

**LA CONTINUIDAD DIALÓGICO-FILOSÓFICA  
Y SU EXPRESIÓN EN LAS LECTURAS  
INTERPRETATIVAS DE TEXTOS DE AUTOR.**

**PRIMERA PARTE.**

**I. SOBRE LA CONSTITUCIÓN DE MODOS  
Y MODELOS LECTOINTERPRETATIVOS  
EN EL CONTINUUM HISTÓRICO-FILOSÓFICO.  
SEGUNDA Y TERCERA PARTES.**

**II. CONSTATAción HISTÓRICO-FILOSÓFICA  
DE LOS MODOS ESTABLECIDOS.**

**III. CONCLUSIONES, SUPLEMENTO PROPEDEÚTICO,  
Y BIBLIOGRAFÍA.**

Tesis doctoral presentada por

**ENRIQUE ANTONIO CONESA GARCÍA**

bajo la dirección de

**JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ.**



Granada MMXI

**Facultad de Filosofía de la Universidad de Granada**

Fecha de aprobación: 8-02-2008

Fecha de lectura: 25-11-2011

Editor: Editorial de la Universidad de Granada  
Autor: Enrique Antonio Conesa García  
D.L.: GR 1146-2012  
ISBN: 978-84-695-1157-2

*Conduciéndose nuestra inteligencia por medio de la palabra, aquel que la falsee traiciona a la sociedad pública. Pues este es el único instrumento gracias al cual se comunican nuestras voluntades y nuestros pensamientos; es el intérprete de nuestra alma; si nos falta, no nos tenemos, no nos reconocemos.*

Montaigne. *Ensayos*, tomo II, cap. XVIII, *Del desmentir*.

*Pues la maldad jamás podrá conocerse al mismo tiempo a sí misma y a la virtud, y, en cambio, la virtud innata llegará, con los años y auxiliada por la educación, a adquirir un conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad.*

Platón, *República*. XVII, 409e. Según M. Fernández-Galiano.

O bien

*(...); la maldad, en efecto, jamás se conocerá a sí misma ni a la virtud; la virtud, en cambio, con el tiempo alcanzará el conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad.*

Platón, *República*. XVII, 409e. Según C. Egger Lan.

*A Enrique II, padre.  
In memoriam suam.*

## **ALGUNAS PRECISIONES LEXICOGRAFICAS (fuera de paginación).**

La frecuencia con la que en nuestro trabajo aparecerán los términos que aquí se relacionan nos ha movido a ensayar estas acotaciones previas de los mismos. Con éstas pretendemos que sus significados queden desde un principio más circunscritos a los campos semánticos en los que nos moveremos a lo largo de las páginas que siguen. En ningún caso estas acotaciones suponen, como se comprobará en la lectura de nuestro trabajo, una alteración de los significados originales o normativos de tales términos. En todo caso pueden suponer una extensión o una aplicación de tales sentidos a nuestros intereses.

### **Diálogo, dialogal, dialógico** .-

Por una serie de circunstancias pragmalingüísticas, que no haremos por dilucidar, contemplamos hoy tres registros distintos para el étimo 'diálogo' y sus derivados.

- El primero es el que se constituye desde el sentido que el prefijo 'dia-' determina en aquellos nombres que se significan como relativos a lo procesal. Así, por ejemplo, los nombres 'diacronía', 'dialéctica'; y también el término 'diálogo' y su derivado 'dialógico', significando en estos dos últimos casos el proceso por el cual el logos se desarrolla hacia su mayor o menor grado de complejidad a través (dia-) de su propia evolución. El término 'continuum dialógico' se ha constituido desde esta primera aplicación del prefijo al derivado del sustantivo 'logos'.

- En el segundo registro el prefijo 'dia-' ha de leerse como referente a aquellos otros nombres que expresan discriminación o separación de una entidad con respecto a otras; como, por ejemplo, el término 'diacrítico', o el término 'diálogo' y su derivado 'dialogal' cuando se aplican al hecho comunicacional entre dos o más proferidores y receptores de mensajes; ya que para que se produzca un diálogo en este sentido es necesario que estos elementos, los que son, al tiempo, receptores y emisores de mensajes sean otros (no sean los mismos) y estén, además, separados por preferencias de distintos contenidos comunicacionales. Así, por ejemplo, el término 'contenido dialogal' o 'momento dialogal' responden a esta segunda aplicación del prefijo 'dia-' a este mismo sustantivo.

- Finalmente, si afirmamos que un elemento o una calidad dialogal o dialógica es propia del diálogo en su sentido comunicacional, o del diálogo en su sentido procesal, lo que estamos afirmando es que ese elemento es constitutivo del diálogo en cada una de las dos acepciones; en estos casos, pues, el sentido es el de la composición. Igualmente, al afirmar que un hecho comunicativo adolece o, por el contrario, está bien provisto de momentos dialogales o, en su caso, dialógicos será sobre esa tercera aplicación de 'dia-' a 'logos', la que expresa composición, que se ha constituido el término en cuestión. Así, en este sentido, algo será dialógico cuando su sustancia se afirma sobre el logos como facultad o como calidad; y algo será dialogal cuando su sustancia o su actividad se afirme sobre el hecho comunicacional.

No resulta extraño que los contenidos que dependen de tales posibles acepciones tiendan, pues, a confundirse, ya que en cada caso será la raíz lexical 'lógica' (desde su tercera acepción) de tales términos la determinante semántica de sus significados en un mayor grado.

Desde estas potenciales y distintas significaciones del término 'diálogo' y sus derivados según los distintos contextos, que son los que determinarán que sea una acepción la que se afirme sobre las otras, podemos articular distintas formas de proposiciones. Formas proposicionales estas que si bien parten de una raíz lexical común, la relativa al sustantivo 'logos', terminarán por predicar de una forma o de otra en función de que sea una de las tres posibles acepciones o aplicaciones del prefijo 'dia-' la que se haya impuesto sobre las otras.

Hemos necesitado hacer estas aclaraciones para justificar el mantenimiento en nuestro trabajo de expresiones como las siguientes: "(...) tal 'ellos', decíamos, queda dicho y escrito sobre la base de una praxis dialogal que se ha afirmado como condición de toda actividad dialógico-filosófica"; o "(...) provenientes de otras partes del Compendio <de la Metafísica aristotélica> en las que se escucha y es pregnante el tono dialogal y crítico, el registro dialógico-filosófico y hasta, y en un sentido postmoderno, la calidad hermenéutica con la que Aristóteles distingue su actividad colegial"; o "hasta el punto de haber aceptado Aristóteles el desafío dialógico-dialogal formulado por Platón en estas líneas de Sofista"; y otras. Expresiones que han de ser leídas teniendo desde la pregnancia significadora del contexto, que es la que habrá de esclarecer en cada caso el registro pertinente, y el alcance semántico de los términos y de las proposiciones que se articulan desde los mismos.

**pregnancia** .- Acabamos de usar este término (unas tres líneas más arriba) en un sentido que no se ajusta exactamente al establecido por el DRAE (22ª ed.: *Cualidad de las formas visuales que captan la atención del observador por la simplicidad, equilibrio o estabilidad de su estructura*). Sin embargo no creemos que hayamos forzado su sentido original-normativo al aceptar esta otra acepción con la cual significamos nuestra tendencia natural a la generalización y al establecimiento de formas dominantes en el discurso. Irenäus Eibl-Eibesfeldt afirmó en su tratado de *Etología* que... "la tendencia a la pregnancia se manifiesta también en las facultades cognitivas superiores del hombre. El amor cognitivo por el orden se refleja incluso en el comportamiento verbal" [EIBL-EIBESFELTD, Irenaeus. *Biología del comportamiento*

humano. *Manual de etología humana* (cap. *Conceptos fundamentales de Etología*, p. 62. Madrid, 1993]. Así pues cuando hablamos de la pregnancia de un texto o, en su caso, de una lectura de un texto a lo que nos estamos refiriendo es a aquellos rasgos que nos los presentan ligados a un orden temático o, en su caso, doctrinal prevalente o dominante (p. ej. tal texto, o tal lectura, se expresa en términos de teología dogmática, o en términos de teodicea, o de filosofía moral utilitarista...).

**Continuum dialógico-filosófico** .- En primer lugar y en un sentido muy estricto habría de decirse, y escribirse, 'lógico-filosófico' y no 'dialógico-filosófico' ya que el sustantivo latino 'continuum' (continuo) ya nos exime del intento de expresar el carácter de proceso o transcurso que tiene la filosofía, que sería lo que justificaría la inclusión del prefijo 'dia', ocasionando en tal caso un innecesario efecto de redundancia (lo dialógico-filosófico supone ya el efecto de continuidad). La afirmación de que la práctica lectointerpretativa constituye la sustancia misma, en su dinamicidad y en su multipolaridad, de tal continuidad lógico-filosófica es afirmación fundamental de nuestra tesis. El término '**continuum dialógico-filosófico**', o '**continuo/continuidad dialógico-filosófico/a**' a veces sustituido por el término '**continuo dialógico**', no obstante, puede aparecer en nuestro trabajo cuando se quiera subrayar ese efecto de continuidad haciendo énfasis en el carácter dialógico del mismo desde sus efectos dialógico-dialogales. Por otra parte el término **lógico-filosófico** podría interpretarse en relación exclusiva con la disciplina de la lógica (tanto con la lógica formal como con la 'material' en el sentido hegeliano), y por esta razón en muchas ocasiones se preferirá el término '**continuum dialógico-filosófico**' al más estricto pero más restringido en cuanto a sus posibles acepciones '**continuum lógico-filosófico**'.

**Meta-** .- Es el uso de este prefijo, tanto en Filosofía como en cualquiera otra disciplina científica o humanística, el que termina por establecer el significado del término resultante. Esto puede deberse a la ambivalencia con la que el mismo se ha presentado a lo largo de su recorrido lexical en un buen número de materias. Curiosamente en el Diccionario de la Lengua (DRALE-22ª ed.) se significa no como prefijo sino como 'elemento de composición', precisándose que puede significar 'junto a', 'después de', 'entre' o 'con'. El uso filosófico por excelencia de tal elemento sería el que corresponde al término 'metafísica', y ya en este mismo existe una ambivalencia manifiesta (después de la posición ocupada por el tratado de Aristóteles sobre la *physis*, o más allá de la *physis* misma). Por otra parte el abuso del prefijo 'meta' ha terminado por desvirtuar sus ya de por sí ambiguos usos tradicionales. Así, hoy día se habla de una 'metaética' (desde G. E. Moore, 1903), una 'metahistoria' (desde H. White, 1973), y hasta de una 'metalógica' referible a una 'metateoría' (desde G. Hunter, 1971). *Por este motivo —por la abundancia de sus posibles acepciones— creemos conveniente acotar el siguiente término compuesto desde 'meta' (el término 'metalectura'), ya que va a aparecer con una relativa frecuencia en nuestro trabajo.*

**Metalectura** .- En nuestro trabajo este término se refiere al momento en el que en un texto se da cuenta de una lectura de un texto de autor (lo que a veces se denomina como ámbito del 'segundo discurso'). Por ejemplo, el momento, figurado por Platón, en el que Sócrates se da a la lectura del *Peri physeos* de Anaxágoras. Momento este que es someramente descrito en *Fedón* desde 97c hasta 97d. De la misma forma, aquellos momentos en los que Sócrates, en *Parménides*, repasa ante Zenón y Parménides de Elea las líneas de un escrito original de Zenón en el que se da cuenta de algunas de las líneas doctrinales principales del pensamiento de Parménides; los pasajes de *Metafísica-I* en los que se hace una alusión directa a la obra de *los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad*; aquellos otros en los que en *Metafísica-XIII* (capítulos cuarto y quinto) y *Metafísica-I* (capítulo noveno) Aristóteles se refiere a una tesis supuestamente defendida por Platón en *Fedón*, y tantos otros momentos más igualmente interesantes desde un punto de vista de metalectura (de lectura e interpretación de una lectura). Las reconveniones de Orígenes, contenidas en el capítulo XLII del libro I de su *Contra Celso*, dirigidas a aquellos que se refieren sin el debido rigor a los textos sagrados; las desautorizaciones (o las porfías en este sentido desautorizador) ensayadas por el Aquinate a determinadas lecturas de textos de Aristóteles ejecutadas por el 'gentil' Averroes. Etc.

**Lectivo** .- El uso un tanto ambivalente que en ámbitos académicos se da a este término aconseja acotarlo en nuestro trabajo. En el mismo este término se significará en su relación con el término 'lecto-interpretativo' y será el contexto en el que aparezca el que terminará por precisar su significado más cumplido. En cualquier caso el significado original de tal término, que ha de referirse al sustantivo 'lección' relacionado a su vez, a través de 'lectio', con 'lectum' (supino de 'legere', leer) ya nos está dirigiendo hacia el ámbito de lo 'lectoral' y, por lo tanto, hacia la práctica de la lectura y de la interpretación. Por otra parte en los diccionarios normativos al uso, entre ellos el DRALE-23ª ed., hay términos que derivan directamente de 'leer' y de 'lección' —como por ejemplo, el antedicho término 'lectoral'— que, aunque se significan de acuerdo o en relación con el hecho de la lectura, tales significaciones no se establecen en un sentido extenso sino restringiéndolas a ciertas prácticas eclesiales de la catolicidad. Así, por ejemplo, los términos 'lectorado' 'lectoría' y 'lectoralía', que se relacionan con un cargo o dignidad eclesial, o con la 'orden menor' del lectorado. El hecho de que para entender una

determinada acepción de un término se le suponga al que consulta un diccionario una determinada confesión religiosa o una formación específica en un terreno disciplinar restringido a una confesión religiosa —en este caso a la confesión cristiano católica, que en el Diccionario suele ser referida con el término forzosamente antonomástico ‘Iglesia’— constituye un defecto clamoroso que se continúa ostentando en este Real Diccionario de la Lengua (no sabemos si determinado por su condición de ‘Real’, siendo esta institución refrendada como divina por tal ‘Iglesia’).

Por su parte el término ‘lector’, en sus acepciones 6ª, 7ª y 8ª, que serían las que más se acercan al ámbito de lo lectointerpretativo, se significa, respectivamente, como: “6. m. Católico seglar que ha recibido el primero de los dos ministerios establecidos por la Iglesia y cuyo oficio es proclamar la palabra de Dios en actos litúrgicos. 7. m. Antiguamente, clérigo que se ocupaba de enseñar a los catecúmenos y neófitos los rudimentos de la religión católica, y de leer el lugar de la Escritura sobre el cual el obispo iba a predicar a los fieles. 8. m. En centros de formación religiosa, hombre que tenía el cometido de enseñar filosofía, teología o moral”. Esta confusión entre acepciones eclesiales católicas y otras acepciones menos confesionales, como la 9ª de este mismo Diccionario, según la cual un lector es un “Catedrático o maestro que enseñaba una facultad” nos obliga a ensayar desde nuestra parte [pertrechados de otros diccionarios y repertorios lexicográficos más acendrados, como, por ejemplo el *Etimológico* de Joan Corominas], un ejercicio de neologización desde el cual proponemos que: ‘**lectivo**’ también pueda entenderse como ‘relativo al ejercicio de la lectura’, y, por extensión y en su aplicación más interesante a nuestro trabajo, como ‘relativo al ejercicio de la lectura y la interpretación de un texto de autor’. En este sentido el término ‘**metalectivo**’, que aparecerá con una relativa frecuencia en nuestro trabajo, sobre todo junto al término ‘interés’ (‘**interés metalectivo**’), ha de entenderse referido al ámbito de lo interpretativo desde la consideración de un texto de autor en el que se da cuenta de una determinada lectura o interpretación por parte de un autor-lector de otra teoría o doctrina filosófica —propia o ajena, con una intención acreditativa o desacreditativa—, o de alguna de sus líneas de desarrollo teórico o doctrinal desde la atención a los textos en los que tal doctrina leída se expresa.

**Lectointerpretativo** .- Las ‘prácticas lectointerpretativas en la historia de la filosofía’ es el epítome del título de nuestro trabajo. En él este término se significa como sustantivo referible al acto por el cual lo que es leído es inmediatamente incorporado al bagaje epistémico del que lee desde una predisposición dialogal y dialógica (v. spr) a participar en una comunidad de intereses de conocimiento y, en su caso, de acción. Esta incorporación podrá efectuarse desde una perspectiva o posición de refutación tanto como desde una posición de acreditación o de identificación con lo que se lee, pero en ambos casos han de darse unas condiciones extralectivas para que tal práctica lectointerpretativa pueda ser considerada como correcta desde una perspectiva hermenéutica. A este fin dedicamos no pocas páginas en nuestro trabajo.

**Comprensivo-comprehensivo**.- Entre *comprensión* y *comprensión* el Diccionario de la Lengua no hace más distinción que la de referir el término ‘*comprensión*’ a la voz latina *comprehensio*, remitiendo a la voz ‘*comprensión*’ a efectos de definición. La única definición no tautológica que este repertorio propone para ‘comprensión’ es la de “*Facultad, capacidad o perspicacia para entender y penetrar las cosas*”. En nuestro trabajo nos valdremos del término más cercano a la etimología latina, esto es, del término ‘*comprensión*’ para referirnos a un momento comprensivo-lectivo, esto es, a la comprensión de un término o de unas proposiciones que se expresan en un texto, mientras que nos valdremos del término ‘*comprensión*’ para referirnos a esa ‘*facultad para entender y penetrar las cosas*’ en sus sentidos más extenso.

**Principios rectores (que determinan la calidad de la lectura y, en su caso, de la escritura de la lectura por parte del lector e intérprete)**.- Desde el inicio de la hermenéutica filosófica, es decir, desde Schleiermacher, está supuesta la estructura dialogal-conversacional que tiene el hecho hermenéutico o lecto-interpretativo. Esta suposición, cuya base puede rastrearse en algunos fragmentos de Heráclito y que se encuentra diáfana en Platón (*Fedro*), es la que justifica la inmersión en los diversos campos de la axiología (en los campos de la estética, de la ética, de la deontología, de las filosofías moral y política, de la religión...) a la hora de establecer los principios no estrictamente dialógicos, pero sí ideológicos en un sentido estricto, que pueden ilustrarnos sobre determinadas calidades de lectura, tanto en un sentido reufativo como desde un punto de vista acreditativo o identificativo. Existe el peligro de suponer, sin fundamentos, que solamente en los casos de determinados lectores ‘apasionados’, como Agustín, Pascal, Voltaire, o Nietzsche existen elementos de valoración que pueden informar ideológicamente la lectura de un texto, cuando, en realidad, esos elementos están siempre presentes y en cualquier lectura (incluso cuando el texto que se lee es de ‘ciencia estricta’).

**La ecdótica/ lo ecdótico** .- En algunas ocasiones nos ha resultado interesante presentar el entorno cultural y, en su caso, técnico y empresarial en el que determinadas lecturas o determinadas obras que van a ser leídas se pusieron al alcance del público. Así, por ejemplo, la noticia, contenida en *Apología*, de que en los días que rodearon al proceso abierto contra Sócrates en Atenas cualquiera podía adquirir ‘el libro de

Anaxágoras' por un dracma en la orquesta del teatro es una referencia ecdótica. Como lo son las que hemos incluido en una extensa nota a pie sobre el sistema de paginación y notación seguido por Henricus Stephanus (Henrie Stienne) en su edición en tres tomos de la *Platonis Opera quae extant omnia* (Lausanne, 1578). Son también ecdóticas, por definición —DRALE, 22 ed: 2. f. *Disciplina que estudia los fines y los medios de la edición de textos*—, las referencias a la naturaleza del compendio de escritos que Andrónico de Rodas tituló como *Metafísica*; las vicisitudes por las que pasaron los manuscritos hegelianos de Jena y los de sus alumnos desde Jena a Berlín antes de que K.L. Michelet estableciera en 1833 el primer texto de las acroamáticas *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. Etc.

**Pautas, modos y modelos lectivos o lecto-interpretativos** .- En principio no vemos la necesidad de distinguir el significado normativo del término 'pauta' en su acepción de "norma que sirve para gobernarse en la ejecución de algo" (DRALE, 22ª ed.) del que tiene en nuestro trabajo. Será en cada caso la línea del contexto la que aclarará su significación precisa. Sí que nos parece más necesario advertir que cuando se dan unas conjunciones iteradas de pautas lectivas o, en su caso, lectointerpretativas podemos hablar ya de modos, es decir de conjunciones frecuentes de pautas lectivas o lectointerpretativas (por ejemplo los *modi legendi* que se actualizan en la *lectiones* practicadas al *Liber Sententiarum* de Petrus Lombardus a lo largo de todo el Medioevo). En el caso de que tales conjunciones de pautas lectivas o lectointerpretativas se establezcan ya podríamos hablar de un modo lectivo o, en su caso, lectointerpretativo. Si ese modo llega a establecerse como un canon lectivo o lectointerpretativo, entonces estaremos ante un modelo. Los *Commentarii Politicorum Aristotelis* de Tomás de Aquino, o las propuestas de Giovanni Reale en torno a lo que este autor ha presentado como un 'nuevo paradigma interpretativo' de la literatura y la doctrina platónicas (1997/2003) son ejemplos eminentes de lo que consideramos un modelo lectointerpretativo.

**LAS PRÁCTICAS LECTOINTERPRETATIVAS** se resuelven en unos momentos de reflexión que partiendo más frecuentemente de textos de autor —también de textos por identificar, de transcripciones de distintos tipos de exposiciones, conferencias, testimonios, etc.— exponen la recepción crítica que el lector hace de tales textos. Esa exposición, que frecuentemente se expresa en un texto escrito, puede insertarse en una reflexión sobre temas de interés del lector, que habrán detener puntos e intereses comunes con el texto leído, o bien constituirá un ejercicio exento cuya principal justificación es la lectura del texto o de los textos en cuestión.

Estas prácticas han revestido formas variadas a lo largo de la historia de la filosofía. Las más conocidas son las siguientes:

**El comentario de texto** .- Esta es la práctica lectointerpretativa más genérica (de género: últimamente hay que hacer esta observación, ya que suele confundirse lo genérico con lo general) en el sentido de que puede incluir a todas las demás formas de lectura e interpretación de textos, que serían subgéneros de la misma. Su inicio en la historia de la filosofía coincide con el desarrollo de aquel género crítico sin nominar que se significaba con la preposición griega 'peri' (o con la latina 'de'). Género este que, partiendo de la reflexión sobre un motivo (el más consolidado en la antigüedad histórica es el que trata sobre la naturaleza: *peri physeos*) puede incluir en su desarrollo referencias a anteriores tratamientos que se le han dado al mismo. Seguramente los *commentarii* más antiguos de los que podemos tener noticia son los que corresponden a las transcripciones latinas de las lecturas que practicó Filón de Alejandría a distintos textos provenientes de la Torá en las que son patentes los ecos de algunos de los escritos de Platón, Aristóteles y los estoicos (así, por ejemplo, en *De opificio mundi*, escrito en el que sus comentarios sobre pasajes del Génesis (1-8) se aproximan a algunas de las propuestas de Platón, al cual se cita nominalmente, en *Timeo*). Aunque, como acabamos de apuntar, ya en los discursos desarrollados por los pensadores antiguos anteriores al magisterio de Sócrates hay claros elementos de reflexión crítica hacia anteriores doctrinas desde los *peri physeos* o discursos 'sobre la naturaleza'.

Éste, el de los *commentarii*, fue el género lectointerpretativo por excelencia durante el medioevo desde la constitución de las primeras escolásticas (desde Boecio, en el siglo VI). Ahora bien, el comentario de texto que se practicó bajo los regímenes de las escolásticas medievales se caracterizaba por el dominio de la doctrina del lector, normalmente apoyada por institutos eclesiales (órdenes religiosos y cabildos, cuando no directamente del papado), sobre los textos que se leían e interpretaban. Como en los casos ejemplares, y opuestos, de Tomás de Aquino y Buenaventura de Bagnorea. De ahí que las posibles calidades hermenéuticas que puedan advertirse en aquellos *commentarii* estén circunscritas a momentos muy localizados e inestables de las mismas.

**La paráfrasis, las metáfrasis y las variationes** .- La paráfrasis consiste en la recreación de una doctrina aceptando sus líneas directrices de desarrollo así como los significados conceptuales y los sentidos discursivos principales de la misma. Este tipo de ejercicio está muy ligado a la constitución de escuelas filosóficas, como la de Alejandro de Afrodisia, en las que se desarrollaba el pensamiento de alguna de las figuras más importantes de la antigüedad y en las que se aseguraba, mediante estos ejercicios, que el



estudiante que se estaba iniciando en el conocimiento de tales doctrinas ha captado los fundamentos lexicales y teleológicos de las mismas. La paráfrasis, la metáfrasis (que consiste en aceptar la literalidad expresa de los textos de autor y en llevar hasta sus últimos consecuentes predicativos esa aceptación confrontando los textos del autor o produciendo otros textos conforme a esos principios) y las *variationes* (ensayar posibles derivaciones de los sentidos de tal doctrina pero sin llegar a transgredir sus fundamentos) constituyeron tres prácticas lectointerpretativas muy frecuentadas en los ámbitos de las escolásticas medievales. No obstante la práctica lectointerpretativa por excelencia durante el medioevo fue la del *commentarius*.

En la pedagogía moderna este tipo de ejercicios –paráfrasis, metáfrasis, y *variationes*-- no cuentan con gran predicamento ya que se les supone, creemos que inopinadamente, perjudiciales para la incentivación de la capacidad crítica del estudiante de una materia. La confusión entre lo que es una paráfrasis, que no deja de ser un ejercicio crítico, con la perífrasis, es decir con la circunlocución, opera en el fondo de ese prejuicio moderno contra la paráfrasis.

**Las glosas.**- La glosa, en cuanto a su calidad crítica, no supuso ninguna aportación en relación con los anteriores tipos de prácticas lectointerpretativas ya referidos, ya que en ellas lo que se contenía, en sus orígenes históricos, no eran sino sucintas explicaciones a los textos a los que tales glosas se referían muy directamente. Explicaciones estas que las más de las veces no consistían más que en breves ejercicios parafrásticos o, en más ocasiones, metafrásticos realizados desde alguna línea o líneas —pocas— de los mismos. La originalidad de las mismas estriba más bien en el orden de su composición como anotaciones en los márgenes de los mismos textos, y en su posterior articulación como textos independientes de los mismos desde el momento en el que tales glosas empiezan a ser presentadas aparte de los textos mismos, como breves introducciones explicativas. El siguiente paso consistió en reunir tales explicaciones en cuerpos literarios independientes e interesantes por sí mismos (aunque siempre en relación con las doctrinas originales de los autores a los que se referían). A Dídimo de Alejandría (s. I aC/dC), se le supone el primer compilador sistémico de escolios. Las glosas o escolios llegaron a un grado tal de desarrollo y autonomía que algunos autores llegaron a tener importancia y nombradía, en los medios académicos, como glosistas o escoliastas, aunque sacrificando sus nombres propios (el escoliasta de Aristarco, el de Apolonio, el de Platón en tal códice...). Este género evolucionó hasta la modernidad histórica con figuras como la de Ioannes Serranus, introductor, traductor y escoliasta, desde su propia traducción, de los pasajes que se suceden a lo largo de la edición del canon titulado como la *PLATONIS OPERA QUAE EXTANT OMNIA* (la original de Henricus Stephanus & Ioannes Serranus, publicada en la calvinista Lausanne de 1578). Compilación esta que constituye la base referencial para los posteriores estudios de la obra platónica, ya que constituyó la base ecdótica desde la cual Immanuel Bekker estableció el canon definitivo desde 1816, actualizado por Ioannes Burnet en 1907.

Las actuales anotaciones a pie de página o al final de los capítulos o, en su caso, de los escritos en los que se ha tratado sobre algún tema pueden considerarse como las últimas variantes de estas glosas, si bien en nuestros días lo que abunda más es la ‘autoglosa’ (término cercano al que propuso Montaigne, en el cap. XIII del Libro II de sus *Essais*: “*Da más quehacer interpretar las interpretaciones que dilucidar las cosas; y más libros se compusieron sobre los libros que sobre ningún otro asunto: no hacemos más que entregarnos unos a otros. El mundo hormiguea en comentadores; de autores hay gran carestía*”).

Las actuales utilidades que brindan los procesadores de texto a los glosistas y comentaristas (‘autos’ o ‘heteros’), conforme a la edición de ‘textos electrónicos’, hacen posible ediciones electrónicas y *on-line* de versiones de textos —muchos de ellos ofrecidos ya por las Bibliotecas Universitarias y de posible adquisición en el mercado— en las que los escolios o glosas se destacan en los márgenes de los mismos, mucho más extensibles en la pantalla del ordenador que en los estrechos márgenes del papel impreso, y más cercanos visualmente al sector del texto que se esté escoliando. La introducción en estos textos ‘electrónicos’, de vínculos (‘*links*’) o ‘hipervínculos’ que pueden remitir a otras partes del mismo texto o a otro texto debidamente vinculado por el autor en el entorno de un *software* que lo permita, así como la posibilidad de contactar con los editores vía ‘e-mail’, participar en foros o en debates sobre temas suscitados en la lectura, etc., constituyen novedades que están determinando la constitución de una nueva forma de leer e interpretar los textos de autor desde que existe la posibilidad de contrastar una lectura propia con otra, o con otras, casi al tiempo que el lector da la suya por terminada. La existencia de plataformas como las *moodles* (en unos entornos conocidos también por las siglas de LMS: *Learning Management System*), orientadas hacia la integración de la acción magisterial o ‘lectiva’ con un grupo de alumnos que se están formando desde la atención a unos contenidos específicos, vinculados a textos y a otros recursos didácticos, suponen también una novedad interesante en este mismo sentido.

**Las traducciones.**- El de la traducción constituye, talvez, el género lectointerpretativo por antonomasia en el sentido de que es el que ha ocupado con mayor denuedo y extensión a los receptores de las obras de autor desde cada una de las lenguas que en sus momentos históricos han sido consideradas como francas. La restitución de textos originales vertidos al griego clásico desde traducciones al latín, que conocieron en

muchos casos otras mediaciones lingüísticas (variedades dialectales árabes, como en los casos de las obras de Platón y Aristóteles), actividad traductora esta en la que han destacado autores de valiosísimas restituciones, como las realizadas por Stephanus, Bekker, Burnet, Schleiermacher, García Yebra, etc. da una idea de la importancia y la trascendencia de esta actividad lectointerpretativa que podemos relacionar con la anteriormente referida como ‘metáfrasis’. Solo que en esta ocasión de lo que se trata es de encontrar el término exacto o las más apropiadas inflexiones idiomáticas para reproducir el texto desde la lengua receptora. Pero lo más frecuente —aún siendo muy extensa la producción traductora en clave de restitución, sobre todo desde el siglo XIX— es la actividad traductora desde una lengua original a otra lengua receptora. Obras tan importantes y extensas como la de Orígenes de Alejandría, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, G. Vico, G.W.Fr. Hegel, y tantas otras más han estado supeditadas a sendos trabajos previos de traducción desde los que se efectuaban las correspondientes recepciones (la relación entre Tomás de Aquino y ‘su’ traductor oficial, su hermano de religión Guillermo de Moerbeke fue en este sentido ejemplar).

