. TOULMIN: *Op. cit.*, p. 177.

En lugar de hablar de verdadero, entonces, hablaremos en ciencia y en todo conocimiento al cual aspiremos, de operatividad. Por ejemplo, nos preguntaremos acerca de las condiciones y circunstancias particulares en las cuales es apropiado aplicar tal o cual principio, fórmula o enunciado teórico. No buscamos en una teoría científica que sea verificable o refutable en el sentido tradicional <sup>18</sup> sino que nos cuestionaremos su aplicabilidad en un contexto concreto. Es en este sentido que algunos autores hablan de T-Teoricidad, es decir, enunciados teóricos referidos a una teoría —o marco de referencia— concreta. Ahora bien, al construir una teoría científica, es sabido que cuantos más términos teóricos introducimos en un enunciado empírico, tanto más difícil resulta su refutación o verificación, es decir, su relación con la realidad a la cual se aplica se hace más ambigua y multívoca <sup>19</sup>. De este hecho, Toulmin extrae su consecuencia de que la aceptabilidad de una teoría científica o de un postulado del conocimiento es más un asunto de aplicabilidad que de verdad. No cabe hablar, pues, de enunciados universales o particulares, sino de enunciados que en determinadas condiciones son vigentes (útiles) y en otras no. *“Luego, por lo general, será razonable admitir que una teoría empírica no sea ya tan sólo un conjunto de axiomas con sus consecuencias lógicas”* <sup>20</sup>. En el siguiente fragmento, las posiciones de Toulmin y Nietzsche están muy acercadas:

*“En consecuencia con esto, la sustancia intelectual de una ciencia natural no reside en su propia “verdad empírica” directa, ni en la “verdad empírica de sus consecuencias lógicas”. Reside, en cambio, en su poder explicativo; y este poder se mide por el ámbito, el alcance y la exactitud de sus técnicas de representación”* <sup>21</sup>.

Podríamos continuar, y en cierto sentido sería interesante detenernos en las ideas de los instrumentalistas franceses clásicos, P. Duhem y H. Poincaré, pero creo que lo dicho es ya suficiente para vislumbrar el concepto de verdad operativa que pretendo poner en relación con los textos de Nietzsche, el cual con toda seguridad aceptaría este tipo de “instrumentalismo” científico, y además, posiblemente iría más lejos, a algo a lo que llamaré “instrumentalismo etológico o biológico” y que sería del todo coherente con la teoría de la evolución. Veamos qué significa esto.

Se trata de proponer una historia, la historia del desarrollo de lo que Nietzsche llama la “Voluntad de poder”, adoptando para ello una conceptualización relativamente amplia de lo que significa el término “conocimiento”. Nuestra premisa inicial será pues, una definición de lo que es este conocimiento en términos de adquisición de información acerca del medio ambiente en el cual intenta sobrevivir un individuo dado, o más ampliamente, cualquier comportamiento de interacción con este medio que sea adaptativo para el individuo en cuestión. Señalaré de paso que al decir individuo no me refiero únicamente a seres humanos ni siquiera a animales superiores, sino a cualquier tipo de forma que adopte un

(18) Como buscaban los positivistas y empiristas lógicos, Popper incluido.

(19) Para una exposición del concepto de T-Teoricidad y algunos ejemplos de teorías científicas multívocas, consúltese STEGMULLER: *Ops. cit.*; MOULINES: *Op. cit.* o incluso T.S. KUHN: *La estructura de las revoluciones científicas*, Ed. F.C.E., Madrid 1981, 6ª reimp.

(20) MOULINES: *Op. cit.*, p. 66.

(21) TOULMIN: *Op. cit.*, p. 179.

conjunto de genes para actuar y perpetuarse <sup>22</sup>. Con ello tendremos un concepto de conocimiento que no pocos rechazarán por demasiado amplio, pero que debo adoptar aquí por un motivo fundamental: la creencia de que el conocimiento humano no es sino una forma más compleja y sofisticada de interactuar con nuestro medio ambiente, tal como hacen todos los organismos vivos.