**Las recensiones.**- Una recensión, según consta expresamente en el Diccionario de la Lengua (segunda acepción), consiste en el “estudio y jerarquización de los testimonios de una tradición textual”.

En la divisa de la empresa editorial de Henricus Stephanus, el primer compilador sistémico y traductor al latín de la obra platónica en su integridad podía leerse “*UT EGO INSERERER DEFRACTI SUNT RAMI*”. La frase era recitada, en la filacteria de un grabado con el que se iluminaba el primer tomo de su *PLATONIS OPERA (QUAE EXTANT OMNIA)*, de 1567, por un operario que contemplaba el trabajo recién hecho, consistente este en la aplicación de una serie de injertos a las ramas de un árbol frutal. Efectivamente, para aplicar injertos no hay otra que darse primero a una poda selectiva de ramas. Esas ramas ‘defractadas’ yacen en el grabado por tierra junto a las rodillas hincadas del horticultor que parece recogerse en una actitud cuasi religiosa ante el árbol de esta forma redivivo y vitalizado. Se trata de una representación iconográfico-literaria bastante cabal de la tradición recensionista. De esa tradición de podas e injertos de textos de autor que pudo iniciarse en los tiempos de Hipias el sofista, cuya erudición tenía algo de recensionista por su carácter selectivo y por su extensión (aunque no por su profundidad), y que se continuó hasta nuestros días a impulsos, sobre todo, de la actividad docente tanto en los medios universitarios como en enseñanzas medias (en las distintas modalidades de bachillerato vigentes en Europa). Así, por ejemplo, las antologías de textos de autor, o de autores, o de tradiciones filosóficas; las crestomatías disciplinares; y las recensiones propiamente dichas, alguna de ellas, como la realizadas por Andrónico de Rodas, H. Stephanus, I. Bekker, J. Burnet, H. Diels, G.S. Kirk & J.E. Raven (& M. Schofield), Egger Lan, A. Vallejo, T. Calvo, y tantos otros, que supusieron en su momento el despliegue de una actividad lectointerpretativa y ecdótica de una relevancia pareja, cuando no superior, a la edición de las obras originales. ¿Exageramos? No lo creemos así: el caso ejemplar de la edición del *corpus platonicum* por parte de Stephanus & Serranus, edición que se acompañaba de unas acabadísimas introducciones, de unas referencias a las fuentes, de unas explicaciones a base de escolios de los términos ‘mas oscuros’, y hasta de unas ocasionales acotaciones de interés filológico prueban que no estamos exagerando (y lo mismo podríamos decir de los complejos y acabadísimos trabajos de todos los recensionistas anteriormente citados).

**Las disputationes (y las refutationes).**- Las *disputationes* constituyen un género más propedéutico que lectointerpretativo. No obstante, para ser un buen disputador en los ámbitos claustrales y escolares, y universitarios, de los medios escolásticos era necesario estar versado en la doctrina que se iría a disputar frente a la propia (o a la que se le asignara como propia al disputador). Y ese era, precisamente, el cariz interpretativo de la disputación: Se trataba de asumir contenidos, sentidos, postulados y hasta sistemas de demostración o de contrastación de pareceres (la *disputatio* podía presentarse así como una ejercitación apodéctica, o como una extensión práctica de ciertas de formas de Retórica demostrativa basadas en la aplicación de ciertos *modi logicae*, como el *ponendo*, el *tollendo*, los dilemas lógicos, y otras formas demostrativas) y hacerlos valer frente a otros que se le oponían. El género ‘*adversus*’ (*versus*), cultivado muy aplicadamente por Tomás de Aquino contra ‘gentiles’, es decir, contra los teólogos musulmanes, constituyó, no obstante, uno de los más importantes subgéneros de la producción crítica durante el medioevo. Género crítico éste que ya había sido iniciado en la Antigüedad por Orígenes (contra Celso), y continuado por Agustín (una importante cantidad de ‘replicas’ contra maniqueos, arrianos, donatistas, pelagianos...), hasta alcanzar su apogeo medieval con la producción del Aquinate.

Las actuales controversias filosóficas (entre H-G. Gadamer y J. Derrida; entre H-G. Gadamer y J. Habermas; entre E. Dussel y R Rorty), y otras menos actuales, como las de Fr. Nietzsche contra sus fantasmas judeoplatónicos y otros ocasionales oponentes; Marx contra Feuerbach y los componentes de su ‘Sagrada Familia’, etc., tienen, pues, en este género más propedéutico que puramente lectointerpretativo de las *disputationes* un antecedente formal. Ha de entenderse que una *refutatio* no es sino una *disputatio* que ha conseguido culminar exitosamente su propósito disputador mostrando la inconsistencia a la invalidez de las proposiciones que sustentan la doctrina contra la que se ha disputado.

**Lectio, enmendatio, enarratio, iudicium.**- De todos los recursos o utilidades lectivas que el lector medieval pudo heredar de las tradiciones clásicas se suelen citar a veces esta cuatro rutinas (más que métodos o modos de lectura) que se conocieron hasta los inicios de la modernidad histórica con los nombres de lectio, enmendatio, enarratio, y iudicium. De las cuales solamente las enarrationes trascendieron más allá del Medioevo al ser acogidas y reformuladas por la tradición exegética reformadora desde Martin Lutero (sus *Comentarios a los Salmos penitenciales*, réplicas de las *enarrationes in Psalmos* agustinianas) y por otros autores de las primeras modernidades históricas como Fray Luis de León, que convirtió las *enarrationes* en *expositiones*, Erasmo (sus numerosos *Enarratio Salmi*: Algunos de ellos no tardaron en aparecer en el *Index Librorum Prohibitorum*), y tantos otros humanistas más o menos cercanos a lo que se dio en llamar ‘el espíritu de la Reforma’. Lo cierto es que el hecho de aplicar la rutina del comentario explicador (de la enarratio) a un texto bíblico sin contar con la tradición exegética anterior o decidiendo *motu proprio* qué sector de la Escrituras interesaban y desde qué perspectiva o interés iban a ser leídas las mismas (inmortalidad del alma, destino, salvación, creación del mundo, transmisión del pecado original...) eran ya signos que denotaban, por una parte, una resistencia a que las enarrationes, o las lecturas de las mismas (de aquellas que provenían de las primeras patristicas) siguieran monopolizándose por los *doctores* autorizados por Roma; y por otra una tímida tendencia hacia el autonomismo crítico que sí caracterizará a una modernidad ya más avanzada. Ahora bien, sería un craso error afirmar que las lecturas de los reformadores eran más libres y podían ser más libremente contestadas por las feligresías que lo fueron las católicas o las contrarreformadoras. Las enarrationes de Lutero (así como las lecturas de Lutero a las enarrationes de algunos antiguos padres, sobre todo de Agustín de Hipona) o los sermones de Calvino no tardaron en autoinvestirse de unas facultades de corrección proyectadas hacia otras lecturas que no en pocas ocasiones superaron en celo inquisitorial a las católicas. Recuérdese que fue una discusión teológica basada en una interpretación de las Sagradas Escrituras, a propósito del triteísmo, lo que condujo a Miguel Servet y Conesa a la hoguera prendida por Calvino en la Ginebra de 1553; como podrían recordarse tantos y tantos capítulos de intolerancia religiosa que caracterizaron a los primeros capítulos institucionalizadores de la Reforma en distintas monarquías y repúblicas centro europeas en el contexto histórico de las guerras (‘de religión’) que asolaron Europa desde las revueltas campesinas de 1525 hasta que con los armisticios y protocolos firmados en Osnabrück y Münster (Westfalia) se pone fin a las contiendas que habían enfrentado a los Estados reformadores o potencialmente reformadores frente a los contrarreformadores hasta 1648.

Por su parte una lectio no era sino una lectura literal correctamente articulada y entonada por parte de aquel que sabía de los contenidos que informaban el texto a leer, así como de las técnicas precisas para enfatizar la lectura del texto de autor o del texto sagrado. La circunstancia de que la mayoría de los textos considerados como sagrados, así como algunos ‘profanos’ que también podían considerarse interesantes, estuvieran escritos en griego o, sobre todo, en latín nos hace más comprensible la existencia de este ejercicio y de esta pericia encomendada a aquellos lectores que eran reconocidos como tales en las escuelas y que debían posteriormente a tal reconocimiento ejercer este arte frente a los que todavía no habían adquirido tales destrezas.

La enmendatio era una rutina propiamente dicha, una rutina de copistas: adornar, dilatar, reeditar el texto para hacerlo, en principio, más fácilmente comprensible o más acorde con el espíritu de una orden religiosa o de un determinado dicasterio emitido por las autoridades eclesiales. No constituye, desde luego, un género lectointerpretativo por sí mismo. En cualquier caso es tarea de un lector e intérprete especializado en determinados textos de autor o anónimos —aquí el grado de especialización filológica, en muchos casos complementado por conocimientos de paleografía— identificar como tales estas enmendationes y establecer las posibles distancias conceptuales existentes entre las mismas y los textos originales

En cuanto a los textos, resultantes también de un ejercicio lectointerpretativo, compuestos en clave de iudicium (los *iudicii signum*: ‘iudicium’: ‘juicio’), apuntaremos que esta competencia para explotar moralmente un determinado texto estaría cercana a la de identificar ese sentido tropológico que Orígenes había establecido como informador de los textos y, por lo tanto, como susceptibles de ser identificado en una lectura inteligente del mismo.

**Las colaciones.**- Finalmente (aunque la clasificación de los productos resultantes de la lectura e interpretación de textos ha de estar abierta a otras posibles soluciones), nos referiremos brevemente a este género difícil de presentar y clasificar, dado su origen más bien acrítico en unos casos o manifiestamente crítico en otros. Así, por ejemplo, suponen los especialistas en este tipo de literaturas religiosas altomedievales (véase el apartado de nuestra BIBLIOGRAFÍA dedicado a ‘tradiciones exegéticas y lecturas de textos inspirados y/o confesionales’) que las transcripciones de las actas de la Conferencia apostólica de Cartago, en el 484, hubieron de estar precedidas por sesiones de copias estenográficas que fueron posteriormente transcritas para adoptar la forma definitiva de una colación (posibles significados del término latino ‘*colatio*’ son los de ‘conferencia’, ‘encuentro’, ‘confrontación’, y ‘comparación’; el

término '*colatio rationi*' es traducible como 'analogía'). Así que, aunque hubo de haber en tal 'encuentro' una fase previa en la que la recepción de mensajes fue pasiva (la copia estenográfica o taquigráfica de las intervenciones de los conferenciantes), en un segundo tiempo, precisamente el que corresponde a la confección de las actas, la reflexión sobre lo dicho y el interés del transcriptor por expresarlo de la mejor forma posible, que habría de ser una forma predeterminada por su propia apercepción de los contenidos y los sentidos de los discursos oídos y copiados, tienen ya la impronta de un 'segundo discurso' en el que la capacidad crítica y reflexiva ha de darse por supuesta, igualmente la capacidad para resolver satisfactoriamente semejante expediente. En otros casos aquellas primeras colaciones altomedievales, como las provenientes del cálamo del asceta y fundador de la Orden de la Abadía de San Víctor (415), Juan Casiano (360/365-435), revisten desde un principio la forma de una reflexión confrontativa de un alto grado de calidad crítica y reflexiva. Y esto hasta el punto de darse el tal Casiano en sus *Colaciones* a la reflexión sobre el género de la interpretación de los textos sagrados y proponer una ampliación de la ya consolidada división de las lecturas en literales o 'históricas', morales o tropológicas (enseñanzas por el ejemplo), y mística o alegórica, a una división más amplia que contempla un cuarto registro: el anagógico, es decir, el de 'elevación'. La influencia de los catequistas alejandrinos, especialmente Clemente (2ª mitad del siglo II, y primera década del III dC), que se refiere a este estado contemplativo que refiere a 'un orden ascendente' en el libro VI (caps. 8 y 10) de sus *Stromata (Tapices, Tejidos)* pudo influir en esa apreciación de Casiano, de la misma forma que pudo influir en la de su contemporáneo (de Casiano) Agustín de Hipona. Desde estas primeras referencias el género de las colaciones evolucionó hacia su posterior desarrollo ya plenamente integrado en la actividad crítica teológico-filosófica (las *Colaciones* de Bernardo de Chartres, en el s. XII, o las de Buenaventura de Bagnorea a finales del XIII).

Mas lo que resulta interesante de las colaciones es su calidad de reflexivas en tanto que, incluso cuando la colación ha sido el resultado de la transcripción de un texto estenográfico, como en las referidas actas del concilio de Cartago, el proceso mismo de pasar a un texto abierto lo que antes se había anotado mediante un código de acceso restringido implica ya un grado de reflexión hacia lo que se ha oído o creído oír, y de autocrítica. En el sentido de que dar cuenta de un discurso que no es propio siempre implica una relectura de lo dicho: es un caso de 'discurso segundo'. En todos los demás casos el carácter crítico y reflexivo está garantizado por esa cierta calidad de informalidad y de una cierta provisionalidad que caracterizan a las colaciones. Hemos dado algún detalle más sobre este heteróclito género lectointerpretativo en nuestra nota a pie nº 14.

# ÍNDICE SECCIÓN 1ª (S.I.)

## LA CONTINUIDAD DIALÓGICO-FILOSÓFICA Y SU EXPRESIÓN EN LAS LECTURAS INTERPRETATIVAS DE LOS TEXTOS DE AUTOR.

<b>ÍNDICE</b>	1
Abreviaturas	3
Algunas precisiones lexicográficas (sin numerar)	
Proemio. 1. Objetivos, registros discursivos y órdenes epistémicos de este trabajo. Expresión sinóptica de los mismos.	4
Proemio. 2. Sobre los momentos analítico-compositivos que todo ejercicio lectointerpretativo conlleva.	11
Proemio. 3. Unas segundas precisiones sobre el objetivo práctico-propedéutico de nuestro trabajo.	17
Proemio. 4. Unas segundas precisiones sobre el objetivo más teórico de nuestro trabajo.	18
Proemio. 5. Sobre desviaciones y prejuicios inasumibles que podrían perjudicar nuestra investigación.	22
Proemio. 6. Aproximación a las lecturas de Tomás de Aquino como ensayo de perfilar un modelo hermenéutico no lastrado por el prejuicio acientífico de la ‘desideologización’.	30
Proemio. 7. Dos preposiciones lectointerpretativas especialmente determinantes: rigorismo analítico frente a relativismo alegórico.	32
<b>SECCIÓN PRIMERA. SOBRE PRINCIPIOS RECTORES, Y SOBRE PAUTAS, MODOS Y MODELOS LECTOINTERPRETATIVOS.</b>	d. 42
<b>CAPÍTULO I. AUCTORITAS ET FIDELITAS: DOS CONDICIONES PARA EL EJERCICIO LECTOINTERPRETATIVO QUE DETERMINAN SU CALIDAD.</b>	d. 42
S. I. I, 1.- Condiciones materiales y formales del ejercicio lecto-interpretativo.	42
S. I. I, 2.- Cumplimiento de estas condiciones en la antigüedad presocrática, socrática y platónica; en otras hermenéuticas ‘antiguas’ y ‘medievales’; y en ciertas iniciativas críticas de la contemporaneidad.	46
S. I. I,3.- Giambattista Vico: El sentido hermenéutico del <i>verum ipsum factum</i> .	57
<b>CAPÍTULO II. DOS MODELOS HERMENÉUTICOS CONSOLIDADOS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: EL ALEGÓRICO Y EL FILOLÓGICO. LA CONSTITUCIÓN DEL MODELO ALEGÓRICO DESDE PLATÓN.</b>	d. 62
S. I. II, 1.- La Academia Platónica: esoterismo, tradición oral y relegación del ejercicio lectointerpretativo a un plano subsidiario.	62
S. I. II, 2.- El esoterismo, las enseñanzas no escritas y la tradición oral como condicionantes para el ejercicio lectointerpretativo en la Antigüedad, aunque no como aporías hermenéuticas en la actualidad.	69
S. I. II, 3.- El desafecto de Platón por lo verbal escrito como instancia no principal aunque sí definitoria de la doctrina platónica en torno al conocimiento. Su correcto planteamiento hermenéutico.	77
S. I. II, 4.- Un apunte de conclusión relativa al modelo alegórico platónico.	88
<b>CAPÍTULO III. DOS MODELOS HERMENÉUTICOS CONSOLIDADOS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: EL ALEGÓRICO Y EL FILOLÓGICO. EL MODELO FILOLÓGICO DESDE ARISTÓTELES.</b>	d. 90
S. I. III,1.- Aristóteles ‘el lector’, y el Liceo colegio de lectores.	91
S. I. III, 2a.- Aristóteles ‘el lector’, y el Liceo colegio de lectores. Tres posiciones. Primera posición.	96
S. I. III, 2b.- Aristóteles ‘el lector’, y el Liceo colegio de lectores. Tres posiciones. Segunda posición.	98

S. I. III, 2c.- Aristóteles ‘el lector’, y el Liceo colegio de lectores. Tres posiciones. Tercera posición.	98
S. I. III, 3.- Condiciones hermenéuticas de la antirretórica radical en Aristóteles.	103
<b>CAPÍTULO IV. ACTUALIZACIONES DE LOS DOS MODELOS LECTO-INTERPRETATIVOS (EL ALEGÓRICO Y EL FILOLÓGICO) A LO LARGO DE LA CONTINUIDAD DIALÓGICA FILOSÓFICA.</b>	d. 109
S. I. IV, 1.- Sobre los antecedentes histórico-filosóficos de dos modelos lectointerpretativos en la historia de la Filosofía.	109
S. I. IV, 2.- Desde las exégesis vetero y neotestamentaria a los primeros ensayos de lecturas interpretativas de textos de autor autónomas.	110
S. I. IV, 3.- Desde la constitución de los dos modos lectointerpretativos más influyentes, el ‘alegórico’ y el ‘filológico’, una la valoración de Duns Scoto por Ch. S. Peirce.	114
S. I. IV, 4. Sobre los consecuentes histórico-filosóficos de la asunción de estos dos patrones lectointerpretativos en la historia de la Filosofía: el alegórico y el filológico. La vigencia de estos patrones hasta la modernidad histórica (Desde el Liceo hasta Hegel; desde Hegel hacia el Liceo).	119
S. I. IV, 5.- Desde los modos y modelos platónico-aristotélicos y los aristotélico-platónico-estoicos del Medioevo a la generación de los primeros comentarios modernos: la afirmación del antidogmatismo como principio.	124
S. I. IV, 6.- Los dos modelos lectointerpretativos generados en la antigüedad tardía y durante el primer medioevo actualizados por los primeros lectores de la contemporaneidad histórica.	130
S. I. IV, 7.- Sobre unos segundos consecuentes histórico-filosóficos de la asunción de estos dos modelos lectointerpretativos, el alegórico y el filológico. La vigencia de estos modelos hasta la contemporaneidad histórica. La existencia de otros modos. Las lecturas voluntaristas o inspiradas.	133
S. I. IV, 8.- Más cerca de la contemporaneidad: los modelos asumidos por la Ilustración y el Enciclopedismo. Kant y Vico. La recepción de instancias voluntaristas en los textos de autor	137
S. I. IV, 9.- Del ‘conatismo’ de Vico al idealismo de Hegel: la historicidad como principio rector de estas concepciones filosóficas teleológicas e inmanentes, y su traslado al ejercicio lectointerpretativo.	142
S. I. IV, 10.- Hegel: El Espíritu en la Historia ( <i>Der Geist in der Geschichte</i> ), y la no resignación de la Historia a la historiografía.	151
S. I. IV, 11.- Sobre la proximidad del ‘nosotros’ de Hegel y de Aristóteles: la iniciativa interpretativa (que no explicativa) de la Historia de la Filosofía y su expresión en textos de autor y en las lecturas de los textos de autor. La refracción platónica a las referencias literales o directas a los textos de autor.	161
S. I. IV, 12.- Los capítulos filosófico-históricos en la historia de la filosofía como informadores de la práctica de la hermenéutica filosófica desde la reflexión hegeliana.	178
S. I. IV, 13.- La reflexión hacia el pasado social y la generación del discurso históriológico como condición de la comprensión de los propios textos en el Liceo.	184
S. I. IV, 14.- - La expresión del relativismo y de la negatividad en Hegel desde Aristóteles. La función superadora de la dialéctica y su expresión en los contextos lectointerpretativos desde Hegel hacia Aristóteles.	188
S. I. IV, 15.- La apreciación y la significación del texto como referente al pasado histórico desde la asunción de las premisas dialécticas hegelianas.	194
S. I. IV, 16.- Posibles elementos de metalectura en Hegel: su justa valoración hermenéutica.	203

## ABREVIATURAS, LOCUCIONES LATINAS, INDEXACIONES.

- VM I: H-G. Gadamer. Verdad y Método I.
- VM II: H-G. Gadamer. Verdad y Método II.
- VM I-II: H-G. Gadamer. Verdad y Método I y II.
- Abreviaturas de las obras de Platón y Aristóteles: Ver tablas pp 449-451.
- Obras de Aristóteles (Aristotelis opera: *Arist. op.*).
- Notación de la obra de Aristóteles: Ver última página de nuestro capítulo “II, 1c.- *A propósito de una compilación de textos filosóficos llamada Metafísica hecha por Andrónico de Rodas (...)*” en la que damos cuenta de la notación con la que se presenta la edición de Immanuel Bekker, de 1830-1871, la titulada *CORPUS ARISTOTELICUM (ARISTOTELES GRAECE EX RECENSIONE IMMANUELIS BEKKERI)*. En cuanto a los libros que componen este *Compendio* usaremos más frecuentemente la indexación latina (*I, II, ... XIV*) que la griega (*Alpha, Alpha minor, ... Ni*).
- Obras de Platón (*Platonis Opera: Plat. Op.*) Siguiendo la edición oxoniense presentada por John Burnet en 1905, la titulada *PLATONIS OPERA; RECOGNOVIT BREVIQUE ADNOTATIONE CRITICA INSTRUXIT Joannes Burnet (1905)*
- Notación e indexación de la obra de Platón: Ver nuestra nota a pie 355.
- *In Metaph.: Comentarios a Metafísica de Arist.* (Alejandro de Afrodisia).
- s.: siglo.
- ss.: siglos.
- aC.: Antes de Cristo.
- dC.: Después de Cristo.
- aC/dC.: Antes y después de Cristo.
- aH.: Antes de la Hégira.
- dH.: Después de la Hégira.
- aH/dH.: Antes y después de la Hégira.
- BCG.: Biblioteca Clásica Gredos
- Bek.: Bekker (Immanuel).
- DL.: Diógenes Laercio
- DK.: Diels-Kranz
- GY.: García Yebra, Vicente
- KR.: Kirk-Raven (& Schofield).
- Steph.: Stephanus (& Serranus).
- MGY.: *Metafísica* (Arist.), trad. de García Yebra.
- MCT.: *Metafísica* (Arist.), trad. de Tomás Calvo.
- MRW.: *Metafísica* (Arist.), trad. de William Ross.
- TC.: Calvo Martínez, Tomás
- BBAC.- Biblia según la ed. de Autores Cristianos (BAC)
- BRV.: Biblia ed. Reina Valera.
- cit.: citado por.
- sic.: así, literalmente.
- ibídem.: de la misma forma, desde la misma fuente.
- loc. cit.: en el lugar antecitado.
- p.: página.
- pp.: páginas.
- pássim.: en toda la extensión de.
- cfr.: confrontar en.
- v. n. : véase en la nota.
- v. cp.: ver en capítulo.
- v. Ind.: véase en el ÍNDICE.
- v. esp.: ver especialmente.
- esp.: especialmente.
- op. cit.: obra citada.
- ed. cit.: edición citada.
- ref. n.: referencia en la nota
- vers. cit.: versión citada.
- trad.: traducción.

**Proemio. 1. Objetivos, registros discursivos y órdenes epistémicos de este trabajo. Expresión sinóptica de los mismos.**

Distingamos, en primer lugar, entre una lectura de un texto de autor y un ejercicio lecto-interpretativo realizado a un texto de autor. Íbamos a escribir una línea más arriba ‘una sencilla lectura de un texto de autor’. Pero no lo hemos hecho porque enseguida nos hemos percatado de que tal actividad, la lectura de un texto filosófico, no constituye nunca una práctica sencilla. Ahí está la obra por tantos motivos fundamental, y ya mediocentrista desde su origen, de Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* I-II<sup>1</sup>, como referente no único ni tampoco definitivo —ni tampoco principal— pero sí de obligada consideración para toda práctica hermenéutica que hoy hagamos por actualizar. Una práctica que habrá de ser crítica y abierta en un sentido dialógico, y desde cuya actualización nos será posible significar el cúmulo de mediaciones que se sitúan entre un lector ‘sencillo’ de un texto filosófico y el texto mismo: prejuicios —no todos ellos han de arrostrar una carga críticamente adversa, de acuerdo con la doctrina hermenéutica gadameriana<sup>2</sup>— o creencias firmemente asentadas, asunciones parciales de distintos elementos o propuestas relativos a sistemas interpretativos, participaciones activas en muy diversas manifestaciones culturales que han establecido distintas ‘formas de autoconocimiento y/o autoconciencia histórica’, preguntas o cuestiones previas a la lectura, y, sobre cualquier otra referencia, la porfía de la humana inteligencia por participar en el planteamiento y, tal vez, en la solución de un problema filosófico.

De cualquier forma no es este tipo de ejercicio asistémico, intuitivo y un tanto solitario de ese lector que se abisma hacia los contenidos de un texto filosófico sin más mediaciones el que irá dando cuerpo a los resultados de nuestra investigación. Ya que ésta versará sobre las prácticas lecto-interpretativas de los textos de autor en tanto que éstas, ejecutadas desde una sistematicidad que en muchos casos revestirá formas de colegialidad o de propedéutica, y desde la asunción de una serie de principios rectores que haremos por establecer, han ido dando cuerpo y textura a una continuidad dialógica en la que de hecho se viene expresando de una forma preferente el discurso filosófico desde sus inicios hasta nuestros días.

Nos parece también oportuno destacar el hecho de que siendo el de la lectura el ‘momento cero’ y el motivo principal u objeto destacado del que parte nuestra investigación, el resultado de tal práctica es un producto que queda establecido y fijado las más de las veces —aunque existan otros resultados cuya influencia ha sido también notable— como texto escrito, es decir, como escritura de una lectura de un/unos escritos. De ahí el carácter de ‘meta-‘ o relativo a un ‘texto segundo’ que también ha de tener nuestra investigación. Que parte, entre otras suposiciones, de nuestro convencimiento de que ha habido escasos momentos cruciales o, si se prefiere, críticos (en un sentido filosófico-patológico) en la historia de la filosofía, sí es que ha habido alguno, que se hayan resuelto de otra forma que

<sup>1</sup> Casi con total seguridad ésta será, si no la obra más citada en nuestro trabajo, la más tenida en cuenta en tanto que nuestra investigación tiene mucho de ejercicio hermenéutico aplicado a distintas prácticas susceptibles de ser calificadas a su vez como hermenéuticas (las lecturas practicadas por lectores-autotes a textos de autor), siendo éstas anteriores y posteriores (aunque, sobre todo, anteriores) al desarrollo, desde Schleiermacher, de la hermenéutica filosófica. Las referencias completas de las ediciones de esta obra, traducida al castellano, que manejamos parten de la revisión que hace H-G. Gadamer de la 1ª edición (1960) para la edición alemana del año 1972, publicada posteriormente en *Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke*. Mohr, Tübingen 1985. Vol. I: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. La traducción al castellano, con el título de *Verdad y Método* (VM), es de A. Agud Aparicio y R. de Agapito.: *Verdad y Método*. (Salamanca, 1977; 11ª ed. 2005). En cuanto a VM I I, trabajamos con la versión de M. Olasagasti (Salamanca, 1992; 7ª ed. 2006), hecha sobre la edición en alemán de *Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Tübingen, 1986).

<sup>2</sup> Esta valoración positiva del prejuicio por parte de Gadamer en su VM fue uno de los motivos principales, si no el principal, de la controversia sostenida entre J. Habermas y H-G. Gadamer desde la publicación por parte de aquél de “*Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*”, en “*Hermeneutik und Dialektik*”; Frankfurt a. M. 1970, Band I, 73-103; reimpresso en *Dokumentationsband Hermeneutik und Ideologiekritik*; Frankfurt a. M. 1971, 120-159. A esta controversia y a sus implicaciones hermenéuticas, que aún siguen generando literatura crítica (por ejemplo, la de Axel Honneth en su *Patologías de la razón: V. BIBLIOGRAFÍA GENERAL*) tendremos ocasión de referirnos en siguientes apartados de nuestro trabajo (V. pp. 40-41 de nuestro Proemio 7.: *Dos preposiciones lectointerpretativas especialmente determinantes: rigorismo analítico frente a relativismo alegórico*).



no sea desde la fijación de los resultados de unos ejercicios lectointerpretativos concretos (Aristóteles a Platón; Crisipo de Solis a Aristóteles; Alejandro de Afrodisia a la lectura que Crisipo de Solis practicó a los textos de Aristóteles; Filón de Alejandría a Platón, a los estoicos y a la Torá...). Ya iremos viendo.

Así pues, el objeto extenso de este trabajo versará sobre esas lecturas sistémicas y establecidas, sobre esos ejercicios lectointerpretativos que de los textos se han venido haciendo a lo largo de un amplio tramo de la historia del pensamiento y de la Filosofía (pretendemos abarcar desde la fundación de la filosofía como actividad reglada hasta los inicios de la hermenéutica filosófica con Fr. Schleiermacher), y sobre las influencias que tales lecturas, constituidas a su vez como productos del entendimiento, han ejercido en la misma historia de la filosofía y el pensamiento científico.

También podríamos referirnos al objeto de nuestra investigación afirmando que éste versará sobre la evolución que a lo largo de la historia de la Filosofía han experimentado pautas, modos, y modelos lectointerpretativos, así como los principios rectores que los determinaron, desde los tiempos de Filón de Alejandría (20 aC-50 dC), o desde el inicio de la cristiandad, y hasta que a finales de la Ilustración, con el germano Friedrich D. E. Schleiermacher (1764-1834), sus colegas (Fr. Schlegel) y sus más inmediatos predecesores (F. A. Wolf), se produce el despegue de la hermenéutica filosófica. Género epistémico éste que constituye en sí toda una doctrina filosófica —aunque hay quienes, como en su momento Fr. Schleiermacher, prefieren el término ‘teoría’—, y que actualmente resulta un referente obligado a la hora de acercarse a cualquier producto cultural mínimamente elaborado que pretenda presentarse como socialmente influyente o significativo. Y es así que si nos interesamos por los avances o las cuestiones en elucidación propias de un determinado saber, incluidos los saberes prácticos (la Economía, el Derecho, la Politología...) y los técnicos (la Arquitectura, la Ingeniería biogenética, las Telecomunicaciones, etc.) a un nivel mínimo de especialización, e incluso a un nivel de divulgación de calidad, los enfoques o las aproximaciones hermenéuticas, tanto a los saberes en sí como a los momentos que de los mismos resulten de nuestro interés, resultan hoy inexcusables.

En cuanto a los saberes teológicos, con los que la hermenéutica filosófica está íntimamente relacionada en su origen —con las exégesis vetero y neotestamentarias, en nuestros medios occidentales—, el hecho de que aquélla se haya constituido finalmente como un saber desvinculado de instancias y figuras dogmáticas ha supuesto, en el campo de lo hermenéutico aplicado a lo teológico, que aquellas teologías que siguen fundamentándose en cuerpos de doctrinas cerrados y dependientes de distintos carismas extracientíficos han visto, como efecto del carácter más universal de una hermenéutica filosófica no confesional (la hermenéutica filosófica), bastante reducidas la difusión y la recepción de sus propuestas lectointerpretativas y de las homiléticas con las que las expresan. Esto es especialmente frecuente en los medios occidentales más cercanos a las influencias de los credos cristianos. Tanto de los credos reformados o protestantes, como de los credos católicos sean éstos posteriores o anteriores al Concilio Vaticano II (1959-1965). Sabido es que a lo largo de los dos últimos papados romanos —dejando al margen el breve papado de Juan Pablo I— se ha procedido a un intento de neutralización de ese espíritu abierto y dialogador que había caracterizado al último Concilio Ecuménico de la cristiandad católica.

Mas esta tendencia o esta persistencia de los ‘integrismos religiosos’ no es exclusiva de la catolicidad ni tampoco de aquellas derivaciones del protestantismo que más se están significando hoy día por el sostenimiento de posiciones retrógradas y acientíficas (por ejemplo, las posiciones ganadas en algunas universidades norteamericanas por la llamada ‘doctrina del diseño inteligente’ por oposición a la doctrina evolucionista). Y es así que, en términos muy generales y considerando esta cuestión desde una perspectiva universal o, si se prefiere, planetaria, los integrismos exegeticos aplicados a las ‘literaturas sagradas’, tanto en ‘los occidentes’ (cristianismos), como en ‘los orientes’ (judaísmos, islamismos, y diversas

confesiones del tronco brahmánico) están lejos de periclitar y siguen siendo determinantes, desde distintas confesiones instituidas, para la visión de la realidad que tienen en nuestro mundo miles de millones de personas que se afirman como ‘creyentes’, feligreses, o adeptos a tales confesiones. En cualquier caso el terreno ganado por la interpretación abierta e integral de los textos de autor, es decir por el espíritu que anima a la hermenéutica filosófica desde Schleiermacher (o al menos desde Schleiermacher), constituye ya, lo mismo que la Doctrina de la Evolución, un patrimonio cultural de la humanidad, y es en este sentido que cualquier integrismo exegético dependiente de alguna de las dogmáticas religiosas vigentes en cualquier subcontinente del Planeta, no puede ser considerado, desde una perspectiva epistémica universal, más que como una actividad remanente.

Finalmente, para terminar de perfilar el objeto de nuestro trabajo, diremos que éste trata sobre las pautas, modos y modelos que a lo largo de la historia de la Filosofía se han ido actualizando a la hora de componer comentarios de texto filosóficos o de interés filosófico; e, igualmente, sobre los principios o instancias rectoras que han podido determinar los resultados escritos de tales producciones a lo largo de cada una de las etapas histórico-filosóficas y en cada uno de los momentos productivos que han ido jalando, con lecturas de textos de autor especialmente determinantes y significativas, la continuidad dialógica que la Filosofía es.

El género de los comentarios de texto —que, tal como hoy lo conocemos, y sin descartar otros antecedentes aún más arcanos, deviene de los primeros *comentarios alegóricos* practicados por Philo Judæus (Philo Alexandrinus: Filón de Alejandría, 15/10 aC-45/50 dC)— ha de significarse como un caso especial y muy determinante, por su extensión y por sus importantes consecuentes en los ámbitos doctrinales teológico y filosófico, de la lectura sistémica realizada a un texto de autor, ya que la factura o el reglamento de los mismos es de naturaleza acroamática y su finalidad estrictamente propedéutica: No se trata tanto de empaparse de los contenidos nocionales y de los sentidos o finalidades epistémicas propios de los textos como de instruir en el arte de acomodar un discurso —que, en principio, ha de resultar ajeno— al propio discurrir y, virtualmente, a la propia concepción de la realidad. Concepción esta en la que, hemos de suponer, ha de interesar el tema o temas de los que versa el texto elegido y leído.

El lato momento histórico en el que los veneros medio-orientales de la aún lejana cultura occidental dejan de estar formalmente determinados por la verbalidad y la transmisión oral, y comienzan a conocerse las primeras y anónimas producciones sobre soportes estables o ‘textos’, y va resultando más necesario instruir sobre las técnicas que han de seguirse para ejecutar las lecturas de tales textos (ejecutarlas, reproducirlas y, en su caso, discutir las), hubo de ser también el momento del inicio del ejercicio lectivo o lectointerpretativo reglado. Mas antes de que este proceso de producción comenzara a ser determinante, es decir, antes de que las prácticas de reproducción y lectura de textos de autor conocieran un grado de desarrollo, existen ya unas tradiciones de lectura e interpretación de textos dichos, o recitados, que se han desarrollado al abrigo de estas confesionalidades religiosas medio-orientales dentro del triángulo conformado por distintos enclaves de Mesopotamia, Egipto y la Península helénica. Especialmente importantes pudieron ser, en este sentido, las tradiciones lectointerpretativas hebraicas, que contaban ya a la altura del VIII-VII aC con un bagaje técnico bastante desarrollado en lo relativo a este arte o a esta técnica de lectura e interpretación de ciertos textos sancionados como sagrados y que, como así ocurre con las lecturas practicadas sobre los 24 libros del *Tanaj* (especialmente los de la *Torá*), llegaron a constituirse como el principal referente de su extenso patrimonio cultural.

Sin embargo también podemos estar seguros de que el despegue hacia la lectura de textos de autor desvinculadas de las confesionalidades se había producido ya en la segunda mitad del siglo V aC y a lo largo del siguiente medio siglo y cuarto (hasta el cierre del Liceo, el año 322

aC). Este despegue había tenido lugar en muchas de las principales plazas helenas — incluidas Jonia, el Asia Menor, y la Magna Grecia— por influencia del espectacular desarrollo tecnológico, humanístico, científico y filosófico que se registró en Atenas desde los años de Pericles. Desarrollos materiales estos que habían consolidado ya una cultura académica en la capital del Ática (en aquella misma Atenas en la que había circulado profusamente ‘el libro’ de Anaxágoras *Sobre la naturaleza*, que ‘*cualquiera podía ir a comprar a la orchestra si disponía de un dracma*’)<sup>3</sup>. De estas dos tradiciones ya consolidadas —la ‘sagrada’ y la ‘profana’— hubo, pues, de partir Filón ‘el Judío’, cuando se propuso ensayar una lectura no estrictamente confesional del *Pentateuco* en el siglo I aC/dC.

Así, aquellas primeras lecturas alegóricas practicadas por Filón ante los renglones de un helenizado *Génesis* proveniente de una aún reciente Septuaginta<sup>4</sup> y, con un mismo espíritu inquiridor, ante los del platónico *Timeo* —lecturas o comentarios estos en los que se vinculan ciertas figuras mosaicas con otras platónicas, y con otras figuras filosóficas de la antigüedad en las que se identifican claros elementos del peripatetismo y del estoicismo originales<sup>5</sup>—, pueden ser consideradas el antecedente de aquel género, aún no nominado como *commentarius*. Un género que todavía tardará unos dos siglos en ser reconocido como tal, aunque desde otras denominaciones. Casi lo será, aunque no todavía con ese nombre latino, en las *apologéticas* y en la *Historia de la Iglesia* del proconstantiniano Eusebio de Cesarea (265-340), influido tanto por Filón como por los maestros catecumenales Clemente (150-215) y Orígenes de Alejandría (185-254), en cuyas lecturas, refutaciones, apologéticas y exégesis son también patentes las influencias filonianas.

Y es que antes del uso sistémico del término *commentarius* (*commentarii*, *commentarios*) como referente a los ejercicios lectointerpretativos de textos filosóficos de autor, ya se había registrado en la antigüedad griega y grecolatina una profusa producción que respondía a aquella denominación genérica precedida por la preposición griega de contenido ‘peri’ (*Peri hermeneias*), o por la equivalente preposición latina ‘de’ (*De interpretatione*). Producciones estas que formaban parte de una tradición cuyos inicios hoy se pueden situar más allá del siglo VI aC, y en la que, como en el caso del mismo Filón y también en el de los maestros de la Escuela de Antioquía desde Panteno (?-216 dC), tenían cabida y tratamiento muy distintas discusiones, refutaciones, anotaciones, apostillas, recensiones, ilustraciones, aclaraciones, panegíricos, *enarrationes*, etc., que remitían, cada una de ellas muy frecuentemente, a textos referentes o principales (a Homero, a Hesíodo, a la Septuaginta, a la Torá hebrea, a los Evangelios ‘canónicos’, a los Oráculos Caldeos, a los *corpora* platónico y aristotélico, a antiguas recensiones y colecciones de textos de autor que no se citan con propiedad, pero cuya existencia está fuera de toda duda, etc.). Producciones éstas que se ejecutaban a propósito de temas que ya habían sido suscitados o tratados con anterioridad, bien desde textos sancionados por las tradiciones como sagrados, o bien desde otros en los que la vinculación con la teología no implicaba ya un tratamiento confesional de los temas a tratar.

<sup>3</sup> PLATÓN. *Apología*, 26d-e.

<sup>4</sup> Según investigaciones los manuscritos de la SEPTUAGINTA más antiguos referidos a *Génesis* datan del siglo IaC. Véase de WÉNIN, André (ed), la compilación *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (Leuven University Press, 2001). En la misma, de VERVENNE, M., “Genesis 1,1—2,4. *The compositional Texture of the Priestly Overture to the Pentateuch*” (pp.35-80, incl. Appendix 2). En esta misma compilación, de DAVIES, G.I. “*Genesis and the Early History of Israel. A survey of Research*” (p. 105-134). Igualmente sobre la recepción de la SEPTUAGINTA por las comunidades judías alejandrinas después del año 70 (d. de la destrucción del Templo de Jerusalén) ver de DE TUYA, Manuel y SALGUERO, José, *Introducción a la Biblia* (T. I, pp. 479-80). Madrid, 1977. Sobre este mismo particular, el epígrafe 4 del cap IV de *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo: formación de las religiones universales y de salvación*; Volumen 5. Cap. IV (*El judaísmo desde la Cautividad de Babilonia hasta la revuelta de Bar Kokhba*), de CAQUOT, André. Ed. Puech, Henri-Charles. 1ª ed. en francés, 1972. 1ª ed. en castellano, México, 1979.

<sup>5</sup> En la introducción al tomo I de la reciente edición de las obras completas de Filón de Alejandría [(Martín, José Pablo (ed.), traducciones de Francisco Lisi y Marta Alesso (Madrid, 2009)], Paola Druile propone una serie de claves para la justa valoración de la calidad hermenéutica de las lecturas clásicas y bíblicas ejecutadas por Filón de Alejandría (en “*Introducción general a la edición*”, y en “*La creación del mundo según Moisés*”, “*Alegorías de las leyes 1-3*”).

Así, por ejemplo, en *De Opificio Mundi*, de Filón, donde se contienen dos citas directas a sendos pasajes de *Timeo* (75d: sobre las dos muy diferentes funciones de la boca en el hombre: la de ingerir alimentos, que está ligada a lo perecedero, y la de proferir palabras, ligada con lo imperecedero) y de *Menexeno* (238a: expresando las semejanzas entre la tierra y la mujer), y otras cinco referencias indirectas a la obra platónica que no presentan dudas en cuanto a su relación con las fuentes aludidas, y que resultan perfectamente identificables (: *Timeo* 29e, desde el vers. 22 del *Opificio* sobre la afirmación de un orden en el momento de la creación y sobre la bondad ingénita del *facedor* que ha de transmitirse a su obra; *Timeo* 40, desde el vers. 27 del *Opificio*, en el que Filón usa una nomenclatura astrológica que es exacta a la de Platón; *Timeo* 53c, desde el que Filón asume las propiedades genésico-ordenadoras del triángulo rectángulo, siendo evidentes las influencias pitagóricas)<sup>6</sup>. Por otra parte, y sin dejar de referirnos al *De opificio* de Filón como caso ejemplar de esta con-fusión entre lo teológico y lo filosófico en estas etapas en las que se gestaron y comenzaron a regularse los procedimientos de las prácticas lectointerpretativas de textos filosóficos, resultan también en este mismo escrito ‘*Sobre la producción*’ del mundo, patentes las influencias de la aitiología aristotélica, especialmente en lo relativo a la *causa ejemplar* ligada al acto de producción, y del pensamiento estoico original que informa todo este ‘comentario sobre el libro del Genesis’ desde la influencia de ciertas figuras discursivas muy pregnantes y determinantes como aquella de un logos que se afirma como “*un principio universal, lazo o nexo entre todos los seres sensibles, que, extendido por todas partes, continuo e indivisible, dirige el mundo como un piloto, uniendo y manteniendo la cohesión de sus partes e impidiendo su dispersión en el vacío*”<sup>7</sup>. Citas y referencias estas contrastadas o soportadas —con-fundidas— con una constante referencia en clave de *passim* al libro *Génesis* ‘de Moisés’, a quien se ensalza literaria y filosóficamente, y se cita directamente en una veintena larga de ocasiones, la última de las cuales bajo el epíteto de ‘amado de Dios’.

Para terminar con este primer apartado de nuestra introducción anotaremos que los objetivos del trabajo que presentamos se desplegarán en dos órdenes o registros discursivos, que entendemos complementarios. El primero de éstos será de orden teórico, y en él se alternarán un registro propio de la historia de la filosofía con el que lo es de la hermenéutica filosófica. Desde tales registros la meta más propia de nuestro trabajo podrá significarse como la de establecer los modos más acabados e influyentes de producir —y de reproducir— tales lecturas interpretativas de los textos de autor. El segundo será de orden práctico y consistirá en ofrecer, como conclusión de nuestra investigación sobre las prácticas de estos ejercicios a lo largo de la Historia de la Filosofía, un referente propedéutico desde el cual proceder a ejecutar esta práctica asumiendo críticamente el bagaje teórico y práctico que se pondrá de manifiesto a lo largo de nuestra investigación. O la parte de ese bagaje que pueda resultar más interesante a la hora de resolver hoy día una lectura interpretativa de un texto de autor. A este segundo propósito dedicaremos todos los apartados de la SECCIÓN SEGUNDA de este nuestro trabajo, incluyendo en la misma una colección de lecturas ejecutadas sobre textos de autor con las que corroboraremos nuestra tesis sobre la existencia y la vigencia de dos grandes modos lectointerpretativos que se han dado en la continuidad dialógico-filosófica hasta nuestros días (el alegórico y el filológico, aunque estos dos modos no agotan, ni mucho menos, el catálogo de las posibles formas de resolver una lectura interpretativa de un texto de autor, como tendremos ocasión de comprobar)

<sup>6</sup> Estas identificaciones y relaciones constan en las notas del volumen I (pp. 71-127) de la versión en castellano de este *Opificio Mundi* cuyos referentes constan en nuestra siguiente nota.

<sup>7</sup> En *Los intermediarios. El Logos.*: p. 20 de la *Introducción* a las *OBRAS COMPLETAS DE FILÓN DE ALEJANDRÍA*. En el vol. 1 (de 5 vol). Traducción, introducción y notas, por José María Triviño (Buenos Aires, 1975-76).

Abundando un poco más sobre el primero de estos objetivos, el que hemos significado como ‘teórico’, nos proponemos alcanzarlo o aproximarnos a él desde unas posiciones de atención preferente a:

- I. las pautas lectivas y lectointerpretativas seguidas o asumidas por los lectores e intérpretes de los textos de autor (atención a la totalidad o solamente a una parte del texto, referencias a la base doctrinal extensa del autor y calidad de las mismas, abundancia o rareza de las citas al texto, formas distintas de citar al mismo...);
- II. los modelos lectointerpretativos generados en el ejercicio mismo de la lectura [Veremos si estos modelos lectivos<sup>8</sup>, si estos —en su caso— *commentarii*, resultan de una integración más o menos frecuente de las pautas lectivas establecidas como objetivo de investigación en el apartado anterior, y si además pudieran relacionarse con la asunción por parte del lector e intérprete de modelos interpretativos de la realidad, esto es, con la identificación del lector con doctrinas —filosóficas, teológicas, científicas...— consolidadas o en consolidación en el momento de la factura de la lectura];
- III. el método o las pautas tanto de análisis como de síntesis productiva seguidas en la lectura e interpretación de los textos, dedicando una especial atención a los momentos analítico-compositivos de las mismas; esto es, a los modos de operar los lectores en los momentos de analizar las partes más significativas de los textos (atención a los términos y a sus alcances semánticos), y de recomponer, tras estas analíticas terminológicas, la totalidad o unidad significativa del texto leído e interpretado dentro de sus referentes históricos, culturales y filosóficos (de autor, de tradición, de escuela y de época).
- IV. y, últimamente, a las diversas calidades de los productos lectivos obtenidos y puestos a disposición de los colegios y escuelas contemporáneas a estas producciones y, por ende, al alcance de la posteridad.

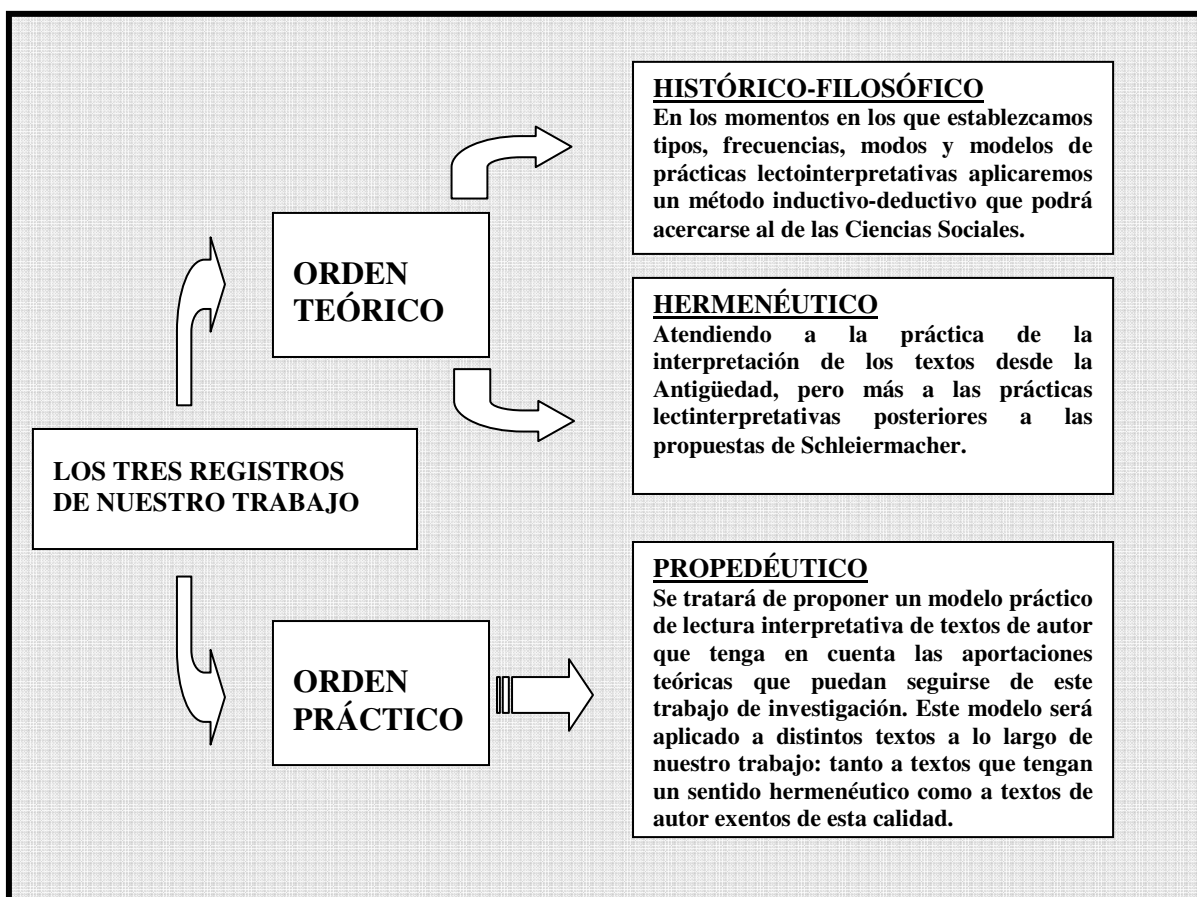
La integración de tales objetivos teóricos con el objetivo más práctico de nuestro trabajo (el propedéutico) generará, a su vez, dos tipos distintos de registros a lo largo de nuestra investigación. El primero de éstos será de orden teórico y en él se alternarán dos calidades distintas de discursos o, si se prefiere por razones tipológicas, dos calidades distintas de registros discursivos (véase el cuadro sinóptico en la siguiente página). La primera de estas calidades discursivas será la propia de la Historia de la Filosofía<sup>9</sup>, resultando ésta de una aplicación del método inductivo aplicado a las ciencias sociales en el empeño por determinar los distintos modos de lecturas interpretativas que se han ejecutado de hecho en la historia de la filosofía; modos estos que, como detallaremos en los apartados inmediatamente posteriores de esta introducción (proemios 2, 3, 4, 5), se deducirán de la integración o actualización de una serie de pautas lectivas, por una parte, y de la aceptación o de la identificación del lector intérprete con unos principios rectores de contenido más ideológico que serán los que darán un carácter doctrinal a tales lecturas interpretativas de los textos de autor. La segunda de estas dos calidades discursivas de orden teórico será la propia de la hermenéutica filosófica. La justificación de la misma viene dada por la naturaleza de nuestro trabajo y por la singularidad de su objetivo más destacado: el de presentar la

<sup>8</sup> Aunque en el DRAE en su 23ª ed. solamente se contempla una acepción del término ‘lectivo’ refiriéndola a un periodo de tiempo (el destinado para dar lección en los establecimientos de enseñanza), tanto la etimología del término (del latín *lectum*, supino de *legere*, leer), como el significado de su raíz nos autorizan a darle la siguiente acepción derivada del sustantivo ‘lección’: aquello que resulta del ejercicio mismo de la lectura, su producto. Partiendo de esta acepción este mismo término podrá tener también un uso como adjetivo de relación (por ejemplo, ‘práctica lectiva’), o, en su caso, como determinativo (por ejemplo ‘pauta lectiva’ o, por extensión, ‘lectointerpretativa’). Sobre el efecto de estas acepciones en nuestro trabajo, véase el apartado lexicográfico que hemos incluido antes del ÍNDICE.

<sup>9</sup> Este registro será relativo a una historia de la filosofía, con un contenido mucho más netamente sociológico (por lo tanto más empírico-natural) que el que pudiera presentarse como propio de una filosofía de la historia, registro este que no ha dejado de actualizarse hasta nuestros días con una fuerte impronta teleológica.

filosofía como una actividad dialógica continua que discute sus propias razones. Este objetivo que acabamos de enunciar es perfectamente coherente con lo que constituye de hecho el eje o el vector práctico de tal actividad, la de la hermenéutica filosófica, sobre todo desde sus definiciones más contemporáneas.

Una expresión sinóptica de la alternancia en nuestro trabajo de estos dos tipos distintos de registros, susceptibles de generar las referidas calidades discursivas, podría ser la siguiente.



En cuanto al 'orden práctico' y al registro propedéutico que se seguirá de su actualización nada cumple decir por el momento, dado que nos encontramos aún lejos de ensayar ninguna lectura de lectura alguna desde nuestra parte. Si acaso, conviene dejar en estas líneas claramente expresada nuestra intención de aplicar a nuestros propios análisis y a los ensayos lectointerpretativos de los textos de los autores y de los lectores-autores que irán sucediéndose a lo largo de las siguientes páginas y, sobre todo, a las lecturas de los textos de Platón y Aristóteles que ejecutaremos en la última parte de nuestro trabajo (ver ÍNDICE), las pautas, modos y, en su caso, los modelos lectointerpretativos que juzguemos más adecuados para establecer, en cada caso, un diálogo franco (de calidad hermenéutica) con estos lectores y autores-lectores. Autores y lectores éstos que, si han sido elegidos, no ha sido por otra razón que por la de considerarlos ejemplares en lo que interesa a la definición de un modelo que procuraremos integrador, abierto y, en el sentido filosófico que tal término tiene desde Aristóteles a Kant (y que se mantiene en Gadamer) desinteresado. Como ha de serlo la ciencia.

**Proemio. 2. Sobre los momentos analítico y analítico-compositivo que todo ejercicio lectointerpretativo conlleva.**

Toda lectura interpretativa de un texto de autor, aunque puede responder a un complejo de determinantes en lo que a la elección del autor y el texto se refiere, se resuelve en dos momentos que se dan sucesiva y complementariamente, y que son los que constituyen los tiempos reales de la ejecución de la lectura. El primero de ellos consiste en un momento analítico en el que el lector se impregna de los contenidos de los términos y, con ellos y desde ellos, de las ideas centrales que se expresan en el texto. En este primer momento, que bien pudiéramos llamar —en sentido estricto— informativo, el lector ha de officiar como etimólogo en tanto que habrá de interesarse por los significados y los sentidos significantes propios del texto así como de los alcances semánticos que los mismos puedan tener. Situándolos a éstos (significados terminológicos y propuesta/s nucleares del texto) en el horizonte comprensivo que es propio del texto que está siendo leído e interpretado; es decir en un horizonte conformado (y, en su momento, informado) por los significados propios y dominantes de su momento cultural. Este primer momento, el analítico, se ha de caracterizar por un esfuerzo de objetividad por parte del lector e intérprete que no dará a los términos ni a las ideas nucleares del texto otro significado ni otro alcance de posible significación que aquéllos que se sigan naturalmente de tal contexto terminológico y se incardinan con la misma naturalidad en su horizonte comprensivo. Horizonte que no vemos inconveniente en calificarlo como ‘histórico’. El segundo momento, que no ha de esperar la finalización del primero para afirmarse, aunque sea antecedido por él, momento que podemos significar como analítico-compositivo, es aquel en el que afirmamos nuestra comprensión del texto, de sus términos y del sentido del mismo, asimilándolo a nuestra propia comprensión de la realidad o del campo de realidades a los que le texto apunta y comprende. Esta comprensión podrá afirmarse como identificativa (asertiva, corroboradora, reafirmadora) en el sentido de que en virtud de nuestras lecturas nos hayamos podido reafirmar en nuestras posiciones prelectivas, determinadas por nuestras expectativas precomprensivas y por nuestros propios bagajes culturales (por ese complejo intelectual propio de casa sujeto en el que se amalgaman posiciones y prejuicios estéticos, morales, políticos, religiosos, epistemológicos...); o, contrariamente, en desacreditativa o desidentificativa, controversial, adversa... en el sentido de que la lectura y la reflexión sobre los contenidos tratados por el autor nos haya podido descubrir y obligado a reconocer una disensión entre lo que se afirma en el texto leído y nuestras posiciones y sub-posiciones sobre los temas de mutuo interés. Existe también la posibilidad de que durante y al final de la lectura los momentos asertivos se hayan alternado con los controversiales. Tanto en un caso como en los otros nuestro horizonte comprensivo sobre el tema de la lectura y sus contornos epistémicos no ha podido más que ensancharse y enriquecerse desde la confrontación con otra posición —con otras posiciones— y desde la consideración de otras perspectivas de acercamiento y otras expectativas de conclusión. Y es este resultado asertivo o controversial, o a medio camino ente una calidad receptiva y la otra, lo que justifica el hecho de la lectura. Pasar a escribir esa lectura y hacer por difundirla o publicarla o exponerla ante un auditorio responde ya a otra dimensión, u otras dimensiones, del hecho lectointerpretativo (dimensiones a las que dedicaremos mucha atención en nuestro trabajo)

Y es así que el conocimiento y/o la aproximación a un horizonte histórico de comprensiones como el medio en el que se ha establecido una determinada —una históricamente determinada— relación de objetos de significación, los que de hecho se afirman en el texto, es una condición que ha de cumplir necesariamente el comentarista o analista, o lector, de textos de autor. El conocimiento de lo que en cada caso la ciencia histórica pueda aportar a la finalidad de esta aproximación será también una instancia epistémica interesante para conseguir tal fin. Sin embargo no debe suponerse que el

conocimiento de (o la aproximación a) la historia relativa al texto sea una condición que ha de cumplir el comentarista para que, una vez parcialmente cumplida, su lectura interpretativa ya no pueda ser considerada espuria. Si tal condición fuese, en vez de necesaria —que lo es—, nada más que suficiente las interpretaciones historicistas de la historia, como las que en su momento (2ª mitad del XIX) produjeron los germanos Friedrich Puchta, jurista e historiador del Derecho, o el historiador-filólogo-documentalista Leopold von Ranke, habrían de ser reconocidas como potencialmente hermenéuticas. E igualmente habrían de ser reconocidas como tales —como potencialmente hermenéuticas— las historias regionales o universales ‘desde sus documentos’ que se han producido desde otros postulados historicistas decimonónicos, algunos de los cuales se continuaron hasta bien entrado el siglo XX (por ejemplo, los del historiador británico Arnold Toynbee (1889-1975), continuadores de los del también británico Edward E. Gibbon (1737-1794)). Y no lo son (ni potencial ni resueltamente hermenéuticas). Téngase en cuenta que la Historia, hasta que hubo finalizado el siglo XIX, no era mucho más que una de las Bellas Artes con una Musa tutelar (la hermosa Clío, hija de la Titán Mnemosyne y de Zeus), y que hasta bien entrado el siglo XX no aspiró al título de Ciencia Social<sup>10</sup>. Téngase también en cuenta que el engarce que ha de darse entre la Historia como ciencia social y la Hermenéutica como ‘teoría’ o doctrina filosófica no ha de suponer una aplicación de la Historia a la Hermenéutica, como tampoco ha de suponerlo desde cualquiera de las otras ‘ciencias positivas’ (por ejemplo, una proyección de la Climatología a la Hermenéutica). El sentido ha de ser, más bien, el inverso. Es decir será la Historia, lo mismo que la Climatología o cualquiera otra de las ciencias positivas, la que habría de ser hermenéuticamente asistida con la finalidad de redimensionar su propio discurso con la finalidad de poder referirlo a una interpretación general de la realidad históricamente condicionada desde el presente y hacia aquellos horizontes que, de esta manera, habrán de ‘presentizarse’ (lo cual no es lo mismo que ‘hacerse presentes’)<sup>11</sup>. Así, se trataría de asistir al historiador, y al potencial beneficiario de su discurso, en el crítico momento de dar ese paso desde el ‘impacto de la historia’ (*Wirkungsgeschichte*) a aquel otro estadio, igualmente histórico, desde el que poder registrar ‘la conciencia de este

<sup>10</sup> Bien es cierto que el materialismo histórico, actualización socio-histórica del materialismo dialéctico de Marx-Engels, fue propuesto como una ciencia social en algunos de los escritos de los fundadores de esta doctrina (por ejemplo, en la *Introducción a La Ideología alemana* [K. Marx-Fr. Engels. *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. Escrita entre 1845-1846; 1ª ed. alemana según la edición del IMEL, 1932]. De la misma forma es de justicia reconocer la propuesta comtiana de constituir una ciencia positiva de lo social superadora de los resabios metafísicos que informaban a las ciencias de la naturaleza a mediados del XIX, propuesta que sería anterior a las marxiano-engelsianas (las contenidas y esbozadas en *Cours de Philosophie Positive*, de 1842 (en 6 volúmenes), y en *Système de Politique Positive*, de 1851 (en 4 volúmenes). Sin embargo ni el positivismo ni el materialismo dialéctico originales (decimonónicos) llegaron a afirmar más que sendas propuestas más doctrinales que metodológicas, no exentas de instancias teleológicas autofundamentadas y hasta proféticas. Y es por esta razón por la que no pueden ser reconocidas como un verdadero inicio de la Historia como una ciencia de lo social. Sin embargo con la fundación en el periodo de entreguerras de *l'École des Annales* por Lucien Febvre y Marc Bloch se reasumen o, mejor, se replantean algunas de aquellas propuestas materialistas y positivistas originales y se asimilan a la propuesta de una *Histoire totale* en la que la dimensión práctica y revulsiva de esta ciencia que se reclama como puramente social es entendida como una deontología del historiador, cuya imparcialidad como condición es cuestionada por el interés emancipador que ha de asumir el trabajo del mismo. Un referente bibliográfico interesante para la ilustración sobre estos momentos decisivos para la constitución de la Historia como una ciencia social contemporánea, además del propio fondo teórico y documental de la *Revue des Annales* en sus sucesivas etapas [1ª.- 1929-1938: *Annales d'histoire économique et sociale*; 2ª.- 1939-1941: *Annales d'histoire sociale*; 3ª.- 1942-1944: *Mélanges d'histoire sociale*; 4ª.- 1945: *Annales d'histoire sociale*; 5ª.- 1946-1993: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* (ou *Annales ESC*).], es el libro de Lucien Febvre *Combats pour l'histoire* (París, 1953); traducido al castellano por Francisco J. Fernández Buey y Enrique Argullol (Madrid, 1970).