Tenemos pues que la "vida", tomada en el sentido más amplio del término, se propone perpetuar la "vida"; esto es, sea cual sea la forma que adopte una entidad viviente, su objetivo principal es tener éxito en la producción de copias de sí mismo. Lo esencial de la vida (vida como metáfora para identificar cualquier ser viviente) es sobrevivir, y este sobrevivir significa, para mí, relación y actividad con el medio ambiente. Además, una buena manera de lograr un cierto índice de supervivibilidad es poder prever, en cierto modo, algunos de los acontecimientos más relevantes de cara a la supervivencia; y esta ha sido la aspiración de todo conocimiento.

Y un buen medio para desarrollar esta capacidad de previsión —expectativas— es conseguir algún aparato que nos posibilite la clasificación de los acontecimientos que observamos. La más simple clasificación que se me ocurre —y que por tanto imagino como la forma más básica de conocimiento— es la de clasificar los sucesos en iguales o diferentes unos de otros <sup>23</sup>. Así pudo haber surgido, fuera donde fuese y en el momento en que fuese, esto no viene al caso, lo que en un sentido muy amplio llamaré el "conocimiento primordial": primordial en el sentido de primero y también en el de más básico. (Russell mismo intuyó que toda la lógica podría tal vez deducirse de un único principio básico, la ley de identidad y diferencia, aunque sus propósitos fuesen diferentes). También podríamos llamar a este tipo de conocimiento "conocimiento por analogía". Dice Nietzsche:

*"Conocimiento: el posibilitar la experiencia gracias a que se simplifica enormemente el suceder real, tanto de parte de las fuerzas que actúan como de nuestras fuerzas conformadoras: de manera tal que parece haber cosas similares o iguales"* <sup>24</sup>.

Y también:

*"Creemos en nuestra creencia en la medida en que gracias a ella imaginamos la "verdad", la "realidad", la "sustancialidad",... Nosotros hemos creado en primer lugar la "igualdad" de estas situaciones; el hecho es el igualar y el componer, y no la igualdad"* <sup>25</sup>.

- (22) Nótese que esta historia es especialmente coherente con la tesis de la selección por parentesco (kin selection) o el concepto de "inclusive fitness": R. DAWKINS: *El gen egoísta*, Ed. Labor, Barcelona 1979; W.D. HAMILTON: *The genetical theory of social behavior*, I, II, *Jour. Theor. Biol.* 7: 1-52, 1964; pero no necesariamente se limita a ellos, sino que puede conectar sin dificultades con hipótesis alternativas.
- (23) Pero la misma igualdad, como bien señala Nietzsche, es igualmente construida.
- (24) F. NIETZSCHE: *Werke kritische studienausgabe*, Edit. por G. Colli y M. Montinari, De Gruyter, Berlín 1980, tomo XI, 34 (252).
- (25) NIETZSCHE: Op. cit., tomo XII, 10 (19).

Así continuamos en el punto en que la capacidad de clasificación va haciéndose más y más grande a medida que las necesidades del organismo frente al medio externo lo requieren. La memoria supone entonces un mayor caudal de conocimiento disponible (más datos) y por tanto, una posibilidad de éxito en la actuación —es decir, en la supervivencia y la reproducción— mucho mayor.

Recordemos que estamos tratando el problema del conocimiento en un sentido que no se limita al conocimiento científico, ni siquiera al conocimiento humano, sino de un sentido total y amplio del cual aquellos son sólo casos particulares: conocer es la actividad fundamental de interacción, de lograr habilidades y posibilidades de vida mayores y mejores.

A medida que la memoria se desarrolla, lo hace a su vez la necesidad de comunicar "datos". Hay que tener en cuenta que en este proceso, aunque no lo haya dicho antes, los organismos se han ido desarrollando según las pautas evolutivas propias de cada uno, y su grado de complejidad se ha hecho, en algunos de ellos, notable. Así la interacción con el exterior se ha convertido en una interacción también con otros organismos similares<sup>26</sup>. La posibilidad del lenguaje se hace más bien una necesidad adaptativa. Su adquisición supone tener unos medios de supervivencia mucho mayores.

Cabe decir ahora que no interesa tampoco al objeto de este artículo ver cómo aparece el lenguaje desde el punto de vista fisiológico o neural, sino únicamente qué supuso este hecho para la Historia del conocimiento<sup>27</sup>.