<sup>11</sup> Véanse los apartados en los que nos referimos al concepto de ‘historia efectual’ desde las propuestas originales de H.-G. Gadamer en *Verdad y Método* I. Especialmente en nuestro SUPLEMENTO PROPEDEÚTICO: 1. CONDICIONES MATERIALES Y FORMALES QUE HAN DE DARSE PARA LA PRÁCTICA LECTO-INTERPRETATIVA.- Segunda condición: Desde el reconocimiento de los contenidos y sentidos que se contienen y se expresan, o hacen por expresarse, en las lecturas interpretativas de los textos de autor. Desde la tradición peripatética desde Aristóteles hasta Alejandro de Afrodisia, y desde ciertas apreciaciones de Gadamer sobre la conciencia de la historia efectual.



mismo impacto' (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Estas categorías hermenéuticas propuestas por Gadamer fueron posteriormente reclamadas como condiciones para una hermenéutica 'posthistoricista' y 'postestructuralista' por G. Vattimo en 1989, en su *Ética de la interpretación (Hermenéutica: nueva Koiné)*<sup>12</sup>. En aquellas líneas Vattimo afirmó que la hermenéutica propuesta por Gadamer, con ser superadora de una serie de 'modas' de los sesenta y setenta, podía degenerar, a finales de los ochenta, en una suerte de 'clasicismo' si no era capaz de entrar en el terreno de los postulados, o en el de la convalidación praxica de tales postulados. Sin embargo, aparte de reclamar una reconsideración de ciertos planteamientos heideggerianos según los cuales la hermenéutica podría postularse, defectivamente, como 'un momento de la Metafísica como historia del ser' (op. cit. pp. 69-71); aparte de rechazar las propuestas 'emancipatorias' de Jürgen Habermas, por 'kantistas y ahistóricas'; y aparte de reducir a Jacques Derrida al gueto institucional del 'conflicto entre facultades'; aparte de estos tres 'aportes', y de sugerir la posibilidad de encontrar tales 'postulados hermenéuticos' más allá 'del largo fin de la historia', la vindicación hermenéutico-postulativa de Vattimo no fue capaz de andar unos pasos más hacia ningún tipo de horizonte normativo o de compromisos morales, al menos no lo fue mientras hubo siglo XX. Pero la evolución del pensamiento de Vattimo desde aquellos finales de los ochenta hasta estos inicios de la segunda década del siglo XXI, sigue sin conseguir traspasar, según nuestra valoración, el límite de esta postulación debilitadora de la Historia, la Metafísica, la Moral y, últimamente, el Cristianismo como religión escatológica a recuperar 'débilmente', y como mística a revisar desde la lectura que hizo en su día el joven Heidegger de 1 Corintios 7,29 (*Hos mé*)<sup>13</sup>. Lo cual nos lleva al lugar elegido por Vattimo como meta: a ninguno. Dicho sea esto sin ninguna intención irónica.

Mas antes de interesarnos por el otro orden de objetivos que contemplamos en este trabajo, los más propiamente propedéuticos. Quizá convenga en esta introducción dejar un poco más aclarada la anteriormente descrita como 'tercera posición' de atención referida a los significados como 'objetivos más teóricos' (III), ya que ésta apunta, como se desprende de las palabras que le hemos dedicado unas líneas más arriba, a una vertiente metódica un tanto más compleja de nuestro trabajo. Esta complejidad vendrá dada por el hecho de que no todas las lecturas a considerar van a estar determinadas por el establecimiento de unas metas lógico-discursivas (filosóficas, teológicas, morales, estéticas...) más o menos cercanas, ni tampoco por la actualización de unas mismas —o afines— prácticas reflexivas.

Por otra parte los productos obtenidos en el ejercicio lectointerpretativo, es decir, los textos leídos y posteriormente escritos como 'lecturas hechas', tampoco se verán en la mayoría de los casos determinados por unas mismas calidades discursivas o doxográficas. Téngase en cuenta que el trabajo que nos proponemos realizar es transhistórico y, por esta razón, ha de estar materialmente interesado e intersectado por prácticas lectivas analíticas y compositivas muy alejadas en el tiempo y muy distintas entre sí. En el caso de habernos propuesto el estudio de estas prácticas en una secuencia histórica determinada e interesando a una escuela o a una tradición filosófica y lectointerpretativa concreta sería posible esperar modelos y

<sup>12</sup> VATTIMO, G. *Etica dell'interpretazione*. Turín, 1989. *Ética de la interpretación*. Barcelona, 1991. Edición y traducción al castellano de Teresa Oñate.

<sup>13</sup> En estos versículos de 1-Corintios desde 7:29 a 7:31 Pablo anima a los cristianos a permanecer en su actual estado de soltería, de casado, de vírgenes, de esclavos o de libertos, de sufridores o de gozadores 'como si no' (*Hos mé*) fuesen tales.: "Pero esto digo, hermanos: que el tiempo es corto; resta, pues, que los que tienen esposa sean como si no la tuviesen; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se alegran, como si no se alegrasen; y los que compran, como si no poseyesen; y los que disfrutan de este mundo, como si no lo disfrutasen; porque la apariencia de este mundo se pasa". Bibl. Vers. Reina-Valera. Vers. act. 1960. En la edición canónica de la BAC (a cargo de Eloíno Nacar y Alberto Colunga, Madrid, 1969) no se registra diferencia digna de significar como tal con la versión de Reina-Valera: "Dígoos, pues, hermanos que el tiempo es corto. Sólo queda que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; y los que lloran, como si no llorasen; y los que se alegran, como si no se alegrasen; y también los que compran, como si no poseyesen, y los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen, porque pasa la apariencia de este mundo".

productos más o menos homologables (por ejemplo, las pugnas *inter commentatores* a lo largo del bajo Medioevo; y aún así la diversidad de lecturas producidas también sería importante). Mas si nuestro horizonte de intereses es tan lato como pueda serlo el de la historia de la Filosofía resulta más sensato esperar una buena colección de conjunciones de pautas; de actualizaciones de modos y, desde éstas, de constitución de distintos modelos lectointerpretativos; de asunciones de diferentes principios ideológico-doctrinales rectores, inasimilables entre sí; de adopciones de prácticas lectivas y metódicas consideradas como obligatorias en la Antigüedad, toleradas durante el Medioevo y repudiadas en la modernidad (por ejemplo, la *paráfrasis*, la *metáfrasis* y las *variationes*); y de estilos o prácticas literarias de cuyas actualizaciones resultarán productos muy heterogéneos entre sí (así, por ejemplo, el inestable género de las colaciones (*colationes*), practicado desde la antigüedad y actualizado hasta la modernidad histórica de forma muy diversa y con muy diversos resultados según las intenciones dogmáticas, propedéuticas o, en su caso, apologéticas de sus cultivadores)<sup>14</sup>.

Y así será que desde esta tercera instancia referida a los métodos de análisis y composición aplicados por el lector e intérprete de textos de autor, el lector de tales lecturas (el lector e intérprete de tales comentarios: tal es nuestro papel) habrá de mantener un extra de atención desde su parte, ya que la recomposición de las unidades originales de significación y sentido propias del texto interpretado (comentado) ha podido ser ensayada por el lector e intérprete del texto desde distintas posiciones críticas o —defectivamente— acríicas. Podrán darse, pues, en estos ensayos de recomposiciones las siguientes circunstancias.

- En unos casos esta recomposición —como en el caso ejemplar del Aristóteles del primer libro de *Metafísica* (*Met.*)— puede constituir una meta o un propósito asumido como tal por el lector e intérprete de los textos de autor. En estos casos el papel del lector (por ejemplo, el Aristóteles frente al platónico *Fedón*, caso al que nos referiremos en la SECCIÓN SEGUNDA de nuestro trabajo)<sup>15</sup> consistirá en revalidar críticamente su recomposición del texto en la lectura del mismo desde una perspectiva que habrá de interesarse por el horizonte comprensivo desde el que ha actuado y producido el propio lector e intérprete. Esta recomposición se efectuará, desde la parte del lector de las lecturas interpretativas (desde nuestra parte: nosotros leyendo al Aristóteles que lee el *Fedón*), estableciendo la legitimidad crítica o, por el contrario, el carácter de espurio del ejercicio lectointerpretativo original (el de Aristóteles), y significándolo como tal con cuantas líneas de discusión, apreciaciones históricas e historiográficas, análisis terminológicos relativos a los términos implicados en la

<sup>14</sup> El de las *colationes* (colaciones) consistió en un género de composición teológico-literaria inicialmente monacal, inmediatamente eclesial (actas conciliares) y, posteriormente, escolástico cuya finalidad didáctica, en la tercera variedad señalada, era la de preparar una defensa o un posible tratamiento apodíctico con los que poder salir al paso ante las posibles aporías, contradicciones, inconclusiones, etc., que pudieran haber surgido en el desarrollo de un tema tratado con otros procedimientos escolares más reglados y estrictos (*comentarii, lectiones, disputationes, quodlibeta*). Inicialmente esas *colationes* fueron transcripciones de distintos tipos de encuentros entre eclesiásticos (fundadores de órdenes, obispos, presbíteros y feligreses) de cuyas reuniones se tomaban apuntes estenográficos que posteriormente había que transcribir a un texto comprensible por todos. Mas lo que caracteriza a este género es su calidad de paso preparatorio, su relativa provisionalidad, y, por lo tanto, su posición fuera de la dogmática establecida. Esto es, por otra parte, lo que lo hace especialmente interesante. El apogeo de este género se localiza en la Escuela de Chartres (s XII: Bernardo de Chartres). Buenaventura de Bagnorea, en el s XIII, lo hizo derivar hacia una especie de género monologal desde el que planteaba cuestiones cruzadas a propósito de *Los diez mandamientos, Los siete dones del Espíritu Santo, Las seis jornadas de la Creación*, al tiempo que combinaba estas *colaciones* con discursos más definitivos y reglados sobre los mismos temas, como el *De misterio Trinitatis* (una *disputatio*). Hay precedentes en la Antigüedad tardía para este inestable género que llega a constituirse como ‘del discurso segundo’ derivando de los diálogos, desde el precedente platónico y tras los aportes ciceroniano y agustiniano, y que en unos primeros momentos cuenta también con la contribución de escrituras ‘no literarias’ (por ejemplo, las actas de la *Conferencia de Cartago*, del 411). Los *Dialogi* de Sulpicio (primer cuarto s. V dC) y los de Gregorio Magno (segunda mitad del s. VI dC), o las *Collationes* de Casiano (primer cuarto del s. V dC) serían los precedentes más remotos de un género verdaderamente difícil de clasificar. Véase de GONZÁLEZ IGLESIAS, Juan A. *Estudio del género del diálogo en autores latinos tardíos*. Tesis-Universidad de Salamanca, 1995. Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

<sup>15</sup> En el apartado III, 1k de la SEGUNDA PARTE.- *Posibles incumplimientos en la lectura que Aristóteles hizo de Fedón: No hay ‘Especies’ en Fedón*. Ver paginación en el ÍNDICE de la 2ª Parte.

lectura, apreciaciones sobre las fuentes de la que emanan los textos, propuestas de traducción o traducciones, y cuantas calificaciones estimemos conveniente y estemos en condiciones de efectuar. En este momento de recomposición y de significación crítica del texto resultante de la lectura original los referentes al horizonte histórico cultural desde el cual se ha ejecutado tal ejercicio de comprensión-asimilación y desde el que se ha extendido el horizonte precomprensivo que lo ha determinado en su origen —en su origen no cronológico: en su origen antropológico— resultarán también, si no de obligada referencia, más que oportunos.

- Pero casos habrá en los que esta recomposición de las unidades de significación propias del texto y, desde ésta, de la doctrina del autor no haya constituido una meta para el lector e intérprete. E incluso podremos llegar a contemplar casos en que esta exigencia crítica y metódica para una correcta (crítica) lectura interpretativa de un texto, la de la recomposición de sus unidades de significación, se haya evitado *ex professo* —como en el caso también verdaderamente ejemplar, aunque en un sentido contrario al de Aristóteles, de las ‘Once tesis de Marx contra Feuerbach’—. En casos como éste el trabajo del lector y analista de las lecturas interpretativas resultará un tanto más arduo y comprometido con su propio bagaje crítico en tanto que no deberá limitarse a señalar tales defectos metódico-críticos, sino que habrá de hacer todo lo posible por desentrañar hermenéuticamente las condiciones precomprensivas y las mediaciones comprensivas, desde la parte del primer lector, que le pudieran ayudar al segundo (al ‘metalector’) en la tarea de significar y hacer relativamente explicables o comprensibles tales defectos; y por restaurar las condiciones materiales que pudieron determinar las desafecciones sufridas por el texto de autor en aquellas primeras lecturas.

A este último fin le resultará muy conveniente al lector e intérprete de las lecturas investigar los intereses —morales, políticos, estéticos, religiosos y hasta personales ...— del lector, centrándose sobre todo en aquellos aspectos de su biografía intelectual que pudieran esclarecer los motivos de su parcialidad y de su aparente defecto crítico: lo que a veces suele conocerse con el equívoco término de ‘la ideología del autor’ (‘del lector’, en este caso). En este sentido su formación académica, su extracción social y su permanencia o su no permanencia en la misma (su posible ‘desclasamiento’), su adhesión a una determinada confesionalidad o su condición de aconfesional, su pertenencia a una etnia o comunidad cultural (a un folklore), sus compromisos institucionales, sus posibles desapegos o refracciones por estas o aquellas instituciones, sus filias políticas, sus inclinaciones estéticas, así como sus preferencias literarias y artísticas, y hasta su historial clínico podrán resultarnos, a estos efectos, de interés. Ninguno de estos determinantes, por sí solo, ni tampoco formando conjunciones *inter eos*, podrá ofrecernos la clave que buscamos para comprender una posible desafección crítica de un lector por una obra. Pero siendo cierto, como lo es, que la más humanas de las condiciones es la de poder errar repetidamente y a propósito de una misma cuestión, no hemos de descartar la posibilidad de que tras algunos de los errores de interpretación por los que nos interesaremos no se encuentren posiciones académicas ni otros dispositivos más o menos institucionales (entre ellos los mismos ‘métodos’)<sup>16</sup>, ni adversas conjunciones de astros, sino personas.

Mas tanto en unos casos (aquellos en los que las lecturas interpretativas se han ejecutado cumpliendo con el requisito de la recomposición de las unidades de significación y sentido propias del texto) como en otros (aquellos en los que este requisito se haya ignorado) tales

<sup>16</sup> Conocida es la tesis, o antítesis, ‘institucionalista’ de la metodología *sensu extenso* que desarrolló a lo largo de su producción el norteamericano P. K. Feyerabend desde su *Contra el método (Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge)* (1975). [Versión en castellano de Francisco Hernán (Barcelona 2001)]. Sin asumir desde nuestra parte su aparato de conclusiones y postulaciones ‘anarquistas’ sobre el conocimiento y sus gestaciones, no dejamos de valorar este acercamiento al mundo de la ‘gestión institucional del conocimiento’ que subraya el carácter de interesado y de potencialmente ‘acientífico’ que tienen no pocas de las iniciativas que se han presentado y se presentan como la proa de una mítica ‘sociedad del conocimiento’.

prácticas de recomposición de las unidades de significación y sentido de los textos leídos han de ser a su vez referidas a una dinámica transhistórica de significación y a una continuidad dialógica que tendrá en el presente histórico de la lectura del texto su culminación y su cumplimiento. Con este requisito, esbozado con frecuencia en tantos prontuarios propedéuticos editados para la instrucción en la práctica del comentario de texto bajo el título de ‘referencias al marco histórico y cultural’ o, a veces, al ‘marco histórico, cultural y filosófico’ del texto a comentar no se cumple con una simple referencia, o con una sarta de referencias, a hechos históricos acaecidos en aquel presente histórico en el que el lector e intérprete ha realizado su ejercicio. Se cumple cuando el lector ha sido capaz, críticamente, de situar su lectura paralelamente al vector de la *continuidad dialógico-filosófica* asumiendo las dinámicas de significación y sentido propias de la secuencia histórica de la que procede el texto, al tiempo que ha acertado a redimensionarlas desde la asunción crítica de tales significados. Esta redimensión crítica de tales unidades de significación y sentido terminará dándoles a los textos a leer el valor efectual de experiencia de verdad<sup>17</sup> que pueda corresponderles, y, por ende, a la interpretación que el lector está ensayando desde ella.

Serán, pues, estas recomposiciones crítica y hermenéuticamente redimensionadas de las primeras lecturas interpretativas practicadas a un texto de autor, sobre todo a aquellos textos desde cuyas lecturas y relecturas se han podido afirmar las bases para la constitución de determinadas escuelas o tradiciones filosóficas (por ejemplo las lecturas practicadas al pasaje XIII, 1086b 15-20 de *Met.*, a las que dedicamos varios momentos de atención en nuestro trabajo desde el apartado IV-10 de nuestra SECCIÓN PRIMERA), las que cumple acometer con el propósito de practicarle a este texto leído por aquellos primeros lectores, así como a los textos resultantes de tales primeras lecturas, unas siguientes lecturas en las que habrán de manifestarse las calidades críticas de tales primeras lecturas e, igualmente, las de las lecturas siguientes frente a las calidades literarias, compositivas y material-socialmente productivas del texto de autor.

En este sentido nos parece oportuno anotar, apuntando hacia el término de stirpe vienesa ‘metalenguaje’, que en la parte propedéutica de nuestro trabajo nos proponemos una serie de ‘metalecturas’ sistémicas sobre textos de Platón y Aristóteles (ver ÍNDICE) cuyos objetivos no serán otro que el de comprobar la efectividad praxeológica del activo teórico que estamos desarrollando en estas líneas introductorias.

Un objetivo anexo a este mismo objetivo principal y más teórico será el de dejar constancia de la existencia —o de la no existencia— de modelos o, lo que es lo mismo, de modos más o menos estables de producir lecturas de textos de autor relacionables con una serie de secuencias históricas que, en principio, referiremos a las sucesivas y convencionales grandes etapas de la Historia de la humanidad en nuestro letrado e históricamente plurilingüe Occidente. Tales modelos serían, pues, referidos a las siguientes etapas históricas: A la Antigüedad, bajo el predominio de lenguas griega y latina, y del hebreo; al Medioevo bajo los predominios de las lenguas latina y semíticas, especialmente las lenguas árabes; a una Premodernidad, desde la atención y el cultivo de unas lenguas clásicas que comenzaron a apreciarse al inicio de esta Modernidad histórica como fundamentos lingüísticos de ciertos valores culturales a restaurar (los humanísticos); a una Modernidad histórica a lo largo de la

<sup>17</sup> ‘efectual’ en el sentido contemplado desde el concepto de ‘histora efectual’ desarrollado por Gadamer en *La primacía hermenéutica de la pregunta. El modelo de la dialéctica platónica. Análisis de la conciencia efectual*. En VM I (vers. cit). pp. 439-447. Volveremos a abundar en este concepto más adelante. En cuanto al término, ‘experiencia de verdad’, también de extracción gadameriana ha hecho fortuna tanto en el ámbito de la hermenéutica como en el de la antropología filosófica desde el Gadamer de *Verdad y Método* (1960) al Vattimo de *Más allá de la interpretación* (1994), pasando por varias secuencias de la amplia producción de P. Ricoeur (ver nuestro apartado de BIBLIOGRAFÍA), por el E. Lévinas de *Verdad como desvelamiento y verdad como testimonio* (1972), y también por varias secuencias del pensamiento de J. Habermas, de J. Derrida, entre otros posible valedores de este mismo concepto (el de ‘historia efectual’).

cual permanece la atención a lenguas clásicas, especialmente a la latina, al tiempo que se produce la eclosión de las lenguas romances o ‘nacionales’ como lenguas ‘de cultura’ (más predominantemente las lenguas italiana y francesa, las lenguas del Renacimiento y de la Ilustración); y, final y actualmente, a una Contemporaneidad en la que se registra la irrupción de la hermenéutica como *koiné* o lengua común para la Filosofía (aunque esta significación hay que registrarla más bien como una propuesta crítica de Gianni Vattimo, a la que nos referiremos más adelante en esta Introducción). En cualquier caso en tal Contemporaneidad, que también se significa como una postmodernidad histórica, aunque se esté registrando en los medios occidentales una cierta preponderancia en lo científico y filosófico de dos o tres lenguas de cultura sobre las demás (el alemán, el francés y el inglés) también se hace patente el fenómeno, de contornos aún difíciles de precisar, de una ‘globalización’ no sólo de los medios sino de las lenguas en un sentido que algo tiene del llamado ‘efecto Babel’<sup>18</sup>. Por otra parte la emergencia material de culturas que no hace mucho eran consideradas en un permanente estado de ascentralidad y que, desde este prejuicio, eran también consideradas pasivas —especialmente en China y en la India—, y el mantenimiento de unas vías para la intercomunicación real entre las culturas y sus sujetos activos, al margen de los grandes grupos empresariales y de las instituciones estatales, están suponiendo la apertura de unos grandes interrogantes y el mantenimiento de unas expectativas que resultan difíciles de calificar (desde luego, el adjetivo ‘grande’ parece el más adecuado), sobre el futuro de todas estas civilizaciones ‘nuestras’ de las cuales estos medios pugnan, en su compleja interactividad, por constituirse como mediadores y beneficiarios.

### **Proemio. 3. Unas segundas precisiones sobre el objetivo práctico-propedéutico de nuestro trabajo.**

Hemos apuntado ya en un par de ocasiones que el segundo objetivo que nos proponemos es de orden práctico-propedéutico y que tendrá como fin el de establecer un modelo práctico de comentario de texto (o de lectura interpretativa de un texto de autor) que tenga en cuenta de una forma crítica y resolutive nuestros estudios sobre pautas, modos y modelos de prácticas lectointerpretativas de textos de autor que se han ido gestando y consolidado a lo largo del continuo lógico filosófico desde la Antigüedad histórica hasta nuestros días, asumiendo críticamente lo que cada uno de ellos pueda aportar a la práctica de la lectura del texto de autor en nuestra actualidad.

En este posible modelo o propuesta práctica para la factura de una lectura interpretativa de textos de autor desde nuestros horizontes precomprensivos el legado y las aportaciones más resolutive de la hermenéutica filosófica desde Fr. Schleiermacher (1768-1834) y, sobre todo, desde W. Dilthey (1833-1911) hasta las aportaciones recientes de las hermenéuticas posteriores a VM I han de ser tenidas en cuenta como referentes teóricos y normativos. De la misma forma que han de ser tenidos en cuenta los tenores y los resultados más concluyentes de algunos debates que, como el sostenido entre Gadamer y Habermas desde 1967 (debate que puede darse por cerrado después de la edición de una segunda parte de *Verdad y método* en 1987), o el que pudo haberse mantenido, pero que se malogró, entre el pensador francés J. Derrida (2004) y el mismo H-G. Gadamer desde 1981 [cuando en el Instituto Goethe de París y frente al autor de *La escritura y la diferencia* (1978), Gadamer solicitó aclaraciones sobre las lecturas que a la sazón Jacques Derrida estaba practicando a la literatura de Nietzsche, lecturas éstas desde la que Derrida, este pensador tan difícil de referir, *motu proprio*, a una

<sup>18</sup> Yochai BENKLER, prof. de la Yale Law School y, desde 2007, de la Harvard Law School, no usa este término, el de ‘*the Babel objection*’, con una connotación negativa, sino advirtiendo que existe el peligro de sobrecarga y, por lo tanto, de neutralización de la información en la Red si los usuarios particulares no colaboran en el establecimiento y en el progreso de las empresas sociales de comunicación en la misma Red implicándose material y productivamente en las mismas. Estas propuesta, que están contenidas, entre otras publicaciones en *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom* (Yale University Press, 2006) constituyen el soporte técnico y deontológico de empresas colectivas y abiertas que se mantienen en la Red —como *Wikipedia*, *Creative Commons*, la *Fundación para el software libre*, y el dominio *Blogosfera*— y que son valoradas desde distintas instancias como un avance definitivo en la historia de la comunicación.

tradición cultural estable estaba soportando una parte importante de su propia experiencia ‘deconstructiva’]. Como también habrá que dedicar una atención *de preferència* a otros debates y a otros posicionamientos de autores cuyas propuestas hermenéuticas o muy interesantes al dominio de la hermenéutica filosófica —a esa ‘koiné de nuestros días’ según una expresión de Vattimo que da título a uno de los capítulos de su *Ética de la interpretación*<sup>19</sup>— se han afirmado como especialmente influyentes, como así lo serían las propuestas y reflexiones de Paul Ricoeur, a propósito de la proyección de la hermenéutica hacia la esfera de lo práctico (*Du texte à l’action*, 1986); las de Gianni Vattimo a propósito de su renuncia, que mucho tiene de compromiso ético y político, a unas ‘experiencias de la verdad’ que se asuman como tales (problemáticamente) en discursos totalizadores; las del Emmanuel Lévinas (1906-1995) de *Verdad como develamiento y verdad como testimonio* (1972) y de *Transcendence et intelligibilité*, en tanto que este autor, a pesar de no haber hecho de la hermenéutica desde una posición teórica el objeto de ninguna de sus obras más significadas, sí que ha practicado tal hermenéutica —sobre textos sagrados y profanos— en el tratamiento del problema más propiamente asumido a lo largo de la totalidad de su vasta obra: la expresión del sentido y la trascendencia como dimensiones radicalmente humanas. Así como las del último Foucault interesado en la genealogía y la posible proyección práctica o actualización del concepto platónico de *parresía*.

Tales debates y reflexiones interesantes a una posible propuesta propedéutica, la de establecer un modelo crítico y práctico de comentario de texto para ‘nuestras’ escuelas del siglo XXI (las de nuestros medios occidentales, aunque porfiando para que tales propuestas puedan ser asumibles por cualesquiera de las culturas dispuestas a dialogar con instancias autónomas provenientes de otras culturas o de sus propios medios), constituirá la parte más concluyente de la segunda parte de nuestro trabajo (la concerniente al segundo orden de objetivos referidos en este proemio: los objetivos práctico-propedéuticos). Estas propuestas se verán complementadas con un ejercicio lectointerpretativo *in extenso*, o con varios. Tales ejercicios se ejecutarán desde sendas colecciones de textos e intertextos procedentes de determinados capítulos de las obras de Platón y Aristóteles desde las que, previamente, habremos extraído conclusiones a propósito del establecimiento de los dos grandes modelos lectointerpretativos que se han consolidado a lo largo de la historia de la filosofía y perviven hasta nuestros días: el modelo rigorista de factura filológica y extracción peripatética, y el modelo relativista y alegórico de factura poética y de extracción platónica. La existencia de un ‘tercer modelo’ que respondería a instancias de orden voluntarista desde la parte del lector (y volvemos a evocar aquellas lecturas ‘deconstructoras’ de Nietzsche por parte de Derrida por las que Gadamer se interesara en el Instituto Goethe) será —es lo que prevemos en este sentido— expuesta en los momentos en los que nos resulte oportuno hacerlo ante determinados ejemplos y circunstancias (en algún caso atendiendo a textos de Aristóteles en los que el de Estagira se refiere a determinados estados de excepción en la conciencia), aunque nunca para establecer tal modelo que, en todo caso, constituiría una suerte de oxímoron: el modelo del antimodelo.

#### **Proemio. 4. Unas segundas precisiones sobre el objetivo más teórico de nuestro trabajo.**

Volviendo al registro histórico-filosófico aún hemos de apuntar que, desde las instancias de atención preferente antes anotadas y significadas del I al IV, nos proponemos mostrar cómo han ido estableciéndose a lo largo de la continuidad dialógico-filosófica los distintos modelos o modos frecuentes de interpretar y reinterpretar los textos de autor. Modos frecuentes estos que han ido acompañando la gestación de los grandes modelos histórico-filosóficos que se han ido sucediendo desde los días de Tales de Mileto hasta los nuestros.

<sup>19</sup> VATTIMO, G. *Etica dell’interpretazione*. Turín, 1989. *Ética de la interpretación*. Barcelona, 1991. Edición y traducción al castellano de Teresa Oñate.

No creemos que tales modelos lectointerpretativos, de poder establecerse, hayan de acompañar necesariamente a las distintas escuelas o tradiciones filosóficas que han formado sus respectivos cuerpos de doctrina. Tampoco creemos ni prevemos que una vez establecido un determinado modelo lectointerpretativo, por ejemplo, el alegórico, la relación entre este modelo y una doctrina o una tradición filosófica puede quedar fijada *ab ovo usque ad mala*. Queremos decir que si bien puede ser cierto que el modelo alegórico se inicia históricamente como tal con el idealismo —en este caso, con el idealismo platónico, ya que los primeros comentaristas de textos filosóficos desde Filón de Alejandría fueron, de hecho, platónicos, y aplicaron este modelo en la porfía por desentrañar los significados simbólico-alegóricos de los textos de Platón—, esto no ha de significar que tal modelo haya de ser el propio de las filosofías especulativas o idealistas. El hecho de que en determinadas producciones de Nietzsche —por ejemplo en el *Crepúsculo de los ídolos*, pero también en la *Genealogía de la moral*; y no haremos ahora referencias explícitas al cúmulo de citas secretas de ascendencia evangélica que menudean en la obra de Nietzsche desde sus mismos títulos (*Ecce homo*)— se actualice este modelo lectointerpretativo, el alegórico, con preferencia a otros cualesquiera es muestra fehaciente de que no cumple establecer esta relación biunívoca entre modelos lectointerpretativos y tradiciones o doctrinas filosóficas.

No estamos, empero, tan seguros de que en la gran tradición metafísica que se inicia con Heráclito de Éfeso en los siglos VI y V aC y que termina, según Heidegger, con Nietzsche hayan habido momentos lectointerpretativos verdaderamente determinantes que no se hayan actualizado desde el alegorismo literario o desde el interpretativo. Quede esto anotado sucintamente a esperas de posteriores consideraciones.

Así, nos proponemos mostrar y, al hilo de esta demostración, nos proponemos establecer unas hermenéuticas ‘de composición’ para asimilar estos modos frecuentes y característicos. Modos frecuentes estos, o modelos, que se han ido estableciendo en y desde las lecturas que de los textos de autor con una mayor carga de autoridad se han venido produciendo por significados lectores e intérpretes de los mismos. Haremos tal cosa convencidos (pre) como estamos de que los jalones que marcan las estaciones más importantes de la continuidad dialógica filosófica han sido, en cada caso, asistidos y, en una buena medida, determinados y asistidos por una serie, no necesariamente extensa, de ejercicios lectointerpretativos.

Volvamos a poner como ejemplo eminente la *Isagoge* de Porfirio, la lectura-introducción que hace este autor griego del siglo III dC del tratado aristotélico *Categorías*. Tratado éste que, después de su traducción al latín por Boecio a principios del VI dC, habría de establecer y fijar los términos con los que se expresará a lo largo de todo el Medioevo y de la premodernidad histórica (ss. XIV y XV) la fructífera y, para tantos lectores y autores de aquella época medieval, definitoria ‘controversia de los universales’.

En unos casos tales lectores y tales lecturas han tenido relevancia desde una posición más o menos individual o magisterial. Así, por ejemplo, en el antecitado caso de Porfirio, en los casos también citados de los maestros catecumenales de la Escuela de Alejandría, en el caso, antecedente, de Filón de Alejandría, y en el caso —y la relación no es exhaustiva ni siquiera desde referencias a la antigüedad— de Aristóteles de Estagira, a quien también podremos considerar, como fundamentaremos en nuestro trabajo, el primer comentarista sistémico de textos filosóficos de autor, y por lo tanto un referente principal e inicial de la tradición hermenéutico-filosófica. Esta significación de Aristóteles como practicante inicial de la hermenéutica filosófica, muchos siglos antes de su constitución, estaría avalada, entre otras posibles referencias, por la autoridad del historiador de la filosofía medieval Etienne Gilson quien en su *Sobre la unidad de la experiencia filosófica*<sup>20</sup> dictó lo siguiente:

<sup>20</sup> Extraído de la versión en castellano del original en inglés *The unity of philosophical experience*. Traducido por C.A. Baliñas (Madrid, 2004). Se trata de un volumen donde pueden encontrarse algunas de las conferencias dictadas por E. Gilson en Harvard durante el curso de 1937.

*De hecho, el libro 1 de la Metafísica de Aristóteles es también la primera historia de la filosofía griega que se conoce, y constituye, por cierto, un ejemplo consumado de cómo debe realizarse tal historia. Y es que, efectivamente, es una historia filosófica de la Filosofía, mientras que muchas historias modernas de la Filosofía están escritas de un modo no filosófico.*

En otros casos se han constituido, desde los comentarios alegóricos de Filón de Alejandría, verdaderas escuelas interpretativas dependientes de la asunción de unos **principios rectores** de cuyo previo entendimiento y asunción dependía la corrección —la significación como correcta— de la lectura interpretativa del texto de autor del que pudiera tratarse. Tales principios rectores ideológicamente<sup>21</sup> conformados, a los que dedicaremos espacio en el desarrollo de nuestro trabajo, no fueron de orden metódico o metodológico (lógico, retórico, filológico, analítico ...), sino que llegaron a interesar y de una manera muy determinativa el campo de las propias interpretaciones de la realidad que los lectores y las escuelas asumían como propios constituyendo en muchos casos la referente principal a la hora de interpretar o de hacer —si se trata de un texto sagrado— exégesis de unas determinadas galeradas de este o de aquel autor o tratado, o libro sagrado.

Así, por ejemplo, y podemos afirmar que ya en la Antigüedad histórica, por ejemplo en el caso del antecitado pensador greco-judío Filón de Alejandría (20 aC-50 dC) —el primer comentarista sistémico de autores de la Antigüedad—, la asunción de este principio rector lectointerpretativo no depende tanto de pautas formales o compositivas —citas, frecuencias de citas, referencias a fuentes, referencias a elementos conceptuales y doctrinales significados con propiedad— sino que dependerá de la afirmación o, si se prefiere, de la asunción de una interpretación general de la realidad que, en el caso de este lector e intérprete y autor, se deduce de su conformidad con elementos fundamentales de la doctrina platónica sobre la existencia objetiva de unas ‘formas ejemplares’ que operan en una mente divina, y del reconocimiento, también de inspiración platoniana aunque reforzado por asunciones propias de la mística hebrea, de la relativa incapacidad del lenguaje para referirse a ciertos dominios esenciales de la realidad, motivos por los cuales este Philo Judæus puede situarse, sin temor a contravenir su figura, entre los primeros animadores de una tradición lectointerpretativa en la que el juego alegórico desempeña un papel fundamental, tanto en el sostenimiento de su propia doctrina filosófica como en el desarrollo de su particular modelo lectointerpretativo (de textos filosóficos, pero también de textos considerados sagrados por la tradición hebrea: se trata, el de este Filón de Alejandría, de un caso de eclecticismo teológico-filosófico que no evoluciona hacia lo que podríamos considerar como una teosofía exenta de elementos confesionales).

Mas en la evolución y desarrollo de estas escuelas y/o tradiciones lectointerpretativas desde la Antigüedad hasta esta contemporaneidad nuestra dominada por el “estatuto de la hermenéutica universal”<sup>22</sup> se han sucedido y reglado distintos y muy diversos modelos lectointerpretativos que han interesado de hecho, además de a las tradiciones y escuelas ‘antiguas’ anteriores y posteriores a Filón de Alejandría, y de las cuales es obligado partir, a distintas escuelas y tradiciones que se han sucedido hasta la contemporaneidad coadyuvando a conformar y a consolidar cada una de ellas diversos modelos lectointerpretativos que no podremos presentar como correspondientes a ninguna etapa histórica consolidada como tal. Queremos decir con esto que, al no dominar ningún paradigma o modelo filosófico a lo largo de ninguna de las grandes etapas de la Historia del pensamiento consideradas una por una (por ejemplo, durante el Medioevo conviven y se superponen, y también se contraponen, al menos cuatro tradiciones doctrinales distintas: la platónica, la aristotélica,

<sup>21</sup> Nos parece necesario señalar que la acepción que nos interesa de este término, ‘ideología’, está muy lejos de poder confundirse con la acepción marxista del mismo como ‘superestructura ideológica’. Nosotros referimos este término *sensu stricto* como contenido lógico de las ideas y conceptos, y de los discursos desarrollados en conformidad con las acepciones originales de los mismos.

<sup>22</sup> En la p. VII del prólogo y estudio preliminar a la versión castellana de los *Monólogos*, de Fr. Schleiermacher, por Anna Poca para la editorial Anthropos (1991). En la p. XXII de este mismo estudio introductorio puede leerse también el término “*contemporaneidad hermenéutica*” con un sentido afín al de “*hermenéutica universal*”.



las más tardías, aunque también medievales (ss. XIII-XIV), reacciones antiesencialistas de los llamados ‘nominalistas’, y una más difusa aunque no menos importante tradición ecléctica frecuentemente cargada de diversas propuestas místicas o inspiradas), habremos de ir atendiendo a los productos de las distintas escuelas y tradiciones que fueron haciéndose oír y buscándose un hueco en las doctas instituciones medievales (primero en las *schollas*, después en las *universitates*), entonando en sus prácticas lectointerpretativas ora voces latinas ora voces semíticas (hebreas o árabes). Y habremos de acometer tal tarea atendiendo a cada una de estas prácticas desde una instancia metódico-inductiva lo más abierta y extensa que nos sea dado afirmar, haciendo al tiempo todo lo posible por neutralizar o impedir el mantenimiento de ciertos prejuicios historicistas que aún siguen contando con inopinados e involuntarios mantenedores. Algunos de ellos de un innegable relieve.

Así, por ejemplo, aquellos prejuicios afines a ciertas afirmaciones tópicas e infundadas como pueden serlo las siguientes: “El Medioevo es una era de la Historia Universal” (a); o “El Medioevo es una etapa oscura e intelectivamente pobre de la Historia que estuvo dominada por el cristianismo” (b), o “El Medioevo es cristiano-platónico antes de Tomás y cristiano-aristotélico después de Tomás” (c). Cuando, examinando bien los límites de la cuestión así como los términos o extremos con los que esta se expresa (a), ‘el Medioevo’ no es más que una referencia cultural y unívocamente condicionada por nuestra propia cultura —la occidental— para referirse a sí misma, sin contemplar las más de las veces que el propio concepto de *universalitas* - *universitas* (universalidad - universidad) exige atender a todas las manifestaciones culturales que se hayan podido suceder a lo largo y ancho del planisferio universal e interesando a todas las secuencias cronológicas en las cuales el estudio del pasado pueda manifestarse como especialmente interesante (superando, pues, el pesado prejuicio etnocentrista que tanta merma sigue ocasionando en no pocos intentos de pensar o repensar nuestro pasado). Y cuando (b), el dominio del cristianismo a lo largo del milenio medieval puede ser perfectamente significado como una sub-posición o como una posición de extracción o base religioso-doctrinal que habría que sostener, en todo caso, al mismo tiempo que se contemplan y reconocen las potencias y las consecuciones productivas en lo cultural desde otras posiciones o sub-posiciones teológicas o teosóficas cuyas asunciones supusieron en su momento una ‘experiencia de verdad’ tan determinativa como pudieron serlo las sub-posiciones cristianas (así, por ejemplo, pudieron serlo las teosofías de inspiración cristiana anteriores o coetáneas a las primeras patrísticas, como las del apologeta Clemente de Alejandría (150-215) o las del también platónico Calcidio (flor. 350), influyente comentarista de *Timeo*; o las teosofías semíticas soportadas tanto desde sub-posiciones hebraicas tradicionales referibles a la escritura e interpretación de la Torá (Ref. mosaica: 1272 aC), como las menos ortodoxas del mismo Filón de Alejandría; o como también pudieron serlo, con posterioridad al s. VIII dC (el II dH<sup>23</sup>) y ya desde posiciones protoislamistas, las sostenidas por el filósofo cordobés Abenmasarra (883-931), rector de una *Escuela marrasí* de influencia plotiniana y filoniana. Y cuando (c), las referencias a Aristóteles o a Platón no fueron en ningún caso —ni siquiera en el del gran disputador que fue Tomás de Aquino— excluyentes, ni tampoco supusieron la imposibilidad de sostenerlas al mismo tiempo que se introducían otros referentes filosóficos o doctrinales afines a otras sub-posiciones que pudieran asumirse por este o por aquel lector e intérprete.

Así pues y desde el mantenimiento de esta práctica metódico-inductiva, exportable por lo demás a cualquiera otra secuencia histórica a la que puedan referirse otros ejercicios lectointerpretativos, habremos de proceder en nuestros análisis de tales ‘lecturas hechas’ o de tales ‘comentarios’ cuidando especialmente de que nuestros momentos analíticos no se vean influidos o determinados —o lastrados— por la asunción de ningún prejuicio acrítico

<sup>23</sup> AH-dH: Antes o después de la Hégira; esto es del 6 de julio del 622 dC. Tal es el referente principal del calendario islámico, y al vertiremos las referencias cronológicas de los pensadores pertenecientes al ámbito de las culturas semíticas musulmanas.

que pueda desvirtuar los potenciales significativos propios de los términos empleados en la lectura o los contenidos extensos de los propios comentarios.

Lo diremos de otra forma tal vez más conforme con el espíritu de la práctica de la hermenéutica filosófica y desde la identificación con la propuesta-concepto de la búsqueda del ‘consenso posible’<sup>24</sup> como meta y fundamento de toda actividad hermenéutica, que asumimos crítica y hermenéuticamente: Habremos de proceder en nuestros análisis de tales ‘lecturas hechas’ o de tales ‘comentarios’ cuidando de que nuestros momentos analíticos y los siguientes, los analítico-compositivos, no se vean influidos o determinados —o lastrados— por ningún prejuicio susceptible de ser calificado como ‘de superioridad crítica’ (lo cual supondría una posición acrítica). Especie ésta de prejuicio desde cuya improcedente asunción talvez pudiéramos suponernos en condiciones de ‘corregir’ los contenidos que se expresaran en los textos resultantes de ejercicios lectointerpretativos a analizar, o de discutir con ellos, y no desde ellos. Está claro que esta tarea correctiva sería palmariamente antihermenéutica y adolecería de una manifiesta acientificidad: Una cosa es admitir, de acuerdo con las posibles derivaciones sociológicas del principio de indeterminación de W. Heisenberg (1901-1976) que la posición del investigador u observador influye en el fenómeno, y otra muy distinta es suponer que desde esta misma posición es lícito mediar o hasta manipular el campo de fenómenos a observar. Es cierto que los objetos de nuestro interés no son inanimados, sino productos. Pero esto no nos autoriza a corregir, rectificar ni discutir con tales objetos, esto es, con los textos producidos en el hecho de la lectura: Hemos de ceñirnos al ámbito de la interpretación. En nuestro caso esta interpretación se verá complicada por el hecho de que los objetos-productos a interpretar resultan a su vez de hechos interpretativos: son hechos interpretativos ellos mismos. De ahí la condición de ‘meta-’ que ha de tener nuestro trabajo.

**Proemio. 5. Sobre desviaciones y prejuicios inasumibles que podrían perjudicar nuestra investigación.**

En todo caso nuestra estrategia lectointerpretativa, que ha de interesar, de manera preferente, a la lectura de las lecturas interpretativas escritas (la anteriormente referida y significada como extensión ‘meta-’ de nuestro trabajo) debe admitir la posibilidad de que alguno de los lectores e intérpretes por los que pudiéramos interesarnos sí que discuta, falsee o hasta falsifique —como hizo el bueno del benedictino Anselmo de Canterbury (1033-1109) con un testimonio epistolar sobre Roscelino de Compiègne (1050-1121/25?) con la aviesa intención de acusar al de Compiègne como hereje triteísta<sup>25</sup> — un texto de autor en el afán de afirmar una lectura refutativa del mismo o frente al mismo (a veces presentando la refutación del contenido, o de parte del contenido, de un texto como la refutación de la totalidad de una doctrina, buscando preclara y reconocidamente el desprestigio del ‘doctor’ que sostiene a la misma). En estos casos, más frecuentes de lo que en principio podríamos contemplar, y asumiendo una posible derivación del davidsoniano ‘principio de caridad’<sup>26</sup>, nuestro ejercicio de metalectura habrá de extremar precauciones tanto en los momentos analíticos como en los analítico-compositivos: Habrà de mostrar un especial cuidado en la elección de los étimos que empleamos en la escritura de nuestra lectura, contemplando y/o haciendo valer la procedencia de los mismos, y certificándonos sobre todo —a nosotros y a los potenciales

<sup>24</sup> En *Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica* (1977), trabajo rescatado para VM II (pp. 95-118), (1986, 1ª ed. alem./vers. esp. 1992, 7ª ed. 2006), Gadamer afirmó: “Según la hermenéutica, toda labor de conceptualización persigue en principio el consenso posible, el acuerdo posible, e incluso debe basarse en un consenso si se ha de lograr que las personas se entiendan entre sí. No se trata de ningún postulado dogmático, sino de una simple descripción fenomenológica. Sin algo vinculante no puede haber verdadero diálogo. Así, la crítica a la ideología tiene que introducir como instancia última el discurso racional que permita entenderse libremente”.

<sup>25</sup> Cfr. las dos biografías ‘críticas’ dedicadas al de Canterbury: Las de J. CLAYTON, *St. Anselm, a critical Biography*, Milwaukee 1933; y R. W. W. SOUTHERN, *Saint Anselm and His Biographer: A Study of Monastic Life and Thought, 1059-c. 1130*, Cambridge, 1963.

<sup>26</sup> En las notas al pie 99\* y 171\* hacemos referencia a las implicaciones hermenéuticas de este principio tal como lo enunciara Donald Davidson en algunas de las obras que en tales notas se refieren.

lectores de nuestra lectura— que tales étimos remiten al texto leído cuando así se asegure, explícita o implícitamente, desde nuestra parte de lector<sup>27</sup>. Igualmente nuestra lectura habrá de mostrar ese mismo rigor en la consideración de los distintos alcances semánticos que tales términos pueden llegar a ostentar tanto en los medios, o en los ‘horizontes comprensivos’, del autor leído como en los propios (en los propios del lector); en la comprobación del rigor de las citas del texto leído, si las hubiera, y en la constatación de su literalidad o, en su caso, en la significación de la cita como espuria; y, finalmente y sin descartar otras posibles especificaciones, en la constatación de la originalidad de la lectura o, por el contrario, de la pertenencia de la misma a unos antecedentes o a unos referentes tradicionales o escolares.

Para nosotros, que nos reclamamos como lectores críticos y autónomos, los textos en los que se expresan lecturas interpretativas de textos de autor van a ser siempre productos culturales desde los cuales ensayaremos un acercamiento a las razones, que han de ser complejas, que movieron la pluma del comentarista. La presunción de agotar tales razones no podemos admitirla ni siquiera como elemento animador de nuestra investigación. Estas razones hemos de suponerlas incardinadas en las figuras y representaciones culturales propias de su tiempo (del tiempo del lector) y de su filiación doctrinal; e igualmente hemos de suponer que han de afirmarse como momentos en la evolución de un *continuum* dialógico en el que los problemas filosóficos y, en su caso, las cuestiones interesantes al pensamiento filosófico o científico se plantean y replantean hacia una posible elucidación de las mismas. Esta suposición se basa en la elección del texto que ha resultado de una lectura interpretativa, ya que interesarse por un producto de esta naturaleza supone la previa significación del mismo como un producto interesante, por lo que ha de tener de determinante, para la evolución de la continuidad dialógica. Nunca habremos de dar por correctas ni por incorrectas las distintas interpretaciones por las que podamos interesarnos, sino que valoraremos hermenéuticamente la entereza o el rigor de las mismas significándolas como estaciones de un progreso discursivo cuya meta, siempre finita (otra vez el concepto de ‘horizonte hermenéutico’) será el de la constitución de una ‘hermenéutica universal’<sup>28</sup>. De una hermenéutica universal que, desde que es capaz de asumirse como tal, porfía por insertarse en el *continuum* dialógico como un vector de suprarracionalidad aprehensiva —desechamos ‘super-racionalidad’— al que la meta de una comprensión o significación de la dinámica social que la genera, incluso desde una posición práctica o postulativa, no le resulta (no tiene por qué resultarle) extraña. Así pues, el objetivo de un ejercicio lectointerpretativo cara a un texto en el que se dé cuenta de una lectura que consideremos ‘interesada’ es incompatible, en nuestro caso, con una descalificación de la misma por ‘interesada’. Nosotros, desde nuestra parte, hemos de interesarnos autónomamente por esos intereses. Pero no para denunciarlos como tales, sino para asimilarlos hermenéuticamente.

<sup>27</sup> En la segunda parte de nuestro trabajo (S. II. III. 1k : V. ÍNDICE de la 2ª PARTE) someteremos a esta ‘prueba’, entre otros textos, a dos pasajes de *Metafísica* en los que se incluyen una misma cita de Aristóteles a *Fedón*, en los libros A y el M. Adelantamos aquí que la calificación como espuria que propondremos para tal cita, consecuencia de la aplicación a estos textos aristotélicos de los criterios a los que aquí nos estamos refiriendo, es compatible con la significación del libro I de esta *Compilación*, así como a otras partes de la producción aristotélica (especialmente algunos de los *Tratados lógicos*, la *Ética Nicomaquea*, la *Physica*, y algunos pasajes de *De corruptione et generatione*, a los que nos iremos refiriendo con más detenimiento en la 2ª Parte de nuestro trabajo), como inicio de una tradición lectointerpretativa que consideramos antecedente directo de la hermenéutica filosófica.

<sup>28</sup> Entrecomillar ‘hermenéutica universal’ supone significar a este término como tal. En este caso como término relativo a una postulación, la de la teoría hermenéutica, que tiene un origen histórico en las propuestas de Schleiermacher y en sus más directos antecedentes (Ast, Schlegel). Pero, una vez reconocido este antecedente, también resulta posible referirse a la hermenéutica universal sustantivamente, esto es, como un ejercicio del entendimiento en el que los productos discursivos juegan un papel fundamental, ya que tal hermenéutica universal se dirige hacia el establecimiento de un lenguaje en el que ha de darse una comprensión de lo que, en cada estación del continuo dialógico, pueda ser pensable como ‘la totalidad’. Por esta razón en la línea desde la que se remite a esta nota el término ‘hermenéutica universal’ está entrecomillado e, inmediatamente después del punto, aparece escrito sin comillas.

Otro objetivo lectointerpretativo que consideramos espurio es aquel que se afirma animado por el propósito de ‘desenmascarar’ los ‘verdaderos motivos’ o las ‘verdaderas razones’ por las que el lector ha interpretado, de tal forma, los textos de su interés. Tales ejercicios que a veces se han postulado como potencialmente ‘desenmascadores’ de intereses social y económicamente condicionados (el mito del potencial determinativo de la infraestructura económica, fundamento acrítico de un determinismo más marxista que marxiano) los consideramos ilegítimos por interesados y forzosamente prejuiciosos. Y ejecutados desde la asunción de un prejuicio o, en su caso, de unas especies de prontuarios lectointerpretativos potencialmente ‘desenmascadores’ que algo tienen de etnocentristas: el texto leído no es interpretado en el desarrollo de un ejercicio dialógico de fusión de horizontes ejecutado desde una posición de apertura (desde una posición conformada por lo que Gadamer llama en VM I una ‘estructura lógica de apertura’)<sup>29</sup>, sino que es inquirido desde una posición de supuesta superioridad crítica que convierte al lector de lecturas —o al lector *prima facies*— en un censor que cuenta con las claves necesarias para detectar ‘el engaño ideológico’ allá donde éste porfíe por no mostrarse. Así, por ejemplo, Louis Althusser, en una publicación de 1970<sup>30</sup> en la que se tocaba monográficamente y extensamente la ‘cuestión de la ideología’, sostenía que:

*Comme la structure formelle de toute idéologie est toujours la même, nous nous contenterons d'analyser un seul exemple, accessible à tous, celui de l'idéologie religieuse, en précisant que la même démonstration peut être reproduite à propos de l'idéologie morale, juridique, politique, esthétique, etc.*

Cuesta trabajo creer que propuestas de este género, resueltamente deductivas desde la asimilación de un principio que se muestra como tal, pero que no hace por demostrarse ni por sostenerse argumentalmente (el principio de que “la estructura formal de toda ideología es siempre la misma”: un principio que tanto puede tener de lacaniano como de jungiano, pero que, en todo caso, no descansa sobre base científica alguna) pasaran en su momento por ser asumidas por una buena parte de las inteligencias occidentales como propuestas ‘científicas’ y asumibles desde una posición de progreso social y de crítica a los sistemas de poder. Se trataba, sencillamente, de tener una ‘estructura formal’ predefinida y usarla como comodín ante los más diversos productos y situaciones hasta que en cada momento sonara la señal. Tal ‘estructura formal’ se basaba, por lo demás, en una traslación groseramente materialista del binomio infraestructura-superestructura reinterpretado por el propio Althusser al estilo catequético de la socióloga chilena Marta Hanecker (no en vano fue Althusser el prologuista de la sexta y definitiva edición de sus *Conceptos elementales del Materialismo histórico*) y proyectarlo al campo de una sociología no menos grosera en la que todo era comprensible asociando o ‘identificando’ cualquier tipo de figura a unos ‘intereses de clase’. Según ésta los sujetos estaban condenados a negarse e identificarse a sí mismos en un juego de *interpellations* suscitados por la tensión entre la sociedad como un todo estructurado y el individuo social como un sujeto ‘a estructurar’ siempre que se den unas condiciones materiales, etcétera, etcétera. Partiendo de este cúmulo de prejuicios no asumidos como tales los textos marxianos, incluidos los del joven Marx o hasta aquellos que constituyeron el primer tomo de *El capital*, se volvían transparentes y hasta susceptibles de ser ‘corregidos’ por el ojo hipercrítico de un lector (o del lector de lecturas en los momentos en los que Marx se daba a la cita o a la interpretación crítica de textos) que se manifestaba en condiciones de advertir elementos de hegelianismo e ‘ideología pequeño burguesa’ en ciertos sectores del tomo I de *El capital*, así como en *La ideología alemana*, la *Contribución a la crítica de la Economía política*, y en los *Grundrisse (der Kritik der Politischen*

<sup>29</sup> GADAMER, H-G. *La primacía hermenéutica de la pregunta. El modelo de la dialéctica platónica. Análisis de la conciencia efectual*. En VM I (vers. cit). pp. 439-447.

<sup>30</sup> ALTHUSSER, Louis. “*Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche). Un exemple: l'idéologie religieuse chrétienne*”. En *Revue La Pensée*, n° 151, juin 1970. En *Ouvrage de Louis Althusser, POSITIONS (1964-1975)*, pp. 67-125. Paris, 1976.

*Ökonomie*: precisamente en esos mismos *Manuscritos* que serían reclamados por los sociólogos del Instituto para la Investigación social de Frankfurt como inspiradores de los modelos teórico-prácticos sobre los que se constituyó la Teoría Crítica). Esta relectura de Marx emprendida por Althusser y los integrantes de aquel séminaire de *l'École Normale Supérieure* (1965) que dio origen a aquella empresa 'desideologizadora' en torno a las literaturas originales del fundador del 'socialismo científico', podrían, según nuestra valoración, ser propuestas como ejemplo para ilustrar en qué no consiste una buena práctica hermenéutica<sup>31</sup>. Una buena práctica hermenéutica, según nuestra valoración, ha de caracterizarse afirmándose prácticamente como autónoma o no interesada (en otros asuntos superpuestos o subpuestos al hecho mismo de la comprensión y/o de la interpretación), asumidora de su propio fondo de prejuicios, y potencialmente asumidora de una tradición crítica ya consolidada que podría remontarse a los inicios del género lectointerpretativo (a Aristóteles, como defenderemos en nuestra tesis), y dispuesta a establecer un diálogo con el texto a leer en unas condiciones de mutua correspondencia: a confundir, o engazarlos en una circularidad hermenéutica, los horizontes comprensivos del autor y el lector en pos de una mejor comprensión del problema que los aúna y refiere a una comunidad de intereses).

La posibilidad de una lectura de las obras de Marx desde la significación crítica de todo el cúmulo de prejuicios mediadores entre la séptima década del siglo XIX y la octava del XX (posibilidad ésta que exige, como previa condición, la adopción de esa posición de apertura referida por Gadamer en VM I, obra ésta anterior a las *Guides* de Althusser unos cinco años); la de la posibilidad de una reinterpretación crítica e integral de los precedentes feuerbachianos y hegelianos; la posibilidad de hacer visible y valorable la latencia del materialismo de pensadores clásicos (desde la atención a la tesis doctoral de Marx sobre Demócrito y Epicuro); la calidad científica de la crítica a la Economía liberal ejecutada por Marx; las dosis de utopismo y teleologismo subyacentes a las propuestas marxianas cuando éstas devenían en postulados; el propio concepto de ciencia que los fundadores del materialismo dialéctico están asumiendo desde sus propias postulaciones no exentas de sus correspondientes cargas de presunciones y prejuicios... nada de esto es materia de interés ni de consideración para este primer postestructuralista francés que ha descubierto que "*la structure formelle de toute idéologie est toujours la même*" ("*la estructura formal de toda ideología es siempre la misma*": toda '*structure*' ha de ser '*formelle*', por otra parte). Nosotros, desde nuestra parte, y si en ello nos empeñáramos, tendríamos que hacer por dialogar con estos textos escasamente dialogadores en los que se afirman tales asertos 'desenmascaradores' para establecer desde qué horizontes de precomprensión, desde qué fondo de prejuicios asentados y hacia qué metas de sentido y comprensión, y, virtualmente desde qué principios rectores y hacia qué tipo de postulaciones deontológicas, se movieron entonces los componentes de aquel *seminaire* cuyos resultados se han mostrado con el paso del tiempo tan triste y absolutamente estériles.

Algo posterior en su momento de arranque —no así en su desarrollo— es el trabajo crítico-analéctico, cara a la obra marxiana, de Enrique Dussel. Nos referimos a continuación muy brevemente al mismo porque entendemos que resulta interesante confrontar este modelo crítico desde el que opera Dussel, abierto a la dimensión dialógica y, en este sentido, reconstructivo y redimensionador de la obra marxiana (y, por extensión, de cualquier otra producción de interés filosófico o científico), con este modelo althusseriano al que nos estamos refiriendo como pretendidamente crítico, aunque, según nuestra valoración, resueltamente dogmático y totalmente carente de calidad hermenéutica. El hecho que haya sido posible la confrontación crítica —que a ambas partes sigue aprovechando— entre las posiciones de Dussel frente a las de Apel, Levinas, Habermas, Vattimo (especialmente con

<sup>31</sup> Este legado, ejemplar por su carácter acríctico y dogmático, fue editado originalmente como *Lire le Capital* (Louis Althusser, Étienne Balibar, Pierre Macherey, Jacques Rancière, Roger Establet). Paris, 1965.