En este sentido la adquisición del lenguaje (y llegamos al punto en que el hombre se distancia de los demás animales) supone un gran avance respecto de la capacidad de clasificación de los datos del exterior a los que antes aludíamos: supone la aparición de la conceptualización: poder sustituir la imagen por un símbolo. Sin embargo, hay que hacer notar que la actividad que con él llevamos a cabo es, en el fondo, la misma que otros organismos realizan: lo que Nietzsche llama "voluntad de poder" y que es equivalente a la **necesidad de sobrevivir en relación con el mundo**.

De este modo, la conceptualización, el hecho de catalogar, fijar, estructurar e incluso formalizar —como paso posterior— son todas ellas invenciones de la "vida" para perpetuarse, son invenciones de la Voluntad de poder, de la actividad esencial de la vida: el conocimiento. Con el paso del tiempo, gracias a estas invenciones, nace lo que actualmente conocemos como razón, es decir, la capacidad de reflexionar simbólicamente sobre datos; y más allá, la Lógica: "*Hemos sido nosotros quienes creamos la "cosa", la cosa igual, el sujeto, el predicado, la acción, el objeto, la forma, la sustancia, después de haber practicado durante largo tiempo el igualar, el simplificar, el hacer más basto. El mundo nos aparece lógico porque primero lo hemos logificado*"<sup>28</sup>.

A partir de aquí, la historia es fácil de reconstruir, por lo cual consideraré suficiente esta introducción. A partir de ahora deseo llamar la atención sobre algunos aspectos interesantes que sin duda no habrán pasado desapercibidos.

- (26) Nos estamos refiriendo, por supuesto, a los seres que completan aquella rama evolutiva que conducirá a Homo Sapiens, pero no solamente a ellas.
- (27) Para un estudio de este tipo véase E.H. LENNEBERG: *Fundamentos biológicos del lenguaje*, Alianza Ed., Madrid 1967.
- (28) NIETZSCHE: Op. cit., tomo XII, 9 (144).



En primer lugar, se habrá notado que en esta historia no son necesarias las apelaciones a entidades teleológicas, voluntaristas ni sobrenaturales tales como destinos, racionalidades internas, espíritus objetivos ni armonías preestablecidas. La historia rueda por sí sola, sin necesidad de un plan ni de un objetivo. Esto debe quedar muy claro. El mismo Nietzsche atacó las tesis de Darwin creyendo que implicaban un teleologismo totalmente infundado.

El mundo exterior, la realidad, es incomprensible, extraña, compleja y desordenada. La naturaleza tiende al desorden. El Mundo no es racional, ni se adecúa a nuestra racionalidad, ni está escrito en términos matemáticos, como decía Galileo. Lo que ocurre sencillamente es que quienes han sobrevivido y han dejado descendencia son precisamente aquellos que han tenido la capacidad para actuar y, en concordancia con lo que decíamos antes, conocer su medio. En este sentido señala Nietzsche que para la Vida todo es lícito, incluso lo falso <sup>29</sup> mientras sea adaptativo, útil para la vida: *“Al mundo que tiene valor, lo hemos creado ¡Al reconocer esto reconocemos también que la adoración de la verdad es ya la consecuencia de una ilusión —y que más que ella hay que apreciar a la fuerza conformadora, inventiva... que era Dios. Todo es falso! Todo lo hemos creado ¡Todo está permitido!”* <sup>30</sup>. Así, puesto que todo es lícito, el conocimiento, es decir, el hombre, hace al mundo cognoscible, racional y simplificado. En este sentido la lógica y cualquier aparato cognoscitivo son instrumentos útiles para entender o formalizar hechos desconcertantes.

Pero la muestra no es la única manera de vivir. Hay muchas maneras posibles de conocer, de manifestar la voluntad de poder (perspectivismo). Todo puede ser un error, incluso nuestra historia, pero la misma clasificación de error es un invento. *“Que el valor del mundo está en nuestra interpretación, (que quizá en algún lugar son posibles interpretaciones diferentes de las meramente humanas), que las interpretaciones habidas hasta ahora son evaluaciones perspectivas gracias a las cuales nos mantenemos en la vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento de poder, que toda evaluación del hombre lleva consigo la superación de interpretaciones más estrechas, que todo fortalecimiento y ampliación de poder que se alcanza abre nuevas perspectivas y hacer creer en nuevos horizontes, todo esto atraviesa mis escritos. El mundo que tiene que ver con nosotros es falso, es decir, no una situación de hecho sino que se crea y redondea a partir de una magra suma de observaciones; es un fluir, algo en devenir, una falsedad siempre cambiante que no se acerca nunca a la verdad: pues no hay verdad”* <sup>31</sup>. Así, el error más adaptativo en nuestro contexto lo conocemos nosotros como instrumentalismo biológico <sup>32</sup>.