Apel y Levinas, y diríamos que más especialmente aún con Apel), constituye ya un signo revelador. Lo constituye en el sentido de que malamente puede presumirse de estar ejecutándose un trabajo crítico frente a determinados textos, o frente a ciertas propuestas, cuando las propias y las figuras discursivas que de ellas puedan derivarse solamente puedan ser asumibles desde la parte del que las propone, y cuando desde las mismas se supone que las ajenas están perennemente sumidas en el error. Como así ocurría con las objeciones de Althusser, planteadas ante el Marx histórico, a las desviaciones ‘hegelianas’ del Marx más maduro. No partir de la asunción como hipótesis —o de otra sub-posición análoga— de que ha de existir una línea discursiva, afecta a la aspiración de verdad, que opera y evoluciona en los distintos y sucesivos Marx desde los primeros manuscritos parisinos hasta aquellos últimos *Grundrisse* de 1882 sobre los que ese Marx de su madurez postrera estaba pergeñando lo que iría a ser el cuarto y último libro de *El capital* constituye un defecto que hará imposible, si se porfía en su mantenimiento como en al caso de Althusser, la compleción de un trabajo verdaderamente crítico ante el objeto ‘la producción marxiana’ y ante la pretensión de comprenderla en su integridad (‘en su integridad’: en lo que ésta pueda tener, para nosotros, de íntegra). Partir, por el contrario y tal como postula Althusser, de que en un determinado discurso —en el del Marx más maduro, en este caso— hay elementos que sobran o que son susceptibles de ser corregidos ‘en un sentido revolucionario’ constituye una postura resueltamente acrítica. Una postura acrítica de la que pueden surgir expresiones tan desgraciadas como las siguientes (en este caso propósito de los *Grundrisse* de los que resultará la *Contribución a la crítica de la Economía política* (1859) : “(...) notamos una fuerte influencia hegeliana combinada con tufillos de humanismo feuerbachiano. Junto con *La ideología alemana*, los “Grundrisse” van a proporcionar todas las citas dudosas que necesitan las interpretaciones idealistas de la teoría marxista; podemos preverlo sin temor a equivocarnos.”<sup>32</sup>

No negaremos que en las intenciones que movían el proyecto de relectura de los textos marxianos por parte de Althusser puedan encontrarse elementos de integridad moral o política, ya que la convicción que siempre mantuvo el autor de *Pour Marx* (1965) sobre la obligación ‘revolucionaria’ de practicar una lectura ‘de clase’ a los textos marxianos descansaba en una deontología cuya meta no era otra que la construcción o la reconstrucción de un ‘socialismo real’: De una ‘Teoría marxista del Estado’ (desde Gramsci)<sup>33</sup> que habría de perfeccionarse para consolidación del acervo de ciertos medios potencial o sedicentemente ‘revolucionarios’ de aquella convulsa Europa de los sesenta: De aquella Europa colmada de tensiones y de perentorias exigencias de posicionamientos políticos, morales, estéticos, epistémicos, y de toda índole (también religiosos) a la ‘intelectualidad’—movimientos de liberación en el llamado Tercer Mundo; movimientos de oposición a la Guerra del Vietnam; Guerra Fría y escalada nuclear; reacciones frente al estalinismo residual en aquella ‘Europa del Este’; crisis en los partidos comunistas europeos occidentales, y tantas otras circunstancias ‘extremas’—. No negaremos que habría de ser íntegra su convicción de que “*Para comprender El capital y, por lo tanto, su libro I, es necesario tomar posiciones de clase proletarias*”<sup>34</sup>. Pero sí que negamos que tal género de postulaciones merezcan el calificativo de ‘críticas’ al tiempo que descartamos la posibilidad de entenderlas como

<sup>32</sup> ALTHUSSER, L. *Guía para leer El capital*, pp. 57. Trad. por D. Daniel Díaz. Buenos Aires, 1992.

<sup>33</sup> De la producción de Antonio Gramsci dedujo Althusser algunas propuestas desde las cuales podría comenzar a cubrirse lo que él llamaba ‘déficit de una Teoría marxista del Estado’. Déficit que, según manifestó en distintos lugares de sus escritos (v. infr.), padecería el marxismo ‘clásico’, hasta Lenin: «Gramsci est, à notre connaissance, le seul qui se soit avancé sur la voie que nous empruntons. Il a eu cette idée, ‘singulière’, que l’État ne se réduisait pas à l’appareil (répressif) d’État, mais comprenait, comme il disait, un certain nombre d’institutions de la ‘société civile’: l’Église, les Écoles, les syndicats, etc. Gramsci n’a malheureusement pas systématisé ses intuitions, qui sont restées à l’état de notations aiguës, mais partielles». En “*Idéologie et appareils idéologiques d’État. (Notes pour une recherche)*.” *La Pensée*, n° 151, juin 1970. Ed. post. en Louis Althusser, *POSITIONS* (1964-1975), pp. 67-125. Paris, 1976..

<sup>34</sup> ALTHUSSER, L. *Op. cit.* p. 54.

potencialmente hermenéuticas (aunque sí sean susceptibles, como cualquier otro ejercicio lectointerpretativo, de ser tratadas hermenéuticamente).

Frente a tales posiciones reacias a la confrontación dialógica, en las que la autocrítica, pese a asumirse como una exigencia, no se ejerce más que con la intención de reafirmar las propias instancias y figuras discursivas<sup>35</sup>, y vigilar para que en el propio discurso no se deslicen elementos distorsionadores, las propuestas y discusiones reconstructivas de la producción marxiana llevadas a cabo por Enrique Dussel se erigen como un paradigma de criticismo ejercido de una forma sistémica, abierta, y resolutive. Paradigma que así se afirma desde un principio programático, pulcramente trazado en cada una de sus obras, que parte de la posibilidad y del carácter benéfico —de liberación— que puede tener la reasimilación crítica de todos aquellos materiales literarios que cubren los treinta y ocho años de producción originalmente marxianas (desde los manuscritos de 1844/45 a los de 1882), desde la situación de América Latina a mediados de la década de los setenta. Tal paradigma crítico se afirmó, obra a obra, curso a curso, estancia a estancia (la gestación y divulgación de su producción ha respondido en no pocas ocasiones a iniciativas personales según él mismo da cuenta en su autobiografía)<sup>36</sup>, partiendo del convencimiento de que tal trabajo crítico habrá de tener una aplicación práctica —ha de tenerla: se trata de un postulado ético en el que Dussel ha empeñado su vida— en ese medio tan distinto y tan aparentemente lejano de la Alemania, la Francia y la Gran Bretaña en las que Marx vivió y produjo: La situación latinoamericana desde mediados de la octava década del XX, en la que Dussel comienza a hacer oír su voz. Últimamente, y respondiendo a distintas sugerencias y/o retos procedentes de medios muy distintos —sus diálogos con Apel (1991, 1992), sus amables controversias con Ricoeur (1991), sus un tanto menos amables denuncias de contradicciones performativas frente a R. Rorty a propósito de la existencia o no del objeto al que se refiere la ‘gran palabra’ (Rorty) ‘el capital’ como complejo causante de “*la explotación en América Latina, o entre los pobres norteamericanos*”<sup>37</sup> — Dussel se encuentra en un proceso de reconducción y aplicación de las líneas más prácticas de su obra hacia unos medios tal vez menos circunscritos al área latinoamericana, diríamos que pergeñando una posible aplicación de su paradigma crítico-analéctico y sus postulados filosóficos de liberación a esa área ‘global’ que, en la última década, parece engullirlo todo.

Así pues, si de pergeñar un prontuario hermenéutico se tratara, un prontuario en el que quedaran registradas las condiciones que habría de cumplir una posición que se afirmara o se postulara como crítica, para reconocerla como tal la primera condición que habría de establecerse, de acuerdo con ese adagio gadameriano que afirmaba, sucintamente, que la hermenéutica consistiría en contemplar la posibilidad de que el otro pueda tener razón, sería la de que el hermeneuta no ha de confundir su papel con los del inquisidor, el policía, ni el fiscal, ni, mucho menos, con el del brazo secular que ejecuta las sentencias del instituto inquisitorial. Un discurso o una práctica lectiva en los que se condene o en los que se haga por corregir una lectura no es un ejercicio hermenéutico. Toda lectura, de acuerdo con el principio ana-dialéctico de Dussel (que parte de la asunción de un principio ético de alteridad que comenzó a deducir de ciertas propuestas de Lévinas)<sup>38</sup> encierra en sí las claves para su posible comprensión desde el momento en el que pueda subponerse (o supra-

<sup>35</sup> Tal como hizo el mismo Althusser en 1974 tachando a su producción anterior de ‘teoricista’ en *Éléments d'autocritique* (Paris, 1974).

<sup>36</sup> DUSSEL, E. “*En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)*”; en *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, n.º. 180 (1998): *Enrique Dussel: un proyecto ético y político para América Latina*; pp. 13-36.

<sup>37</sup> Véase, de DUSSEL, Enrique, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación (Palabras preliminares: pp. 8 y 9)*. Ed. de la Universidad de Guadalajara (México), 1993. Versión inglesa: *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. New York, 1996.

<sup>38</sup> “(...) en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando en grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (de la anterreferida *Autobiografía*, en nuestra nota a pie n.º 36).

ponerse) al discurso propio. Pero no desde una pretensión convalidadora o invalidadora, sino revalidadora. De ahí el uso del prefijo ‘ana’ ante el sustantivo ‘dialéctica’: ana-dialéctica: sobre-dialéctica, pero no en un sentido axiológico (mayor que, más que...), sino en un sentido dialéctico-posicional. Claro que en el momento en el que una de las dos partes dialogales no esté por el descubrimiento del otro, sino por su encubrimiento (por su negación como persona con propia capacidad lógica) entonces ese ejercicio crítico en dos direcciones que se regula desde la estrategia analéctica queda imposibilitado desde su origen: Si no se parte de un mutuo reconocimiento no hay diálogo que valga (dicho sea esto incidiendo en el valor performativo de la expresión ‘que valga’: que pueda valernos para nuestro entendimiento).

Lo que tales ejercicios —los que no cumplen con estas condiciones dialogales de apertura al otro— tienen de espurios el hecho de que tales estrategias porfían, cuales acciones detestivas o inquisitoriales dirigidas por un hábil Holmes, por desvelar unos ocultos intereses materiales dando por sentado que éstos van a ser los que constituyan la ‘verdadera explicación’ del texto de autor, el cual es presentado como un artilugio propagandístico o conformador de conciencias al servicio de los intereses materiales de los sufragadores del producto. Tales tipos de ejercicios que no podremos calificar nunca como ‘hermenéuticos’ obvian la cuestión de que el texto de autor, además de ser un producto material que resulta de un trabajo socialmente y económicamente condicionado, como lo son las antífonas que cantan los monjes en el claustro abadial o los murales que decoran los interiores de los templos, está informado por unos contenidos y unos sentidos originales que expresan una cosmovisión y una interpretación general de la realidad, que son los que le dan su cuerpo y su valor como productos que son. De nada nos va a ayudar en la tarea de interpretar una lectura de un texto de autor conocer o investigar los mecanismos materiales por los cuales se constituyeron y se mantuvieron los soportes de los textos mismos o los mismos amanuenses que lo produjeron, de la misma manera que no nos va a ayudar a tener una visión estética integral y dimensionada de un edificio románico el conocer la ruta que hubieron de hacer los sillares desde las canteras de las que fueron extraídas las moles de arena o de caliza hasta los talleres en los que fueron trabajadas y, en último lugar, hasta los emplazamientos definitivos en los que fueron fabricados los edificios. Estos condicionamientos materiales son obvios y sólo le resultarían interesantes a un estudioso de las artes y los oficios en la Edad Media (tarea, por otra parte, asaz interesante para una escuela de peritos o arquitectos, dicho sea esto sin ninguna intención peyorativa). Pero a nosotros lo que nos interesa es acercarnos a las razones que movieron, por ejemplo, la pluma del Aquinate cuando resolvió que era incompatible con su experiencia de verdad la existencia de dos verdades, una para la razón y otra para la fe. O ensayar una comprensión de los diversos contenidos que informaban el binomio *ente-essentia* proyectado hacia su idea de Dios. Y a ninguno de estos objetivos va a resultar más fácil acercarse conociendo la composición del puchero que mantenía al teólogo, incluyendo en la misma el sudor de los campesinos que mantenían con sus obligadas corveas más o menos llenos los almacenes de conventos y cabildos.

De la misma forma podríamos decir que, aunque resultarán sin duda interesantes para un estudio histórico sobre los hechos de armas conocer con detalle tanto los progresos de la forja y la metalurgia, actividades artesanales éstas que proveían de armas y defensas a ejércitos y mesnadas; como los progresos mismos en el arte de la estrategia militar, prácticas logísticas incluidas; y como interesante ha de ser el conocimiento y la valoración de todos los detalles que puedan ayudarnos a contemplar la creciente complejidad de las intendencias militares al tiempo que se va evolucionando desde los ejércitos atomizados dependientes de los señores de armas a otros ejércitos más complejos, que no tardarán en postularse como ‘nacionales’, dirigidos por unos cuadros de oficiales a las órdenes de un poder superior y reconocido por todos (el *rex*, el *primum inter pares*)... A pesar, decíamos, de lo interesante que resultan todos estos ‘enterados’ ninguno de estos detalles ni tampoco su integración en



un complejo cuadro sociológico-institucional va a terminar por desvelarnos una relación secreta entre los intereses militares y los teológicos que pueda, virtualmente, reforzar la tesis marxiana de la prevalencia del determinante económico sobre cualquier hecho histórico. Y es que tampoco va a resultar especialmente interesante para este mismo supuesto fin ‘develador’ (‘desenmascarador’) conocer la composición material de los hierros forjados y templados ni la procedencia material de la fuerza corporal que hacía posible el sostenimiento en alto de las espadas que mantenían el orden católico en las entonces —2ª mitad del s XIII— nacies monarquías europeas, las mismas que hacían por extender los territorios para la prometida monarquía cristiana desde Toledo, o desde la ya incorporada Córdoba, hasta la ‘irredenta Jerusalén’.

Por supuesto que tales hechos hubieron de interesar materialmente a la producción de tales textos y, en su caso, de tales lecturas. Pero no tenemos argumentos convincentes para afirmar que las determinaron ni exclusivamente ni tampoco como unas fuerzas mayores e imprescindibles en lo que a la consecución de tales metas (doctrinales y, en su caso, lectointerpretativas) pueda referirse. Más bien lo que nos inclinamos a creer es que tanto el lector de los textos de autor como los autores mismos estaban empeñados en unas porfías intelectivas cuyas finalidades expresas no eran otras —no era otra— que la de participar en una experiencia colectiva o colegial de verdad. Rechazamos, pues, esa ridícula caricatura del monje dominico o franciscano trabajando sobre el pergamino ‘al servicio de su señor romano’ o de sus otros ‘señores’ más cercanos y dando pábulo a una interesada propaganda cuya meta final y prevalente no era otra que la de mantener un orden social injusto a base de excomuniones y de infernales amenazas. Claro que hubieron predicadores abominadores, inquisidores que se aplicaron con un celo torturador al descubrimiento de la heterodoxia o, mejor, de la desobediencia moral y religiosa; claro que conocemos casos y más casos de bulderos y reparadores de las más variadas condenas —como el caso, ya más cercano a la modernidad histórica del dominico Johannes Tetzl, a quien el arzobispo de Maguncia encargó la predicación a favor de las ‘indulgencias’ con cuyas ventas iban a sufragarse, y se sufragaron en buena parte, las obras para la erección de la Basílica de San Pedro en Roma—, como también sabemos gracias a plumas anónimas y de autor que menudearon en los reinos cristianos de la España premoderna y de la primera modernidad expendedores de certificados falsos de limpieza de sangre. Esos mismos pícaros que tan cumplidamente nos presentara el premoderno Don Juan Manuel en boca de su *Conde de Lucanor* en el ‘exeimplio *De lo que contesció a un rey con los burladores que hicieron el paño*’, pícaros y truhanes cuyas gestas recreara el moderno Cervantes en su *Retablo de las maravillas*. Pero todos estos sucesos han de situarse en la trastienda de la Historia. En esa misma trastienda en la que al lado de estas abominaciones y de estos falsos certificados, y muy cerca de los aparatos de tortura con los que se consiguieron tantas falsas inculpaciones y tantos fingidos y abruptos arrepentimientos *ex sanguinis*, han de encontrarse también una buena colección de pruebas escritas, estampadas y hasta esculpidas de que la estupidez y la miseria moral y espiritual nunca han dejado de estar presentes en la historia de la humanidad. Mas ninguno de estos execrables aparatos ni de estos subproductos generados por aquéllos encuentra su justificación ni su plica en los textos ni en las doctrinas de autor que durante el Medioevo semítico y cristiano europeos se manifestaron como potencialmente determinantes para el mantenimiento del orden social en toda su complejidad. En estos mismos textos que, desde la *Isagoge* de Porfirio (finales del III dC) o las exégesis de Orígenes (primera mitad del III dC), o desde la prolija colección de comentarios al *Libro de las Sentencias*, de Pedro Lombardo (mediados del XII dC) y hasta los grandes comentarios de Averroes (2ª mitad del s. XII dC / 2ª mitad del VI dH) o los de Tomás (mediados del s. XIII) o de Buenaventura (mediados del s. XIII) fueron leídos e interpretados por una plétora de estudiantes y de doctores, y, desde tales interpretaciones, puestos a disposición de un abigarrado público compuesto por escribientes, contables, ilustradores, músicos, artesanos, maestros de obras y

oficiales, orfebres, comerciantes, agricultores, clérigos, oficiales y mandos de los más diversos empleos con cuyos esfuerzos mancomunados se erigió el impresionante y complejo —a pesar de su apariencia de austeridad— edificio de la filosofía, la teosofía y la teología medievales.

**Proemio. 6. Aproximación a las lecturas de Tomás de Aquino como ensayo de perfilar un modelo hermenéutico no lastrado por el prejuicio acientífico de la ‘desideologización’**

Partiendo de estas premisas nos proponemos presentar en nuestro trabajo una parte de la producción lecto-interpretativa de Tomás de Aquino (1224/5-1274 dC) como resultado de una serie de rigurosos ejercicios lecto-interpretativos practicados desde la asunción, desde la parte del comentador, del principio rector de las posibilidades de un humano entendimiento agente que este mismo lector e inquiridor está haciendo por determinar filosófica y gnoseológicamente desde una relectura de los textos lógicos de Aristóteles. Estas posibilidades, desde la parte del lector, no serían otras que las de establecer una serie de razones universales lógicamente relacionadas y desde las que afirmar un firme modelo interpretativo de la realidad del mundo y de la posición del hombre en el mismo. Tal es la razón primera y última del ingente trabajo crítico realizado por Tomás, y así será que presentaremos su obra lectiva y lectointerpretativa, y no como un intento propagandístico de afianzar una línea o doctrina dogmática que podría resultarle interesante a la Iglesia de la premodernidad histórica, como estructura de poder monolítico frente a la posible dispersión que se desprendería de la asunción del modelo averroísta de la doble verdad. Ya que esta última interpretación se nos antoja, en el mejor de los casos, parcial y oscurantista desde el momento en el que no entra en el análisis de las razones extraeclesiales que pueden mover la pluma del Aquinate. Y tales razones existen, y son de peso. Y así, sostendremos que Tomás de Aquino no defendió *la unidad del intelecto* frente a los averroístas latinos como resultado o satisfacción de un encargo eclesial o papal, sino como resultado expreso de una línea de investigación y argumentación rectamente asumidas por el lector de lectores y autor (*sensu stricto sed non sensu absoluto*) que el Aquinate fue. Línea ésta que partía de la asunción de un principio epistémico antirrelativista de estirpe más platónica que aristotélica que fue moralmente asistido o soportado por un principio del rigor lógico y discursivo asumido como un valor.

Que este rigor discursivo como propiedad inalienable del entendimiento agente fuera además asumido por la inteligencia del Aquinate como un humano atributo reflejo de un Entendimiento y una omnisciencia divinos, como unos atributos teológicamente soportados, resulta ya un aserto o un tema que escaparía a la consideración del problema del conocimiento y de la gnoseología a mediados del s XIII en términos generales o, si se prefiere, en términos *trascendentales*: Se trataría más bien de la asunción de un *principium fidei* que, como tal, situaría a Tomás en una tradición filosófica y teológica ya establecida (desde Filón, o desde el exégeta Orígenes de Alejandría (185-254)) y a la que él perteneció de hecho por decisión personal o porque, en términos gadamerianos, tales razones por él significadas y vividas como *rationes fidei* hubieron de afirmarse con más nitidez y propiedad en su horizonte precomprensivo que otras (que otras razones e instancias que también se postulaban como ‘de Fe’ desde otras posiciones; por ejemplo, las propias de esas otras órdenes llamadas menores que, como las de los franciscanos, no dudaron en polemizar frente a las suyas tal como lo hizo Buenaventura de Bagnorea). Y es así que esta obra, la del Aquinate, resulta bastante difícil de asumir críticamente desde nuestra contemporaneidad hermenéutica si no se la entiende y valora como un intento sistémico de detraer o de negar —*contra gentiles*— la corrección y la validez crítica de una obra lectointerpretativa, la del ‘gentil’ Averroes (Ibn Ruchd), *el comentador*. Obra ésta que se afirmaba desde la primera mitad del siglo XII como toda una doctrina filosófica y crítica de la interpretación de la realidad y de las acciones y posibilidades del entendimiento humano, que había partido a su

vez de lecturas críticas y sistémicas practicadas a una impresionante colección de textos originales de Aristóteles de Estagira y de Platón de Atenas vertidos del griego original a distintas lenguas semíticas, y desde las que el peripatético cordobés disputaba con el místico y teólogo persa, de ascendencia sunní e influencia sufí, Al Ghazali (Algazel, 1058-1111 // 450-505). Así pues era toda una controversia filosófica que giraba en torno a la relatividad o a la rigurosidad del entendimiento humano y en la que estos dos modelos lectointerpretativos se enfrentaron cada uno de ellos representando a sendas tradiciones que hoy día siguen contando con valedores tanto en Filosofía como en Ciencias y en sus respectivos referentes epistemológicos: relativistas versus rigoristas (siguiente apartado de nuestra Introducción).

Y es que lo que se está fraguando en la Historia del Pensamiento occidental a propósito de estas dos lecturas tan distintas e inasimilables de los textos de Aristóteles, las de Averroes y los averroístas latinos frente a las lecturas de Tomás, es algo más —con ser esto mucho y muy determinante— que la definición de un cuerpo doctrinal o escolástico. Se trata, más bien, del establecimiento de un principio epistemológico que incidirá en una de las cuestiones más álgidas y cruciales de cualquier doctrina sobre los límites y la dinámica del conocimiento: la de si el entendimiento humano es una facultad que tiende a la aproximación a una verdad objetiva y alcanzable (lo era tanto para el Conocimiento superior o la Razón platónica como para el *Nous* aristotélico), o si, diferentemente, tal facultad activa de nuestro potencial intelectual, la que llamamos ‘entendimiento’ no nos puede facilitar más que una imagen relativa de una realidad a la cual no tenemos por qué conceder ningún estatuto de objetividad.

Claro está que tales posiciones francamente diferentes, si lo son frente a las cosas, frente a los fenómenos, también lo serán (diferentes) ante unos objetos de conocimiento llamados ‘productos del entendimiento’, es decir, ante los discursos. Así, por ejemplo, los frecuentes y bien trabados exordios del franciscano inglés Guillermo de Ockham (1285-1349) contra los universales<sup>39</sup> se podrían presentar como el resultado, todavía tardomedieval, de la superación de esta misma problemática estableciendo de antemano que todos estos asuntos referidos al conocimiento de la realidad como sustancia (atributos de la sustancia, accidentes, esencia...) no son sino sub-posiciones referidas nominalmente. Se trata, claro está, de un relativismo mucho más fácil de relacionar con las afirmaciones averroístas sobre la doble verdad que con las posiciones tomistas (o agustinistas) sobre la imposibilidad de que la verdad sea tan múltiple y diversa como puedan serlo las posiciones desde las que se la pueda significar.

En resumen, la preposición que puede ser relativista o rigorista (se trata de una disyunción excluyente desde la segunda de las partes), de los autores constituidos como lectores e intérpretes de textos de autor ha de determinar *a fortiori* un tipo correspondiente de lectura e interpretación de un texto: o se ensaya, y de acuerdo con el apotegma de Schleiermacher, una lectura interpretativa de un texto que partiendo de un primer entendimiento o lectura del mismo apunte hacia una ‘comprensión mejor’ o ‘mayor’ del mismo por parte del intérprete, postura ésta que solamente será compatible con la aceptación previa del principio lectointerpretativo de que aunque no sólo puede haber una lectura ‘correcta’ del texto de autor serían incorrectas (hermenéuticamente incorrectas, se entiende) todas aquellas que partan de la asunción del principio de la literalidad (el texto sólo significa lo que ‘dice’: la asunción de este principio ha malogrado lecturas de textos de autor tan enormemente influyentes como la que John Burnet ejecutó sobre los textos de Platón); o bien el lector intérprete se afirma como tal desde una posición más afín al espíritu de la hermenéutica filosófica contemporánea (desde Schleiermacher), habilitado con unas dosis mayores de immanencia crítica (las razones que informan al texto estarán, en todo caso, en el propio

<sup>39</sup> En su *Compendio de Lógica*. Así, por ejemplo, en el cap. XV-4 de la *op. cit.* puede leerse “Ningún universal es substancia, de cualquier manera que sea considerado, sino que cualquier universal es una intención del alma que, según una opinión probable, no se distingue del acto de entender”. GUILLERMO DE OCKHAM. Cfr. *Suma de Lógica*. Traducción de A. Flórez. Bogotá, Barcelona, Buenos Aires, 1994.

texto y en la imbricación del texto mismo en su presente histórico) y de predisposición a una inmersión desinteresada en el texto de su interés: lo que aquel maestro de historiadores que fue Pierre Vilar llamó ‘pensar históricamente’<sup>40</sup>.

**Proemio. 7. Dos preposiciones lectointerpretativas especialmente determinantes: rigorismo analítico frente a relativismo alegórico.**

Estas dos posiciones o pre-posiciones lectointerpretativas (las que podríamos significar como dependientes de un rigorismo filológico o de un relativismo alegórico: y tal disyunción ha de excluir la posibilidad de que tales pre-posiciones se den al mismo tiempo, ya que la pre-posición rigorista excluye la validez de cualquier otra) estaban ya presentes en la crítica literario-filosófica antigua al menos desde el Aristóteles de los *Tratados lógicos*<sup>41</sup>. Y desde tales referentes se desarrollaron a lo largo del milenio medieval desde una atención preferente a los problemas planteados por el neoplatónico grecosirio Porfirio (232-304), en su introducción (*Isagoge*) al tratado aristotélico *Sobre las categorías*, escrita en algún momento dentro del arco 268/270. Introducción ésta que, al ser traducida al latín e introducida a su vez por el romano Boethius dos siglos después de ser escrita por Porfirio (*In Isagogen Pophyrii Commenta*) suscitó un debate sobre la relación entre significados y significantes a propósito de los *conceptos universales*, debate filosófico-lingüístico que no es exagerado afirmar, tal como la hace L. M. Valdés en su introducción a una edición en castellano de estos escritos porfirianos,<sup>42</sup> que sus efectos persisten en la actualidad. Las distintas soluciones no estrictamente realistas —opuestas a las sugeridas por Boethius en su introducción— que se proponen a este mismo problema, sostenidas por nombres como los de los franceses Roscelin de Compiègne (dit ‘le premier nominaliste’: 1050-1120) y su discípulo Pierre Abélard (1079 -1142), el italiano calabrés Tommaso D’Aquino (1224-1274), el inglés William of Ockham (1280/1288 – 1349)... tienen la virtud de fijar con mucha más intensidad este problema filosófico (el de los universales, ligado a problemas de orden usiológico, considerados aún mucho más fundamentales) cara a los problemas que giran en torno a la significación de la realidad y, por ende, a la posibilidad de entenderla de una forma integral.

Pero existe otra línea histórica de atención y de estudios sistémicos aplicados a los problemas lectointerpretativos que también se inicia en una antigüedad muy cercana, en lo temporal, a aquella de Porfirio. Nos referimos a la que arrancarí­a en la constitución de las escuelas (o Escuela) de Alejandría, fundada por el filósofo de origen incierto y formación estoica Panteno, quien practicó exclusivamente la enseñanza oral aunque cara a los textos, y que sería continuada por Clemente y Orígenes de Alejandría, cubriendo un arco que alcanzaría desde el inicio hasta mediados del III dC. Hay, como puede observarse, una relativa cercanía cronológica, y también de ascendentes filosóficos y culturales, entre estas escuelas catecumenales cristianas, activas en aquella bullente, multicultural e inestable Alejandría de mediados del cuarto siglo de la cristiandad (una verdadera metropolis en la que coexistían y se superponían las más diversas culturas sobre elementos gnósticos, judaizantes, helenizantes, cristianos...), y las producciones de Porfirio.

Sabido es que las contribuciones más perdurables de Porfirio a la Historia de la Filosofía fueron su presentación e interpretación del pensamiento de su maestro Plotino de Licópolis (egipcio de nacimiento, pero romano de profesión filosófica y pedagógica), de quien pasó a convertirse su secretario y pupilo desde el 263; y la presentación-introducción que hizo del

<sup>40</sup> VILAR, P. *Pensar històricament. Reflexions i records*. València: Eliseu Climent Editor, 1995 (Sèrie 'la unitat', 156); 337 pp. Edició preparada i anotada per Rosa Congost i Colomer. 1ª ed. de la vers. en cast, Barcelona, 1997.

<sup>41</sup> Así, por ejemplo, en *De Int.*, 17a 3-5, en donde se establecen las condiciones que ha de cumplir una proposición para ser considerada como ‘apofántica’, esto es, susceptible de ser referida a la verdad o a la falsedad según el tenor de su contenido. Solamente con este tipo de proposiciones podrá articularse el razonamiento, según se establece en otros pasajes de *De interpretatione (Organon)*.