El anterior párrafo nos muestra también un sentido en el que Nietzsche se adelanta a su época, pero de una manera en la que posiblemente ni él mismo se diera cuenta de lo

(29) Por eso no me atrevería a tachar de falsas a anteriores concepciones epistemológicas (positivistas, racionalistas, etc.). Únicamente puede decirse que en un momento dado perdieron su operatividad: fueron desbordadas por conocimientos nuevos o bien sustituidas por concepciones más adecuadas.

(30) NIETZSCHE: Op. cit., tomo XI, 25 (505).

(31) NIETZSCHE: Op. cit., tomo XII, 2 (108).

(32) Sugiero que no se haga uso desmesurado de esta última frase.

que implica. Para nuestro punto de vista, resulta fundamental el que el término "interpretación", que aparece varias veces en el texto, sea un concepto clave. Creo que dicho término tiene un sentido en el cual su uso supone un cambio radical de perspectiva epistemológica, ya sea a partir del uso tradicionalmente mostrado por los empiristas ya por los racionalistas. Lo referido tiene que ver con un dogma habitual aunque casi siempre oculto entre las líneas de los textos epistemológicos: la dicotomía aceptada entre enunciados descriptivos y enunciados prescriptivos. Para citar un ejemplo del problema, recuérdese la discusión acerca de la función de los enunciados científicos como neutrales y puramente descriptivos (Nagel, etc.) o bien como un conjunto de normas heurísticas y guías para la investigación (Lakatos o incluso Popper). Sin embargo, Nietzsche habla de conocimiento, habla de ciencia y asume el término "interpretación" como si fuera un tercer grupo de proposiciones, en el sentido en que los filósofos de la nueva filosofía de la ciencia (Hanson, Kuhn, etc.) afirman que no hay descripciones puras, pues todas están "lastradas de teoría"; luego la función de la ciencia no es describir hechos<sup>33</sup> ni prescribir modelos o programas de investigación, sino "interpretar" datos. E interpretar es lo que tiene en mente Nietzsche: inventar, crear (Einstein hablaba de teorías como invenciones libres de la mente) teorías que nos permitan movernos con cierta seguridad en un determinado dominio de actuación. Es por tanto a la luz de las tesis de la moderna filosofía de la ciencia que hemos de entender el uso operativo o instrumentalista del término "verdad" que discutíamos antes: si las teorías son "enunciados" que describen hechos, una teoría científica o un enunciado empírico es verdadero si se corresponde a la realidad que describe, pero si nuestra percepción de los hechos está condicionada por la teoría a la luz de la cual interpretamos la parcela de la realidad en la cual es operativa dicha teoría, es evidente que nuestro concepto de lo que es verdadero o falso ha cambiado, ha dejado de ser una definición absoluta para pasar a ser una definición instrumental.

Llega un momento en que el hombre, por decirlo de algún modo, se deja impresionar por todo este aparato conceptual. Podemos pensar, con Nietzsche, que la aparición de la filosofía como reflexión sobre los hechos de la naturaleza lo es también sobre los hechos del lenguaje y nuestro modo de interpretar el mundo. Así, en tanto que el hombre desconoce el verdadero origen funcional del lenguaje (hecho que ocurrió durante toda la historia de la filosofía, a excepción del último cuarto de siglo) su reflexión se torna metafísica. Podríamos decir que los conceptos se objetivizan, es decir, toman cuerpo y entidad propias, se desligan de este origen funcional, e incluso lo superan. Pierden por tanto su operatividad, dejan de ser adaptativos. En cierto sentido, el hombre se ha hecho esclavo de sus creaciones.

→ El punto más delicado en la historia epistemológica es saber en dónde hemos de colocar el origen de la moral<sup>34</sup>. Nietzsche considera que esta Moral surge después de la lógica. Cabría distinguir dos aspectos: el surgimiento de la actitud moral como instru-

(33) En cuyo caso sería válido el concepto de "verdad" como "adecuación de las teorías a los hechos".