<sup>42</sup> PORFIRIO, *Isagoge*. Introd., trad. y notas: A. García Suárez, L. M. Valdés Villanueva y J. Velarde Lombráña. Madrid, 1999.

libro de las *Categorías* de los tratado Lógicos de Aristóteles. Sin embargo Porfirio fue un autor muy prolífico y tocó una gran cantidad de géneros, incluido el género de la polémica o ‘disputación’ con otros autores (el género logomáquico, como a veces es llamado) del cual fue un cultivador eficaz frente a lo que él entendía como frivolidades y arbitrariedades filológicas de los comentaristas cristianos, llegando a entrar en polémica directamente con Orígenes al cual, según testimonio de Eusebio de Cesarea, imputó varias faltas de rigor en lo relativo a la interpretación de los escritos mosaicos cometida por algunos intérpretes cristianos influidos por Orígenes. Así se refiere Eusebio de Cesarea en su *Historia Eclesiástica*<sup>43</sup> a Orígenes de Alejandría desde citas al *Contra Cristianos* de Porfirio y, colateralmente, a esa tradición exegética alegórica judaizante a la que aquel cristiano alejandrino pertenecería:

*Efectivamente, las cosas que en Moisés están dichas con claridad, ellos alardean de que son enigmas y les dan un aire divino, como de oráculos llenos de ocultos misterios, y después de hechizar con el humo de su orgullo la facultad crítica del alma, llevan a cabo sus interpretaciones». Después, tras algunas otras cosas, dice: «Pero este género de absurdo lo han recibido de aquel varón a quien yo también traté siendo todavía muy joven, que tuvo enorme reputación y que aún la tiene por los escritos que dejó, de Orígenes, digo, cuya gloria se ha esparcido ampliamente entre los maestros de estas doctrinas (...).*

Y aunque las producciones de Porfirio —sobre todo las que nos interesan más en tanto que en ellas se hacen referencias a las producciones literario-exegéticas de los alejandrinos— son difíciles de localizar y referir a unas coordenadas espacio-temporales seguras, sí que podemos afirmar, sobre las bases documentales de las que se disponen (sobre todo los escritos de Macario Magnes y Eusebio de Cesarea)<sup>44</sup>, que el espíritu de polemizador contra los cristianos que las caracterizaba se afirmaba sobre una base filológica (en sentido estricto: amor y respeto por lo que ha sido dicho) y se alentaba desde una autojustificación y una intencionalidad críticas en las que trasluce una especial preocupación por los problemas de la literalidad, el sentido y la interpretación de los textos. El hecho añadido de que otra parte de su extensa producción, seguramente la más importante para la historia de la Filosofía (ya que ha perdurado), sea una presentación de diversos escritos ‘lógicos’ de Aristóteles o relativos al pensamiento de éste, especialmente su *Introducción al libro de las Categorías (Isagoge)*, no hace sino fundamentar tanto la pertenencia de Porfirio a una tradición filológico-rigorista, cara a la actividad lectointerpretativa reglada, como la significación de su figura como oponente a esa otra línea que ya existía y se había constituido como Escuela: la alejandrina. Una corriente ésta que parte de unos referentes semíticos —Filón de Alejandría, cuyos comentarios alegóricos a Platón y a la Septuaginta influyen poderosamente en los maestros catecumenales alejandrinos— y que se complementa con unas posiciones platónicas y platonizantes desde las que tanto la producción del texto como su correcta lectura son referidas al juego poiético (productivo) de la alegoría. Y es así que la existencia de un género lectointerpretativo que puede denominarse como ‘el comentario neoplatónico’ y que conocerá posteriores momentos de esplendor y de consolidación como modelo con la lecturas del diálogo *Crátilo* ejecutadas por el neoplatónico heleno Proclo (410-485) tiene aquí su origen: en esta ‘escuela de Porfirio’ cuyos veneros se encuentran por un lado en el neoplatonismo de su maestro Plotino de Licópolis (egipcio-heleno de nacimiento y romano-heleno de profesión) y por otro en la disputación que hace este mismo Porfirio de ciertos juegos alegóricos para él oscurantistas (*dan a las cosas que están dichas con*

<sup>43</sup> Fragmentos del escrito *Contra los cristianos* del ‘filósofo pagano’ PORFIRIO, según referencias de EUSEBIO DE CESAREA en su *Historia Eclesiástica*, VI,19,4 (p. 255); en la versión bilingüe de A. Velasco-Delgado para la BAC. Madrid, 1998/2008.

<sup>44</sup> Esta fuentes fueron compiladas y presentadas por Adolf von Harnack, en su *Porphyrius, “Gegen die Christen”*, 15 Bucher. *Zeugnisse, Fragmente und Referate*, Berlin, 1916. Una valoración actual de las mismas puede encontrarse en *Hacia una nueva edición de ‘Contra Christianos’ de Porfirio*, por Enrique A. RAMOS JURADO. En *KOINÒS LÒGOS. Homenaje al profesor José García López*. E. Calderon, A. Morales, M. Valverde (eds.), Murcia, 2006, pp. 873-878.

*claridad un aire divino, como de oráculos llenos de ocultos misterios*) que están presentes en las tradiciones exegéticas y lectointerpretativas por influencias místicas y judaizantes.

De esta manera y partiendo de estos antecedentes en los que el alegorismo y el rigorismo filológico constituyen los referentes principales para cualquier ejercicio lectointerpretativo (en tanto que cualquier práctica lectointerpretativa queda determinada por una preeminencia mayor de uno o de otro componente lectivo) la atención preferente a los textos y la preocupación por entenderlos correctamente, por ‘saberlos leer’, continuó constituyendo un motivo interesante para el discurrir filosófico hasta que la cultura filosófica escrita, conjuntamente con la teológica, dejó de constituir un monopolio para los institutos eclesiásticos, alcanzando a interesar a distintas iniciativas críticas y lectointerpretativas renacentistas, como la de la promoción de un paradigma filológico-etimológico para el estudio científico de los textos establecido prácticamente por Lorenzo Valla (1407-1457), o la de una ‘Ciencia Nueva’, por parte del ya históricamente ‘moderno’ Giambattista Vico (1668–1744), según el cual ‘lo dicho’ en cuanto ‘hecho’ constituye un postulado de verificación que no puede encontrarse en ninguna otra forma de ‘realismo’.

Desde estos antecedentes la atención preferente por los textos filosóficos y científicos (o humanísticos) llega a la contemporaneidad histórica, aún de la mano de las disciplinas exegéticas, matizada por una confrontación que se registró muy intensamente en los medios universitarios prusianos anteriores a la constitución del II Reich entre dos maneras muy opuestas de interpretar la historia y, por lo tanto, los productos sociales que se generan en el acontecer histórico: las de Fr. Schleiermacher (1768–1834) y G. W. F. Hegel (1770-1831). La posición de este último, más cercana al relativo desinterés que por los textos como productos habían mostrados los filósofos del substancialismo moderno desde R. Descartes (1596-1650) a I. Kant (1724-1804), se mantenía en una ambigüedad nunca superada entre la significación de determinadas formas conceptuales como expresiones de un Espíritu absoluto<sup>45</sup> y la escasa o nula atención a la relación entre determinados conceptos y los textos en los que, desde aquéllos, se articulan estos discursos dirigidos ‘a la totalidad de lo real’. Muy contrariamente a estas posiciones hegelianas que tan justamente pueden ser calificadas como ‘absolutistas’ (en un sentido estrictamente filosófico, se entiende) las tesis teórico-hermenéuticas de Fr. Schleiermacher constituyeron el momento cero para las siguientes doctrinas y/o teorías críticas sobre los discursos filosóficos, los textos y las preferencias desde los que tales discursos o discursos se articulan. Tales intereses llamados ya con toda propiedad ‘hermenéuticos’, que en su momento le acarrearón a Schleiermacher, *alma máter* de la hermenéutica moderna (contemporánea en realidad), la descalificación más enconada por parte de Hegel y sus epígonos se integran en una línea de progresión crítica que mediando las obras de W. Dilthey (1833-1911), H-G. Gadamer (1900-2002) y P. Ricoeur (1913-2005) termina confluyendo hacia las últimas aplicaciones de ‘la teoría’ a muy distintos problemas de las sociedades contemporáneas por parte de E. Lévinas (1905-1995), G. Vattimo (en producción a sus setentitrés años en 2011), J. Habermas (en producción a sus setenta y ocho años en 2011).

El lugar que en esta progresión hermenéutica ocupa la Teoría Crítica de cuño frankfurtiano desde las primeras ediciones de *La dialéctica de la Ilustración* por parte de M. Horkheimer (1895-1973) y Th. W. Adorno (1903-1969)<sup>46</sup> y hasta las últimas contribuciones críticas (a la misma Teoría Crítica) por parte del actual director del Institut für Sozialforschung, Axel Honneth, no resulta fácil de precisar. La dificultad principal estriba en que cabe hablar tanto de un cierto paralelismo o identidad de intereses en aspectos formales y críticos (por ejemplo, el rechazo común, a las lecturas literales o no condicionadas

<sup>45</sup> Tratamos este asunto con más dedicación en el epígrafe de la 1ª Parte de nuestro trabajo S. I. IV, 9 “*Hegel: el Espíritu en la Historia (Der Geist in der Geschichte), y la no resignación de la Historia a la historiografía*”. V. paginación en ÍNDICE de la 1ª Parte.

<sup>46</sup> Destacamos: 1944 (fotocopias con el título de *Fragmentos filosóficos*, Frankfurt), 1947 (1ª ed. en alemán), 1966 (1ª ed. en it), 1969, (1ª ed. en alemán, escrita en USA), 1972 (1ª ed. en inglés), 1994 (1ª ed. de la trad. al castellano).

históricamente, o a las consideraciones estrictamente periciales de las obras de arte como productos técnicos, etc.), como de un distanciamiento en lo relativo al orden de la identificación o el establecimiento de los determinantes desde los que es posible atender, crítica (desde Horkheimer-Adorno: primando elementos sociológico-patológicos) o hermenéuticamente (desde Fr. Schleiermacher y W. Dilthey: primando elementos de orden sociológico-historiológicos), a esos productos o artefactos que los textos, como todos los productos humanos, son.

Muy sucintamente anotaremos que en las tesis ‘teórico-críticas’ que se han postulado desde la 1ª (desde Horkheimer-Adorno) a la 3ª generación de la ‘Escuela’ (destacamos a Oskar Negt, Albrecht Wellmer y Axel Honneth)<sup>47</sup>, mediando una 2ª generación ocupada en su totalidad por Jürgen Habermas, puede observarse una evolución desde unos primeros momentos cuyos intereses se centran en lo estético y en lo patológico, quedando la temática moral relegada a un plano de resignación y de una cierta renuncia a contestar a la barbarie desde una tematización de sus efectos (*Minima moralia*) hasta unos momentos actuales en los que, felizmente, es un miembro de la propia generación frankfurtiana (ya sabemos cuán inapropiado es el término ‘Escuela’ para referirse a la misma), el profesor A. Honneth del Instituto de Investigación Social de Frankfurt (*Institut für Sozialforschung*: 1921-2011)<sup>48</sup>, quien está procediendo a una valoración hermenéutica y teórico-crítica de toda la andadura, ya nonagenaria, de esta ‘Escuela’-tradición. En esta evolución la estación habermasiana es, desde luego la más extensa e influyente —también la más heteróclita—, pero creemos que no es la más definitiva en tanto que la valoración crítica que hace de su figura, de la figura de Habermas, Honneth está más libre de prejuicios —incluidos de prejuicios contra los prejuicios: polémica Habermas-Gadamer— que lo que pudo estarlo, y aún lo está, Jürgen Habermas, como escritor y como persona.

El papel que en este campo, el de la producción de textos o de discursos escritos (entre éstos aquellos en los que se da cuenta de una lectura de un texto de autor), desempeña la ideología como un elemento potencialmente ‘falseador’ o, dicho más templadamente, ‘modelador’ de las conciencias, connivente con el que en los medios de lo cultural-productivo en un sentido extenso (el de la cultura como actividad productiva o performativa)<sup>49</sup> desempeñan ciertos

<sup>47</sup> En esta ‘tercera generación’ de la ‘Escuela’ son de destacar las figuras de dos ‘adjuntos’ y un alumno de doctorado de Jürgen Habermas: Oskar Negt, Albrecht Wellmer, y Axel Honneth. Oskar Negt se separó de la línea habermasiana discrepando de algunos elementos de su sociología, oponiendo al concepto habermasiano de *esfera pública burguesa* el concepto, que juzgaba de más raigambre teórico-crítica de *espacio público oposicional*. Por su parte, las contribuciones de Albrecht Wellmer, de formación físico-matemática (en la Universidad de Kiel), han sido de orden epistemológico (en 1971 se doctoró en filosofía en la Universidad de Frankfurt con una tesis sobre *‘Explicación y causalidad. Críticas de los modelos de Hempel-Oppenheim de la Ilustración’*), aunque posteriormente derivó hacia temas de Ética y crítica cultural de un claro interés hermenéutico (*Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Barcelona, 1994). En cuanto a Axel Honneth, quien dirige actualmente el *Institut für Sozialforschung* de la Universidad de Frankfurt, el núcleo germinal de que brotó la *Frankfurter Schule* en 1923, su figura es actualmente la más importante de la *Escuela*, conjuntamente con la de su director de tesis (Habermas). La *‘Teoría del Reconocimiento’*, ligada a sus principios de ‘reificación’, así como su contribución a la crítica de la Teoría Crítica (en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Madrid, 2009. 1ª ed. en alemán, 2007), lo están significando como uno de los más conspicuos continuadores del espíritu teórico-crítico que caracterizó a la *Escuela* desde sus indeterminados inicios. ‘Escuela’ a la que Honneth está significando hermenéuticamente en sus últimos escritos: “*En sus principios y en su realización, el análisis que hace Adorno del capitalismo es la hermenéutica profunda de una patología social de la razón humana*” (*Patologías de la razón: Op. cit.* p. 76); “*¿Pero qué equivalente hay en las reflexiones metodológicas de Adorno para el concepto de ‘significado cultural’, que tiene un papel tan relevante en la fundamentación del tipo ideal de Weber? Con esta pregunta penetramos en el centro del programa que Adorno discute en su conferencia inaugural para esbozar la idea de una hermenéutica materialista de la forma de vida capitalista*” (*Op. cit.* p. 71).

<sup>48</sup> Las sedes del *Institut* fueron, desde 1921 a 1930, Frankfort del Meno; desde 1930 a 1934, Ginebra; desde 1934 a 1951, Nueva York (Universidad de Columbia); y desde 1951 hasta la actualidad otra vez en Frankfort del Meno. Las persecuciones promovidas por los nazis contra sus componentes desde los inicios de la cuarta década del siglo XX, que en algún caso, como en el de Walter Benjamin, supusieron la persecución y eliminación de alguna de sus más prometedoras figuras, están en el origen y en las causas de estos cambios de sedes.

<sup>49</sup> Cfr. la transcripción de la conferencia pronunciada por Jacques Derrida bajo el lema de *LA UNIVERSIDAD SIN CONDICIÓN*. Esta conferencia fue dictada en inglés en la Universidad de Stanford (California) en abril de 1998,

determinantes ‘sutiles’ expresados desde los medios facilitados al efecto por muy diversas instituciones públicas y privadas en los que se expresan y mantienen, muy interesadamente, prejuicios de toda índole (por ejemplo, en algunas universidades estadounidenses a propósito de la ‘reacción antievolucionista’)<sup>50</sup>; así como el no menos influyente papel ‘de concienciación’ desempeñado por distintas tradiciones lectivas —las formas de ‘hacer escuela’: tan otras, por ejemplo, en los distritos universitarios de Oxford, Massachusetts, Salamanca, o El Cairo— en complejos y muy ‘performativos’ entramados culturales institucionales (universidades, empresas editoriales, medios de difusión de masas, y tantos otros) han resultado, en su tratamiento, elementos más diferenciadores que proclives al entendimiento entre una y otra teorías críticas: Entre aquella ‘Teoría crítica’ original, propia y germanamente dicha, *Die Kritische Theorie*, sus medios y sus epígonos, y aquella otra ‘teoría hermenéutica’ (*hermeneutische Theorie*) tal como la concibiera Fr. Schleiermacher, la asumiera W. Dilthey y la desarrollara, hasta sus últimos consecuentes críticos, Hans-Georg Gadamer.

El hecho circunstancial, pero también determinativo en este plano de lo ideológico, de que tales entramados culturales institucionales puedan identificarse o pertenecer, como una forma más de capital de empresa o grupo de empresas, a unas u a otras de las distintas formas de gestión política que coexisten en el Planeta antes y después de las hecatombes sufridas desde el fin de la II GM<sup>51</sup> complica enormemente el tratamiento de esta problemática que ya podríamos calificar como ‘supraideológica’. En cualquier caso desde ninguno de los epígonos ni de los medios afines a una u otra de las dos ‘teorías críticas’ se ha conseguido dar una solución asumible por la generalidad de los públicos interesados al problema de ‘lo ideológico’.

Resumiendo mucho esta cuestión relativa a la distinción entre las posiciones ‘críticas’ según sean éstas de extracción frankfurtiana o de extracción gadameriana, y apuntando hacia lo que pueda tener de concluyente, podríamos afirmar que los elementos y activos ‘críticos’ provenientes de la cepa frankfurtiana se han mostrado desde sus orígenes en el periodo de entreguerras especialmente predispuestos a contestar, sobre los textos, cualquier síntoma de reacción al programa de la Ilustración (a contestar cualquier instancia opuesta al *sapere aude*, e incidiendo en los aspectos prácticos o performativos del ‘sapere’), mientras que los ‘hermeneutas puros’ (si tal especie existiese, al margen de Gadamer), mucho más dedicados, por propia vocación o predilección, al análisis de los ‘artefactos’ desde un interés por el establecimiento de sus determinantes más formales, suelen posponer o supeditar los elementos postulativos que le reclaman sus críticos a la mejor comprensión del fondo de humanidad que palpita bajo cada producto cultural.

Mas refiriéndonos ahora a otras tradiciones lectointerpretativas en clave de generidad (es lo que nos hemos propuesto en nuestro trabajo), podremos afirmar al final de nuestro trabajo, si conseguimos verificar tal hipótesis, que no existe una relación conforme entre las distintas secuencias histórico-filosóficas y la consolidación de modelos lectointerpretativos que pudiéramos considerar como más afectos o más propios de las mismas. Siendo precisamente las tradiciones a las que nos referimos un poco más por extenso en las páginas anteriores — las medievales en sus dos vertientes latina y semítica, y las contemporáneas en sus vertientes

---

dentro de la serie de las *Presidential Lectures*. Dos años después, y a invitación del profesor Patricio Peñalver Gómez, Jacques Derrida volvió a dictarla, en marzo de 2001, en la Facultad de Filosofía de Murcia. En el portal <http://www.jacquesderrida.com.ar/index.htm>, mantenido por el profesor Horacio Potel, pueden leerse el texto original en inglés, y una traducción de Cristina Peretti y Paco Vidarte.

<sup>50</sup> V. NUMBERS, Ronald. *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design*, (Harvard University Press, 2006). Del mismo autor, *Darwinism Comes to America*. (Harvard University Press, 1998).

<sup>51</sup> Derrida se refiere a las ‘Humanidades en la Universidad’ como elementos activos no necesariamente performativos. En esta misma conferencia toca el tema de la subordinación de cualquier tipo de discurso al carácter libre y autónomo que deben tener los trabajos de los investigadores de las Humanidades en los ámbitos universitarios con la finalidad de contestar la permanencia del ‘crimen contra la Humanidad’.



hermenéuticas— las que han consolidado unos modelos y unas prácticas lectointerpretativas con unas improntas características más nítidas y contrastadas.

Tales grandes modelos interpretativos, que significaremos y a los que nos referiremos con la debida atención en nuestro trabajo enmarcándolos en las secuencias históricas epocales que les correspondan, y aún en los casos de que hayan podido estar interesados por unas mismas referencias históricas, se han manifestado en no pocas ocasiones como irreductibles entre sí. Tal vez el ejemplo más eminente sea la pervivencia, igualmente pujante, a lo largo de todo el milenio medieval de dos modelos lectointerpretativos (tanto de textos sagrados como profanos o filosóficos) palmariamente opuestos. Como así lo fueron el modelo tomista de cuño aristotélico, caracterizado en su tenor por una impronta retórico-rigurosa tanto en lo lógico como en lo filológico, y el agustiniano de cuño platónico y caracterizado en sus tenores, más diversos, por una impronta inspirada que en no pocas ocasiones, como en el caso del franciscano Buenaventura de Bagnorea (1217/21-1274) coetáneo del dominico Tomás de Aquino (1225-1274), se expresaba según un registro discursivo en el que eran notables unas elevadas dosis de misticismo y de voluntarismo fideísta. En tales casos podríamos hablar de relativismo de una manera defectiva o por oposición al dogmatismo: las razones propias (las que informan los principios rectores y, en su caso, correctores que condicionan las lecturas de los textos) se afirman en relación con un *principium fidei*, que se estima superior y desde el cual, virtualmente, será posible despreciar las razones que no puedan aspirar a reclamarse, identificativa o confrontativamente, como ‘de Fe’; o aquellas otras que, reclamándose como tales (como fideístas) entren, a pesar de esto, en contradicción con las propias. La fórmula-adagio anselmiana *quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam (procuró entender para creer, pero creo para poder entender)*, perfectamente aplicable a la lectura de textos, puede presentarse como una máxima afín a este principio que caracterizará a toda una tradición medieval y tardo-medieval que puede partir del mismo Agustín de Hipona (354-430) para culminar en los nominalismos o formalismos premodernos del franciscano escocés Duns Scoto (1266-1308) y del inglés, y también de la Orden de San Francisco, Guillermo de Ockham (ca. 1280/1288-1349). Esta tradición, si se analiza y discuten sus presupuestos metódicos desde la previa asunción de los de la perspectiva filológico-rigorista que se inicia con los tratados lógicos de Aristóteles, podría ser calificada como ‘antirrigorista’; también como ‘alegórica’, inspirada’, o ‘anagógica’.

No obstante tanto un modelo como otro —el tomista de cuño aristotélico caracterizado por una impronta rigurosa tanto en su *modus legendi* como en su *ars scribendi*, y el agustinista de cuño platónico y caracterizado tanto por una impronta inspirada como nota más característica de su *modus operandi* como por su aversión a cualquier tipo de método o sistematicidad lectiva— habrían partido de la asunción de un principio más dogmático que metódico que los aproximaba, aunque sólo logomáquicamente o por oposición, y tal principio no era otro que aquel que tendría como base la afirmación excluyente de que sólo podían existir, una a una, unas lecturas correctas para los textos de autor (o para los textos sagrados). La asunción de este principio dogmático, fundamentado a su vez en la preposición de que ‘hay una sola Verdad’, es el que está en la base de la larga y fecunda disputa sobre los universales. Disputa ésta que contó con varias soluciones ‘definitivas’ a lo largo de la extensa secuencia del *continuum* dialógico-filosófico relativa al Medioevo y que se resolvía de una manera o de otra —a la manera realista/rigorista o a la antirrealista/alegorista— según estuviera situado el lector o disputador en el frente o en la tradición platónico-agustinista, como en el caso del antirrealista Guillermo de Ockham (1280-1324), o en el aristotélico-tomista, como, por ejemplo, en el de Francisco de Suárez (1548-1617), un teólogo y comentarista que, aunque muchas veces es presentado como un restaurador de la tradición Escolástica pertenece ya a la Modernidad histórica.

Y es la asunción de este mismo principio dogmático —conviene anotar que tal principio es asumido fehacientemente, esto es, desde el convencimiento menos fingido de que se está en unas condiciones de privilegio para comprender el verdadero sentido de un texto— la que se constituirá como eje y principio rector de la ortodoxia cristiano-católica desde Tomás de Aquino, que muere en 1274 camino del Concilio de Lyon, hasta la constitución, por Bula papal de 1563, del corpus doctrinal tridentino: Aquel que asume y proclama la existencia de soluciones únicas y verdaderas para los problemas teológicos y humanísticos suscitados por las controversias frente a los teólogos de la Reforma. La constitución de esta línea dogmática en lo que respecta a la lectura e interpretación tanto de los textos canónicos como de las interpretaciones que a los mismos le da la Iglesia a tenor de las disputas mantenidas a lo largo de la primera mitad del siglo XVI con aquellos teólogos reformadores constituye un problema verdaderamente difícil de plantear y de resolver. Sobre todo si se prescinde de la vía simplificadora de suponer que existen unas mediaciones inauténticas por parte de quienes adoptaron estas medidas y las ejecutaron después sin más contemplaciones (en la Bula de cierre del Concilio de Trento estaba sancionada la ‘entrega al brazo secular’ de los desobedientes que se dieran ya no a la negación, sino a la discusión de lo que se establecía en la misma).

Es frecuente, pero no creemos que tenga fundamento, la afirmación de que la mayoría de estas líneas dogmáticas establecidas en Trento se sustentan en los escritos de Tomás de Aquino. Sin embargo no creemos infundada la hipótesis de que fueran más bien las prescripciones anagógicas de los padres catecumenales de Alejandría, y más señaladamente de Clemente, insertas en el discurrir teológico por posteriores lectores y continuadores de aquéllas, como el asceta eremita y posteriormente diácono de Marsella Juan Casiano o, sobre todo, el genio anagógico de Agustín de Hipona las que puedan encontrarse bajo estas abominaciones a la heterodoxia que caracterizan a la teología católica (y que siguió distinguiendo a las teologías de los primeros reformadores). Efectivamente, fue Clemente de Alejandría el primer teólogo y comentador de textos que estableció, al margen del sentido literal y del moral de los textos sagrados, el sentido anagógico o ‘de elevación’ mediante el cual lo que estos textos expresan solamente puede entenderse correctamente desde una posición igualmente ascendida. Tales posiciones, que para un asceta como Casiano estarían determinadas por una mística de la negación de lo material y lo corpóreo, para estos padres catecumenales alejandrinos, anteriores en un siglo a las prédicas y gestas ascéticas de Casiano, estarían más bien determinadas por una suerte de carisma que ha de recordarnos aquel al que se refirió Pablo en su carta a los colosenses. Carta ésta en la que el llamado ‘apóstol de los gentiles’ —denominación ésta que no deja de tener un cierto interés dialógico neto: aquel que está en disposición de entenderse o hacerse entender por un semejante, aunque no profese la propia religión— se manifestaba en disposición de *“alcanzar todas las riquezas de pleno entendimiento, a fin de conocer el misterio de Dios el Padre, y de Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento”*<sup>52</sup>. Si tenemos en cuenta que el motivo principal de esta carta a los cristianos de Colosa no fue otro que el de atajar las disidencias doctrinales entre los miembros de esta comunidad y contestar a determinadas desviaciones y contaminaciones judaizantes y paganizantes que en la misma se habían producido, no tardaremos en advertir que lo que Pablo —o el anónimo escritor de esta carta— está reclamando para sí es el carisma del correcto lector.

<sup>52</sup> *Carta de Pablo a los Colosenses*, II, 2-3, Ed. Reina-Valera. Vers. act. 1960. En la edición canónica de la BAC (la de E. Nácar y A. Colunga, Madrid, 1969), podemos leer *“... para que se consuelen vuestros corazones, a fin de que, unidos en la caridad, alcancéis en toda su riqueza la plena inteligencia y perfecto conocimiento del Misterio de Dios”* (Col 2, 2).

Se ha señalado el precedente de las lecturas que los estoicos practicaron a las literaturas homéricas<sup>53</sup> como modelo del que pudieron partir tanto Filón el Judío como, dos siglos después, estos maestros catecumenales alejandrinos. Sin embargo hay propuestas paulinas que se refieren directamente a la interpretación de los textos y ‘las cartas’ (cartas ‘pastorales’, como las que él mismo produjo tan prolíficamente) en el que resulta difícil no ver una originalidad lectointerpretativa genuinamente paulino-cristiana. Así, por ejemplo, en la segunda carta a los Corintios escribe Pablo<sup>54</sup>:

*Nuestras cartas sois vosotros, escritas en nuestros corazones, conocidas y leídas por todos los hombres; siendo manifiesto que sois carta de Cristo expedida por nosotros, escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne del corazón. Y tal confianza tenemos mediante Cristo para con Dios; no que seamos competentes por nosotros mismos para pensar algo como de nosotros mismos, sino que nuestra competencia proviene de Dios, el cual asimismo nos hizo ministros competentes de un nuevo pacto, no de la letra, sino del espíritu; porque la letra mata, mas el espíritu vivifica.*

En definitiva es esta exacerbación del *principium fidei* que de esta manera se vive —más que se entiende— como justificación de una serie de carismas eclesiales, la que puede encontrarse en el origen de esta postura de intransigencia dogmática y de rechazo a la opción dialogal de apertura a los textos y a sus posibles distintos sentidos. Entre estos carismas especiales se encontraría, como hemos podido apreciar en el texto de Pablo antecitado, el de la correcta interpretación de una ‘la Palabra’ que, desde estas posiciones promesiánicas, sólo puede ser entendida en su verdadera dimensión *in ascensu*. La ostentación de tal posición por parte del que ha sido investido con este carisma —como así ocurriría con la de cualquier otro, como también se desprende de la misma carta que hubieron de recibir los cristianos de Corinto — es algo que se escapa a la consideración tanto del fiel que lo tiene como del fiel que, no teniéndolo, puede beneficiarse del carisma del que sí lo tiene.

Y ésta es la posición que en materia de exégesis se ha mantenido en la ortodoxia de la catolicidad hasta nuestros días. Hasta nuestros días y con estaciones tan manifiestamente antidialogales como las de Trento o como la actual porfía de las dignidades católicas en la neutralización de aquellos efectos de apertura dialogal que alentó el Concilio Vaticano II. No pretendemos afirmar con esto que tal sea la única, ni siquiera la más eficiente de las causas que puedan presentarse como suscitadoras de los efectos dogmáticos que persisten en la Iglesia católica; pero sí que afirmamos que una explicación de tales prácticas dogmáticas opuestas a un ecumenismo dialógico religioso —en la cristiandad y en cualquiera otra de las

<sup>53</sup> BEUCHOT, M. “Emblema, símbolo y analogía-íconicidad”. En *Las dimensiones del arte emblemático* (B. SKINFILL NOGAL y E. GÓMEZ BRAVO, eds.). México, 2002. Véase sobre este mismo particular la monografía de DÍAZ LAVADO, J. M., “Homero y sus alegoristas: De Teágenes a Plutarco”. *Anuario de estudios filológicos*, Vol. 17, 1994, pp. 73-88. Accesible desde: <http://es.scribd.com/doc/49019347/las-citas-de-homero-en-plutarco>.

<sup>54</sup> *Segunda Carta de Pablo a los Corintios*, 3:2-3:5. Subrayado nuestro. En la edición canónica de la BAC (*Vers. cit.*, Madrid, 1969), podemos leer “Nuestra carta sois vosotros mismos, escrita en nuestros corazones, conocida y leída de todos los hombres, pues notorio es que sois carta de Cristo, expedida por nosotros mismos, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino tablas de corazones de carne. Tal es la confianza que por Cristo tenemos en Dios. No que nosotros seamos capaces de poner en cuenta cosa alguna como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios. Él nos capacitó como ministros de la nueva alianza, no de la letra, sino del espíritu, que la letra mata, pero el espíritu da vida.”. La sospecha sobre el carácter insuficiente de la ‘sola scriptura’ no puede expresarse más radicalmente. En *Summa Theologiae* — Parte II-IIae – q. 129— Tomás se apoya en estos mismos versículos de *Corintios* para sostener que la virtud de la magnanimidad o de la confianza, tal como ha de vivirla un cristiano, significa dejarse guiar por las convicciones expresadas por alguien cuya ‘opinión vehemente’ (*aut fides*) no se sustenta en los textos ni en las palabras sino en la forma de decirlas o de leerlas: “La palabra confianza, al parecer, tiene la misma raíz que fe. Y es propio de la fe creer algo y en alguien. La confianza es parte de la esperanza, conforme al texto de Job 11,18: Tendrás confianza en la esperanza propuesta. Por eso la palabra confianza parece significar principalmente el que uno concibe esperanza porque da crédito a las palabras de otro que le promete ayuda. Pero como a la fe se la llama también opinión vehemente, y a veces sucede que tenemos opinión vehemente no sólo porque alguien nos lo dice, sino también por lo que vemos en él, se sigue que puede llamarse también confianza aquella por la cual se concibe esperanza por la consideración de algo”. TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*; Parte II-IIae – q. 129. Texto completo de la *Summa Theologiae* accesible desde <http://hfg.com.ar/sumat/c/c129.html>.

religiones ‘del Libro’— tienen también su origen en ciertas formas vehementes, voluntaristas y excluyentes de entender tanto el hecho religioso como el hecho mismo de la vida.