(34) Espero poder tratar este tema con mayor profundidad —si bien dentro de la misma perspectiva que me he impuesto— en mejor ocasión.

mento para fortalecer la cohesión del grupo humano, y el surgimiento de la reflexión moral. Con respecto a esta segunda acepción es que consideramos acertada la observación de Nietzsche, siendo además la que nos importa desde el punto de vista de filósofos. No cuestionaré las ventajas de poseer un sentido moral desde el punto de vista de la evolución por selección natural en épocas muy anteriores incluso al desarrollo del lenguaje y, por tanto, de la lógica: sin duda la moral es un hecho adaptativo para la condición humana, por lo cual debe ser estudiada también en función de su operatividad. Respecto a la reflexión moral, vale lo mismo que hemos dicho en el párrafo anterior sobre la reflexión metafísica: el desconocimiento de su origen funcional supuso el que los hombres se dejaran obnubilar por los conceptos morales, dándoles un valor absoluto. Por último, creo que vale la pena hacer una observación: sea cual sea el momento en que aparece la moral en nuestra historia, estoy convencido de que la reflexión moral es posterior a la reflexión epistemológica, y por tanto el estudio de su función debe subsumirse al estudio de la función del conocimiento; más aún, no sólo la reflexión, sino incluso el hecho moral, por definición, es posterior al hecho cognoscitivo, si entendemos por conocimiento el tipo de actividad interactiva que hemos adoptado en todo el artículo. Por tanto considero desafortunado el adoptar explicaciones de la conducta moral como función principal de la actividad humana, como hace por ejemplo. Wilson<sup>35</sup>, el cual ve en la moral y no en el conocimiento el "motor" de desarrollo evolutivo de la inteligencia humana, y por tanto subordina el hecho epistemológico al hecho moral<sup>36</sup>. Para nuestra perspectiva, es fundamental que el elemento principal de la evolución del hombre sea el conocimiento, el hecho de que el homo sapiens más que ningún otro animal llegó tan lejos en el desarrollo adaptativo de un instrumento biológico como es el cerebro. Así conocimiento se hace vida, actividad suprema de la vida del hombre, la "voluntad de poder". (Recordemos que, para Nietzsche, entender la moral, es decir, ir más allá del bien y del mal, es entender los conceptos, reconocer la operatividad de estos conceptos que el hombre mismo ha inventado con anterioridad).

El conocimiento es un instinto, es el instinto de supervivencia: *"Después de haber escudriñado largo tiempo en los filósofos, (...) he terminado por decirme que la mayor parte del pensamiento consciente debe clasificarse también entre las actividades instintivas, sin exceptuarse el pensamiento filosófico"*<sup>37</sup>. El instinto de la vida se ha servido y continúa sirviéndose del conocimiento como de un instrumento: *"No creo, pues, en la existencia de un "instinto del conocimiento" que sería el padre de la filosofía; creo más bien que otro instinto, aquí como allí, se ha servido del conocimiento (o del desconocimiento) como de un instrumento"*<sup>38</sup>. Pero Nietzsche va más lejos todavía, pues afirma que el mis-

(35) E.O. WILSON: *Sobre la conducta humana*, Ed. F.C.E., Madrid 1980: "La conducta humana —como las capacidades más profundas para la respuesta emocional que la orientan y la guían— es la técnica tortuosa por medio de la cual el material genético humano ha sido y será conservado intacto. No es posible demostrar otra función definitiva de la moral", p. 237.

(36) Wilson no podrá nunca, si sigue con sus ideas sobre altruismo moral, explicar la evolución del comportamiento social humano, cosa que parece más plausible de lograr desde una perspectiva epistemológica como la que se expone en este artículo.

(37) NIETZSCHE: *Más allá del bien y del mal*, Ed. Edaf, Madrid 1977, p. 27.

(38) NIETZSCHE: *Op. cit.*, p. 29.

mo instinto de conservación es también un instrumento en manos de la entidad primordial que es la vida: "*Los fisiólogos deberían reflexionar antes de afirmar que el instinto de conservación es el instinto primordial del ser orgánico. El ser vivo quiere ante todo dar "libre rienda" a su fuerza. La vida misma es voluntad de poderío. El instinto de conservación no es más que una consecuencia directa...*"<sup>39</sup>.

Con el tiempo, esta habilidad de los primeros homínidos de conceptualizar (conocimiento) se ha ido fijando en el pozo genético de la especie, de manera que hoy nos resulta difícil imaginar cómo sería el hombre con un mecanismo cognitivo distinto. Es en este punto en que se ve la importancia de Kant al mostrar las categorías a priori del conocimiento, entendiéndolas como innatas, aunque la distinción entre a priori o a posteriori, como toda clasificación, tenga relativa importancia<sup>40</sup>. Es por eso que se suele decir que la mayoría de psicólogos de la percepción así como filósofos de la ciencia son de algún modo que otro Kantianos, como por ejemplo los ya citados Hanson, Toulmin, etc.<sup>41</sup>.

Luego no importa si algo es verdadero o falso, sino sólo si es operativo (y con ello llegamos al punto de partida, es decir, a la conclusión). Operativo significa no opuesto o contrario a lo que el mundo es, sino **relativo a cómo nosotros lo interpretamos**, es decir, operativo significa adecuado para la supervivencia, tanto biológica como científica: "*En nuestra época tal vez haya cinco o seis cerebros que comienzan a sospechar si la física no será nada más que un instrumento para interpretar y arreglar el mundo (una adaptación para nosotros mismos, si se nos permite decirlo) y no una explicación del universo*"<sup>42</sup>. A este respecto prácticamente cualquiera de los fragmentos que componen el apartado llamado "*Biología del instinto de conocimiento, perspectivismo*"<sup>43</sup> puede servir de apoyo a la idea defendida en este artículo.

En suma, voluntad de poder significa voluntad de vivir, que se manifiesta en la actividad primordial del organismo viviente, que en el hombre es epistemología o mejor filosofía: "*La filosofía no es más que ese instinto tiránico, la voluntad de poder es su aspecto más intelectual, la voluntad de "crear el mundo", de instaurar la "causa prima"*"<sup>44</sup>. La voluntad de vivir puede expresarse asimismo como principio de vida o como principio metafísico inmanente, pero eso no importa. Lo que importa, en el fondo, es la vida mis-

(39) NIETZSCHE: Op. cit., p. 31.

(40) "Porque debería estar claro (aunque muchas veces se olvide) que las distinciones conceptuales no las descubrimos, sino que las forjamos. El dominio que estudiamos no está en sí mismo dividido en tales o cuales categorías, sino que somos nosotros los que así lo dividimos, de acuerdo con cierto aparato conceptual y con ciertos objetivos". MOULINES: Op. cit., p. 35.

(41) De todos modos, ya apuntamos antes que esta apreciación quizá no sea del todo justa con la totalidad del sistema kantiano.

(42) NIETZSCHE: Op. cit., p. 35.

(43) NIETZSCHE: *Obras completas*, Ed. Aguilar, Buenos Aires 1967, 6ª ed., tomo IV, III (2), p. 194 y ss.

(44) NIETZSCHE: "Más allá...", p. 31.

ma: "Necesito el punto de partida "voluntad de poder" como origen del movimiento. Por consiguiente el movimiento no debe ser ocasionado desde el exterior —no debe ser causado..."<sup>45</sup>.

## CONCLUSION

En la actualidad, el etólogo y premio Nobel Konrad Lorenz ha titulado el primer capítulo de su libro "La otra cara del espejo"<sup>46</sup> de la siguiente manera: "La vida como proceso de conocimiento" —justo después de que la introducción se titule "Prolegómenos a una teoría del conocimiento"—. Se trata de una línea de investigación que, partiendo de la biología y más concretamente de la etología, se interesa por comprender el proceso vital de un organismo en cuanto procesamiento de información. El hombre, como cualquier ser viviente, sobrevive gracias a aquello que sabe. Saber, para el hombre, significa un modo de instalarse en un mundo, es decir, un "saber acerca de su mundo"<sup>47</sup>. Podemos decir que la realidad se despliega en facetas diversas (mundos) que son campos de acción vital para las distintas especies animales. Esto significa que cada organismo "conoce" aquello que es vital para su supervivencia en su "mundo", en una esfera de realidad. Por ejemplo, para los hombres, y también para los simios que viven en los árboles, el mundo "es" tridimensional<sup>48</sup>. De modo que podemos afirmar que vivir en un mundo equivale a dar significado a dicho mundo. Por ello, desde esta perspectiva epistemológica operacional, la objetividad, la verdad de la realidad, un mundo "neutro" no es más una metáfora, una referencia "útil", que un dato verdadero. Este es el significado esencial del título "instrumentalismo biológico".

Ahora bien, en la historia de la relación de los organismos vivientes con su entorno ecológico, el hombre ha desarrollado respuestas culturales a sus necesidades (alimenticias, reproductivas, sociales, etc...) más que ningún otro animal. Una característica dominante de la especie Homo es que ha sido capaz de crear un espacio simbólico, desarrollado a partir de ciertas bases biológicas (evolución del cerebro, posición bípeda, liberación de la mano, sexualización, etc...) <sup>49</sup>. Cuanto más heterogéneo y complejo es el espacio vital, el mundo en que vive un organismo, mayor necesidad tiene de desarrollar sus medios de ad-

(45) NIETZSCHE: "Werke...", tomo XIII, 14 (98).

(46) L. LORENZ: *Die Rückseite dess spiegels*, München 1973. (Existe traducción española, aunque desconozco su referencia).

(47) En el sentido en que Kuhn afirma que cuando se da una revolución científica, al cambiar nuestras teorías, ideas y creencias acerca de este mundo, cambia también de alguna manera el mundo.

(48) Y no es casualidad que la geometría euclidiana sea tridimensional, probablemente condicionada por la necesidad material de apoyarse en explicaciones visualizables; véase A. KOIRE: *Estudios de Historia del pensamiento científico*, Ed. Siglo XXI, Madrid 1978, 2ª ed.

(49) K. LORENZ: "Die rückseite..."; M.F. ASHLEY MONTAGU, ed.: *Sociobiology examined*, Oxford 1980; B.G. CAMPBELL: *Human evolution, An introduction to man's adaptation*, Chicago 1967, 2ª ed.; J. Von UEXKULL: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Buenos Aires 1951.

quisición de información. De entre todos los mundos posibles, el más complejo es el medio arbóreo. Son los primates los animales que, en su vida diaria, están obligados a dominar estructuras espaciales sumamente complejas. Así el biólogo B.G. Campbell <sup>50</sup> afirma: *“Una percepción puede ser considerada como la imagen mental del medio ambiente externo. Las relaciones espaciales deben ser primero experimentadas para ser percibidas posteriormente, y nosotros hemos heredado de nuestros ancestros primates una percepción de nuestro ambiente totalmente espacial y tridimensional”*. Y añade *“Parece probable que el pensamiento conceptual haya tenido su origen en la clasificación de experiencia que era necesaria para la sofisticada interpretación del medio ambiente implicada en la percepción”*. Y R.L. Trivers <sup>51</sup>, sociobiólogo americano, comenta: *“los chimpancés y los hombres comparten cerca del 99’5 de su historia evolutiva... La selección natural (la reproducción diferencial no aleatoria de genes) nos ha configurado y es la selección natural lo que debemos comprender si deseamos entender nuestras propias identidades”*.

El conocimiento, y en particular el conocimiento del espacio, del medio ambiente, es por tanto una necesidad fundamental vital que cada organismo satisface por medio de muy diversos órganos sensoriales. Este conocimiento del espacio, del contorno vital, se diferencia y precisa según las especies, permitiendo, progresivamente, una exploración y asimilación de datos más y más complejos que sitúan al organismo en un panorama más variado y con mayores posibilidades de utilización de ese espacio. Este proceso está acompañado y condicionado, inevitablemente, por la creciente complejidad orgánica. El carácter distintivo y único del homo sapiens es su capacidad de sustituir el objeto real de conocimiento por un símbolo (mediante el pensamiento conceptual y el lenguaje) y por ello aumentar sus posibilidades de previsión y de supervivencia: el hombre es el único animal que puede mirar al por-venir, al futuro. Este es el nivel superior de conocimiento instrumental propio del hombre. Aunque con ello no hayamos explicado aún demasiado.

Palma, 17 julio, 1984

(50) B.G. CAMPBELL: Op. cit., p. 295.

(51) R.L. TRIVERS: “Prológo” a R. DAWKINS: *El gen egoista*, op. cit., p. 5.











**Dep. Filosofia-Universitat de les Illes Balears**