Lo que el mantenimiento de este dimorfismo supondrá en definitiva será la constitución de sendas líneas lectivas para cada uno de estos dos modelos que, paradójicamente, hace posible su asimilación crítica en nuestra actualidad hermenéutica, tal como trataremos de establecer en nuestro trabajo, y como habremos de reestablecer en nuestro capítulo de conclusiones. Una de estas líneas culmina en H-G. Gadamer y en su posición relativista-inmanentista, posición ésta que en una buena medida puede ser también mantenida por G. Vattimo y por otros epígonos de la posmodernidad más militante o ‘antiprograma’ (el mismo caso de M. Foucault (1926-1984), al que dedicaremos capítulo aparte en este trabajo). La otra línea lectiva culmina en las dos generaciones de la Escuela de Frankfurt desde M. Horkheimer (1895-1973) a J. Habermas; generaciones éstas que, desde la revaloración de la tradición ilustrada y muy especialmente del bagaje práctico de la filosofía kantiana, y desde la revalidación del materialismo histórico como método —más que como doctrina— y del psicoanálisis aplicado al estudio de la complejidad ideológica de las formaciones sociales han reafirmado la vigencia de la metodología científica —monológica y nomológica— como única vía de relación entre lo teórico y lo práctico, objetando a la hermenéutica gadameriana la valoración positiva o ‘no crítica’ que ésta hace tanto de la tradición como del valor de los prejuicios, y, sobre todo, una supuesta falta de ‘facticidad’. El mantenimiento de estas dos posturas aparentemente irreconciliables —por más que P. Ricoeur hiciera lo posible por buscar una solución consensualista<sup>55</sup>— dio lugar a un largo debate desde 1967 hasta 1986 (hasta la edición de *Verdad y método* II) cuyo tenor fue finalmente sobreseído al no contestar Habermas a las respuestas y cuestiones planteadas por Gadamer en su VM II, y en las que éste le objetaba una suerte de dogmatismo al rechazar, antes de contemplarlas o considerarlas críticamente, cualesquiera razones que no se expresaran nomológicamente, y al suponer acriticamente que el lenguaje científico es ideológicamente aséptico. La inmersión de Habermas en las aguas de la filosofía del lenguaje desde la primera edición de su *Teoría de la acción comunicativa* (1981)<sup>56</sup> y desde el *El discurso filosófico de la Modernidad* (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1988) tal vez pudiera interpretarse como una posposición de tal respuesta a la consecución de una mayor claridad a propósito de los contenidos factuales del lenguaje, un problema que a la sazón parece estar lejos de haber resuelto, a pesar de que podemos considerarlo como el núcleo de su porfía intelectual.

Hablábamos desde el lema de este epígrafe de ‘rigorismo’ frente a ‘relativismo’ a propósito de las posiciones de los autores y sus lectores frente a los textos, y asociábamos los primeros tratados lógicos aristotélicos con una forma de rigorismo discursivo que, como hemos apuntado, termina confluyendo en esa ‘teoría sobre la interpretación’ que vincula aquella antigua hermenéutica aristotélica con las propuestas ya contemporáneas de Schleiermacher. Frente a éstas el relativismo sustancialista-realista que se ha iniciado en la antigua Jonia y que renuncia desde un primer momento (desde Platón, pero también desde sus antecedentes jónicos) a preguntarse sobre el qué del propio discursar cayendo no pocas veces en la trampa de la confusión de la alegoría con la realidad a la que aquélla pretende referirse. Pero esta misma trampa sigue ocasionando no pocos accidentes en la Historia de la filosofía y los sigue ocasionando en nuestros días.

Finalmente —en lo que concierne a este apartado— conviene dejar anotado que si hemos hablado de rigorismo y de relativismo frente a los textos lo hemos hecho para significar estas instancias como posiciones lectivas, no como modos o modelos

<sup>55</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action-II. III. IDÉOLOGIE, UTOPIE ET POLITIQUE. Herméneutique et critique des idéologies. 1. L'alternative. 1.1. Gadamer: L'herméneutique des traditions. 1.2. Habermas: La critique des idéologies.* (pp. 367-409). París, 1986.

<sup>56</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa (Theorie des Kommunikativen Handelns)*. Trad. de M. Jiménez Redondo de la 4ª ed. en alemán, de 1987 (compilación de los tomos I y II). Madrid, 2010.

lectointerpretativos. En principio no vemos dificultad alguna en contemplar la posibilidad de que desde una posición rigorista, como, por ejemplo, la que, en algunos momentos de su producción, adopta Orígenes de Alejandría (y en este caso, como veremos más adelante, reforzada por la asunción de unos principios metódicos que se asumen como de respeto y fidelidad a los textos) se actúe conforme a un modo lectointerpretativo alegórico y que, en la práctica lectointerpretativa siguiente a tal asunción, termine afirmándose a su vez un texto alegórico. Esta posibilidad la podemos ver actualizada también en la producción original de Platón y en un diálogo tan filológico como lo es *Crátilo* en el que un Sócrates, que hace de mediador entre la opción filológico-convencionalista representada por Hermógenes y las tesis ‘naturalistas’ sobre el lenguaje defendidas por el heracliteano Crátilo, se da a una prolija serie de digresiones filológico-etimológicas que no tenían, en realidad, ningún fundamento estrictamente filológico, sino que no eran, como ha expuesto la crítica especializada<sup>57</sup>, más que meras diversiones o juegos etimológicos desde los cuales lo que pretendía (Platón) era desautorizar a ambas partes (en el apartado S. I. II, 3 de nuestro trabajo nos referimos con más detenimiento a este diálogo platónico y a sus implicaciones en ciertas posiciones lectointerpretativas). Contrariamente, se da también la posibilidad, talvez menos frecuente pero no por eso menos edificante, de que una lectura alegórica, como la que practicó Proclo a este mismo diálogo platónico, incorpore en su práctica elementos precisos de literalidad más asumibles desde una posición más rigorista que alegórica<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> V. la Introducción de J. L. Calvo a su versión de *Crátilo* (c: *La posición de Sócrates*; p. 352-355). Madrid, 2000.

<sup>58</sup> Como se expone en la Introducción a la Edición de J. M<sup>a</sup> Álvarez, A. Gabilondo y J. M. García de las *Lecturas del Crátilo de Platón* (Madrid, 1999). Y más concretamente en el apartado III de esta Introducción, titulado *El comentario neoplatónico en Proclo*, en el que se observan y valoran distintas inflexiones críticas del *hypomnema* de Proclo al platónico *Crátilo* “siendo especialmente sensible a los problemas de coherencia interna”. Se hace esta observación apoyándose los autores de esta Introducción en el trabajo de PASQUALE BARBANTI, M. *Proclo tra filosofia e teurgia* (p. 36). Catania, 1983. Trabajo este en el que, en la referida página, se hace una valoración de un encomio de Marino a la obra de Proclo como autor de *hypomnemata*, refiriéndose a su ‘espíritu crítico’.

## **SECCIÓN PRIMERA (S. I.).**

### **SOBRE PRINCIPIOS RECTORES, Y SOBRE PAUTAS, MODOS Y MODELOS LECTOINTERPRETATIVOS.**

#### **SECCIÓN PRIMERA. CAPÍTULO I. AUCTORITAS ET FIDELITAS: DOS CONDICIONES PARA EL EJERCICIO LECTOINTERPRETATIVO QUE DETERMINAN SU CALIDAD.**

##### **S. I. I, 1.- Condiciones materiales y formales del ejercicio lecto-interpretativo.**

Según el entender de Gadamer, expresado en distintos apartados de su obra cumbre *Verdad y método*-1960, cuando un lector en ciernes ha elegido un título y se dispone a entrar en el texto que a tal título le corresponde lo hace ataviado de una imprecisa serie de cuestiones preestablecidas y pertrechado de un bagaje de preposiciones, prejuicios y anticipaciones tanto de lo que va a leer como de lo que le ha movido a la elección del título. Tal complejo de supuestos o pre-posiciones es lo que Gadamer significó con el término de ‘horizonte precomprensivo’, y será precisamente desde tal horizonte que se produzca, mediando la lectura reflexiva y el hecho interpretativo que le da su consistencia y tenor, una fusión de horizontes: el del lector, que se con-funde con el del autor del texto. Y es esta fusión de horizontes la que da un sentido integral y relacional a todo el proceso lecto-interpretativo. Sin pretender ser exhaustivos diríamos que tal proceso que desemboca en la práctica lecto-interpretativa conoce distintos momentos —a veces sucesivos, otras veces subsiguientes o superpuestos— desde el establecimiento de los intereses epistémicos del lector. Una relación no exhaustiva pero sí principal de factores especialmente determinantes para estos momentos en los que quedarían preestablecidos el alcance y la integridad de la práctica lectointerpretativa podría ser la siguiente:

- los grados y calidades de conocimiento que el lector pueda ostentar tanto del objeto o de los objetos materiales propios del texto como de las distintas doctrinas o interpretaciones generales de la realidad interesadas por el texto elegido o, dicho de otra forma, la previa formación del lector en un sentido académico y también en un sentido vivencial-cultural. V. gr.: El grado y calidad de conocimiento que un lector ostente sobre el darwinismo, el lamarckismo y, en un sentido más amplio, sobre la continuidad dialógica relativa a la doctrina de la evolución resultarán determinantes para la interpretación que este lector pueda hacer de la obra de Herbert Spencer *El individuo contra el Estado*<sup>59</sup>;
- las distintas valoraciones que este mismo lector haya podido hacer de tales ‘interpretaciones generales’ en tanto que las mismas pueden significarse en una asunción total parcial (incondicionada o condicionada) de las mismas. V. gr.: No es lo mismo leer este *essay* de Spencer con la intención de consolidar la propia visión que se tiene de la doctrina de la evolución y de una posible proyección de la misma en las ciencias sociales a finales del XIX-principios del XX, que partir de una postura de no aceptación de esta misma doctrina al haberse previamente asumido prejuicios de carácter providencialista;
- las circunstancias biográficas y culturales en las que se ha hecho y se ha mantenido la elección del texto de autor de su interés con todo lo que ésta pueda tener de azarosa, aunque siempre sustentada desde su propio horizonte precomprensivo: desde el horizonte del lector. V. gr.: Un hipotético lector que se está debatiendo entre razones próximas al fijismo providencialista y otras razones propias del darwinismo antropológico elige este mismo título con la intención de conocer las posibles implicaciones morales y políticas que pueda

---

<sup>59</sup> Existe una cuidada edición pixelada de esta obra de Herbert Spencer en una Web mantenida por la Biblioteca de la Universidad de Sevilla (en <http://fama2.us.es/fde/individuoContraElEstado.pdf>). En la página correspondiente no está datada la fecha de edición de la edición valenciana (Sempere), de esta versión de Gómez Pinilla. Y hemos comprobado que, efectivamente, en el original no consta la fecha de edición de esta obra cuya versión original, según otras fuentes, data de 1884.

tener la asunción de ese darwinismo social que informa téticamente el texto de Spencer, darwinismo social del que previamente ha recabado información antes de la elección de *El individuo contra el Estado*;

- la marcha o el progreso de la lectura del texto, intersectada ésta y enriquecida con los contenidos recabados en cuantos excursos haya estimado este mismo lector necesarios o convenientes; excursos hacia terrenos históricos y en sus más variados registros: el histórico-económico, el histórico-jurídico/político, el histórico-artístico, el histórico-antropológico, y, en su caso, el histórico-filológico;
- las distintas circunstancias en las que las lecturas puedan realizarse o haberse realizado, jalonadas éstas por las circunstancias históricas e ‘intrahistóricas’<sup>60</sup> que en cada caso las acompañen. V. gr.: No constituye la misma experiencia de lectura del referido *essay* de Spencer la que pueda registrar el usuario de una moderna biblioteca ante un texto acotado y provisto de ‘links’ en la pantalla de un ordenador, que leerlo en una biblioteca de mediados del siglo XX sin asistencia de ordenadores ni de redes telemáticas de información. Como tampoco es igual que leerlo y hacer por entenderlo, el mismo texto desde algunas de sus muchas versiones, en un campo de concentración o en cualquier otra situación de excepcionalidad<sup>61</sup>. Como tampoco será el mismo el *modus legendi* sobre la *quaestio* de la legitimidad de la monarquía que actualizará un bachiller aspirante a doctor en la *Universitas Scholarium Bononiensis* a mediados del siglo XIII que el que a estas mismas alturas de la cristiandad tardomedieval y sobre esta misma *quaestio* actualizará un monje cátaro a la luz de una bujía en la modesta biblioteca de alguna abadía conventual en la región del Albi antes de que tuvieran efecto las dos cruzadas alentadas contra esta cofradía eclesial por el papa Inocencio III. Está claro que los señalados *modi* han de venir fuertemente condicionados por los medios y los tiempos históricos en los que se realizan las elecciones de los títulos y las subsiguientes lecturas, así como por todos aquellos otros condicionantes materiales que sustentan y hacen materialmente posible las mismas. En este último caso, el del monje albigenso que está intentando documentarse sobre la legitimidad extrasecular del poder del monarca, habría que considerar el alcance de la política exterior de la Corona de Aragón bajo el reinado de Pedro II y la resistencia de una parte de los señores del Languedoc y otras regiones de la Occitania gala a ser vasallos del monarca Felipe II Augusto de Francia, ya que estos factores son determinantes tanto en el momento de la elección de los títulos, como en la intencionalidad desde la que se ha hecho la elección, como de la calidad del ejercicio reflexivo-dialógico que acompañará la lectura. No queremos decir con esto que estos tres factores determinan integralmente la calidad de la lectura y de la reflexión por la misma. Lo que sí afirmamos es que las lecturas de textos de autor nunca son incondicionadas ni ‘puras’ (estrictamente literarias o literales, ni tampoco estricta o

<sup>60</sup> Permítasenos usar sin más matizaciones este término de difícil clasificación propuesto por M. de Unamuno en su ensayo *En torno al casticismo* (1895) y con el que el mentado autor quería significar esa ‘historia honda’, ‘subconsciente’, ‘continua y esencial’ y ‘de las lenguas’ constituida por los sucesos vividos, contrapuesta en su discurso a esa otra ‘gran historia literaria’ hecha de grandes titulares de prensa o de grandes hechos (de ‘incidencias’) recogidos por las literaturas con las que se expresan las ‘historias oficiales’. Está claro que a la fecha en la que Unamuno acabó este escrito (1895) el autor no tenía prevista la posibilidad de la existencia de una ciencia histórica o ‘de la historia’ más allá de las crónicas oficiales o las ‘historias aplicadas’ a distintos ámbitos de la realidad social (tal como él mismo había hecho en su tesis doctoral sobre la *Crítica del problema sobre el origen y prehistoria de la raza vasca* (1884), en este caso en el dominio de una historia de las lenguas).

<sup>61</sup> Primo Levi (1919-1987), Louis Althusser (1918-1990), March Bloch (1886 -1944), Emmanuel Lévinas (1906- 1995), Paul Ricoeur (1913-2005), entre otros nombres que podrían citarse, realizaron una parte importante de sus lecturas y producciones en campos de concentración y exterminio bajo el régimen nazi. El caso de Bloch puede resultar más luctuoso en tanto que fue torturado y finalmente fusilado un 16 de junio de 1944, poco antes de la liberación consiguiente a la victoria de los aliados en el frente occidental europeo. El caso de Miguel de Unamuno (1864-1936), que sufrió condenas, destituciones y destierros, y que vivió sus últimos días en situación de arresto domiciliario puede considerarse una suerte de adelanto hispánico a esta situación agónica que vivieron tantos pensadores europeos en aquella infausta coyuntura política determinada por la preeminencia del Eje en Europa hasta el fin de la 2ª GM., o hasta que se dictaron las conclusiones y resoluciones de los procesos de Nürenberg.

puramente filosóficas), y que el conocimiento de tales antecedentes materiales resultará imprescindible desde la parte del lector de las lecturas con la finalidad de conocer y ponderar las instancias intermedias que estén a su alcance y que hayan podido determinar, siquiera parcialmente, la calidad de la misma. No insistiremos más en este aspecto por el momento, pero nos resistimos a dejar de anotar aquí este otro y sencillo ejemplo que nos resulta bastante esclarecedor: el interés que Tomás de Aquino (1224-1274) mantuvo durante toda su vida productiva por disputarle a Averroes (1126-1198 // 520-595) el título de ‘el comentador’ y por desarrollar la extensa apologética que de hecho desplegó ‘*contra gentiles*’ (contra los teólogos musulmanes) es muy difícil de juzgar y de valorar integralmente si se deja de tener en cuenta que este trabajo de disputador le venía impuesto por las más altas autoridades eclesiásticas con la finalidad de neutralizar el prestigio creciente que iba alcanzando el averroísmo en las universidades francesas e italianas (especialmente en Padua) a la altura de los inicios del último cuarto del siglo XIII. Las lecturas de Aristóteles que practicó y produjo Tomás por escrito fueron, pues, y en este sentido unas lecturas interesadas. Ahora bien, que exista un grado de interés extralectivo en una lectura no significa necesariamente, como también lo podemos comprobar en el caso del Aquinate, que las lecturas producidas bajo este régimen hayan de contener grado alguno de falseamiento o violencia interpretativa. Tal grado puede registrarse o no, y será la competencia del lector de las lecturas registrarlo, valorarlo, y establecer las consecuencias lectointerpretativas que estime más convenientes (más convincentes, más ilustrativas sobre la naturaleza y los determinantes del ejercicio mismo de lectura que determinado lector-autor haya ensayado de hecho).

- Y la atenta reflexión sobre los contenidos objetivos del texto, reflexión ésta que constituye la interpretación del texto y la reinterpretación del fondo doctrinal sobre el que éste se sustenta. Esta reflexión, gráfica o literariamente expresada, es la que constituye las más de las veces la lectura del texto de autor o, como también se dice y escribe desde los tiempos de Filón de Alejandría (s I dC), el ‘comentario de texto’.

A propósito de este último punto anotaremos que hablar de ‘contenido objetivo’ de un texto no significa sustraer a éste del dominio de lo producido, esto es, de lo hecho por un sujeto de cultura (un texto es un artefacto). Lo que se quiere significar con esta expresión, ‘contenido objetivo de un texto’, es que este artefacto, este producto que el texto es ha de ser asumido por el lector e intérprete como un objeto que se significa y se dimensiona a sí mismo sobre todo el cúmulo de determinaciones o superestructuras históricas que lo determinan en lo material; es decir, como un objeto establecido y a interpretar, y nunca como un objeto pretextual o una instancia favorable o connivente con una determinada concepción de la realidad ya preconcebida, realidad histórica incluida. En otras palabras, la lectura interpretativa de un texto de autor ha de ser desinteresada en un sentido deontológico-interpretativo de fundamento autonomista, en tanto que no es ni será nunca una práctica filosófica ni científicamente aceptable instrumentalizar un texto habiendo previamente asumido una finalidad que es extraña a su propio sentido. De ahí que reclamemos su ‘objetividad’, a pesar de que hablar de una objetividad textual constituirá siempre un ejercicio un tanto apurado. Somos, igualmente, conscientes de la carga autonomista de infusión o inspiración aristotélica (considerar el contenido del fragmento del *Protréptico* de Jámblico/Aristóteles en la p. 69) y kantiana que entraña la asunción de este postulado, que no solamente asumimos, sino que incluso presentamos como una *conditio sine qua non* para la práctica lecto-interpretativa. La asunción de esta exigencia deontológica, aquella que aceptaría que el texto constituye un objeto que no es lícito revertir<sup>62</sup> a fines extralectivos, implicará, en la consideración de las lecturas interpretativas producidas en la historia de la filosofía que se han afirmado como especialmente influyentes, la posibilidad de distinguir

<sup>62</sup> DRALE, 22ª ed.- Revertir. 2ª acepción.: intr. Dicho de una cosa: Venir a parar en otra.



entre lecturas calificables como íntegras, que serían aquellas que se hacen desde una posición epistémica desinteresada buscando un abundamiento de tal o de cual tesis o posición inscrita en la continuidad dialógico-filosófica (el primer caso ejemplar sería el de las lecturas que soportaron en su momento la elaboración de los escritos que dieron cuerpo al primer libro de la compilación *Metafísica*; en tales lecturas se alternan momentos lectivos tanto en un sentido identificativo como en un sentido refutativo, pero prima siempre la fidelidad al texto sobre el que se está desarrollando la práctica, y cunde el respeto hacia las autoría de los mismos); y lecturas calificables como espurias, que serían aquellas que se hacen buscando la corroboración o, en su caso, la afirmación de algún elemento doctrinal o de alguna postulación que, de suyo, son extraños al texto y a su propio sentido. Hemos de decir que tal calidad de ‘extraño al texto y a su sentido propio’ no resulta difícil de predicar, desde la parte del lector de lecturas, desde el momento en el que es la propia lectura la que ha de mostrar y dejar claramente establecidas las relaciones directas que la misma mantiene con el texto al que se refiere, y muy especialmente en los tramos en los que esta lectura esté suponiendo alguna afirmación que no resulte directamente asumible desde la letra del texto. Un caso ejemplar de esta espuria o ‘mala práctica lectointerpretativa’ podría ser el de las referencias hechas por Platón a una lectura (figurada) que Sócrates ejecutara del *Tratado sobre la Naturaleza* de Anaxágoras, según se refiere en *Fedón*. A este ejemplo de ‘mala lectura’, o ‘lectura espuria’, nos referimos más extensamente en esta primera parte de nuestro trabajo en el apartado que figura en el ÍNDICE con el título de “*La Academia Platónica: esoterismo y tradición oral*” (S. I. II, 1), y mucho más extensamente en la Segunda Parte de nuestro trabajo al estudiar este mismo caso con más detalle confrontándolo con otras lecturas ejecutadas en el ámbito de la Academia y del Liceo<sup>63</sup>.

La posibilidad de que en una misma lectura se alternen momentos espurios con momentos de integridad lectointerpretativa puede complicar un poco más nuestro trabajo de metalectura. Por esta razón no estar preparados ni provistos de recursos metodológicos para separar unos momentos de otros y para poder, desde estas decantaciones, hacer una valoración integral de la lectura podría arrostrar consecuencias indeseadas como sería la de calificar a una determinada lectura de un texto de autor como espuria cuando a lo largo de la misma hayan podido intersectarse momentos y continuidades lectivas de integridad e interés. Y serían estos momentos los que podrían terminar por ‘salvar’ la lectura de la que se trate: por hacerla interesante para nuestra reflexión sobre el texto y sobre la lectura que del mismo se nos hayan podido ofrecer. Igualmente podría resultar poco riguroso significar una lectura como íntegra cuando en la misma han podido intersectarse momentos de rectitud y conformidad lectiva con momentos de diversión o excursión desde el texto de autor hacia otras áreas o instancias doctrinales ajenas al texto y a su sentido o sentidos expresos, y sin las debidas garantías procedimentales. Sin unas garantías que presenten tal o tales relaciones como fundamentadas; esto es, sin citas ni referencias claras desde el texto que pudieran servirnos, a los lectores de tales lecturas, para valorar la legitimidad y la procedencia de las supuestas relaciones, o, en su caso, la oportunidad de los excursos.

En estos casos de lecturas íntegras alternadas con momentos espurios, y, por descontado, en aquellas lecturas que puedan ser calificadas como netamente espurias es muy frecuente dar por sobreentendidas unas relaciones del texto con instancias doctrinales ajenas al mismo (ajenas, pues, al principio de la *auctoritas auctoris*)<sup>64</sup>; dándose a entender o presumiéndose,

<sup>63</sup> Ver en la Segunda Parte, apartado S. II. I, 1g de nuestro trabajo (paginación en ÍNDICE de la Segunda Parte), un posible primer ejemplo de metalectura en la historia de la filosofía: la lectura figurada que Sócrates hace del *Peri physeos* de Anaxágoras en *Fedón*.

<sup>64</sup> Pueden encontrarse referencias muy varias e interesantes a este concepto relacional auctor/auctoritas en "Auctor et auctoritas: invention et conformisme dans l'écriture médiévale". *Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines*, 14-16 juin 1999; ed. de Michel ZIMMERMANN, Paris, École des Chartes, 2001. Así, por ejemplo, atendiendo al tema de *Les Résurgences de l'antiquité latine au Moyen Age*,

desde alguna connivencia ‘lector del texto de autor-lector de la lectura’, que no tiene por qué darse, que el lector de la lectura no necesita una aclaración, una acotación, un escolio o cualquier otro tipo de recurso con el que se justifiquen tales relaciones o tales aproximaciones. Cuando sin estas justificaciones la lectura resultará inevitablemente forzada o constreñida a finalidades que, en todo caso, podrían mostrarse como extrañas al sentido o a los sentidos que informan el texto desde el autor. La abundancia con la que se dan estos casos en la historia de la filosofía en su continuidad dialógica hace muy aconsejable no calificar a priori un ejercicio lectointerpretativo de autor como ‘íntegro’ o como ‘espurio’ hasta no haber agotado la lectura del mismo en su totalidad, desde distintos flancos y poniendo siempre el máximo cuidado a la hora de certificar la procedencia o la conformidad documental de todo lo que el lector pueda dar por supuesto, especialmente en todo lo relativo a las fuentes. Este principio de autoridad sin el cual no hay por qué dar por buena ninguna interpretación ni ninguna lectura de un texto de autor si no se cumplen determinadas condiciones lo tenían muy firmemente asumido los ‘sabios’ que se pusieron a la tarea de producir la sexta edición del Diccionario de la Lengua Española (1822), para los cuales la tercera acepción del término ‘autoridad’ había de ser: “*El texto o palabras que se citan de algún escrito para apoyo de lo que se dice. Verba scripta alicujus auctoris in testimonium adducta.*”. Casi dos centurias median ya entre aquella definición de ‘autoridad’ y la que actualmente propone la Academia en la sexta acepción que proponen del mismo término, a saber: “*Texto, expresión o conjunto de expresiones de un libro o escrito, que se citan o alegan en apoyo de lo que se dice*” (22ª ed.). El término sintagmático que se repite en ambas definiciones normativas, a saber, “*que se cita/n*”, lo que expresa y mantiene es la obligación de referirse directamente a las fuentes documentales que puedan certificar la veracidad de cuanto pueda afirmarse sobre una doctrina expresada en textos, tanto sobre su totalidad como sobre cualquiera de los aspectos que puedan resultarle esenciales o propios. Lo que cualquier definición postmoderna de tal término, del término ‘autoridad’, va a rechazar —ha de rechazar— desde el kantiano *sapere aude* o, si se prefiere, desde la llegada de la humanidad a su mayoría de edad (aunque hoy sabemos que tal llegada aún no se ha producido de una forma integral, ni siquiera de una forma mayoritaria) es el mantenimiento del pregalileano *magister dixit*: del remanente tal vez más conocido del largo y enconado mantenimiento de un *principium auctoritatis* de extracción medieval y escolástica. Hoy tal aserto está incluido en una lista de falacias bajo el título de ‘falacia ad verecundiam’, y no nos llama especialmente la atención ni nos merece la pena dedicarle tiempo para contestarla como *argumentum*. Sin embargo para que una parte del mundo de las culturas entienda que tal falacia se afirma como tal han sido necesarios muchos y muy persistentes derramamientos de sangre, en los campos de batalla y a pie de las hogueras prendidas por las inquisiciones que santas se decían, y como santas se ostentaban.

**S. I. I. 2.- Cumplimiento de estas condiciones en la antigüedad presocrática, socrática y platónica; en otras hermenéuticas ‘antiguas’ y ‘medievales’; y en ciertas iniciativas críticas de la contemporaneidad.**

Partiendo de las anteriores *praescriptiones* que han versado sobre el qué y el en qué consiste la práctica lecto-interpretativa desde la conciencia de la historicidad de los productos filosóficos —historicidad que se afirma en tanto que productos discursivos hablados o escritos—, cae fuera de todo posible cuestionamiento la afirmación de que la práctica de la hermenéutica se inició con la misma Filosofía. Y es así que si hablamos de una filosofía ‘jónica’ en la antigüedad o si llegamos incluso a hablar de escuelas de pensamiento ‘antiguo’ (Mileto, Crotona, Elea, Atenas...) esta misma afirmación no puede ser coherente con el cuestionamiento de si existe o deja de existir una hermenéutica antigua, ya que

---

y en esta misma publicación, el trabajo de Francine MORA titulado “*Remploi et sens du jeu dans quelques textes médio-latins et français des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles: Baudri de Bourgueil, Hue de Rotelande, Renaut de Beaujeu*”; en la *op. cit.* t. 59, 2001, pp. 219-230.

solamente un ejercicio sistémico de lectura y entendimiento o interpretación de los textos de autor por parte de otros potenciales autores puede hacer posible tanto la existencia de tales escuelas y tradiciones como sus respectivas continuaciones o consolidaciones. Ahora bien, la vertiente o la faceta crítica que entraña la actividad hermenéutico-filosófica, esto es, el cómo se produce en cada caso la asunción de las tesis o de los planteamientos desde la parte de los lectores e intérpretes de los textos, y tanto desde una posición de identificación o ‘reacreditación’ de tales tesis como desde una postura ‘contraria’ o desacreditativa —volvemos a invocar el concepto gadameriano de ‘fusión de horizontes comprensivos’, actualizado de tan diversas maneras tanto por los epígonos como por los escasos y más bien inestables detractores de Gadamer— determina que el ejercicio o la práctica hermenéutica conozca distintas calidades de resolución. Por otra parte existe una dificultad que hace aún más apasionante la tarea de establecer una relación de los distintos modos que se establecieron en la práctica lectointerpretativa con anterioridad al saqueo de Roma por los visigodos (410 dC) o al final del magisterio de Agustín de Hipona (430 dC)<sup>65</sup>, o, si se prefiere, al cierre de los institutos filosóficos como efecto del decreto de Justiniano en el 528 dC (tres posibles referentes cronológicos para establecer el fin de la antigüedad histórica en lo relativo a la Historia de la filosofía). Esta dificultad estriba en el hecho de que durante un largo recorrido de la antigüedad histórico-filosófica —podríamos apuntar que desde los pensadores milesios y hasta que pueda registrarse la persistencia de la línea esotérica que se inicia en la primera Academia y que podemos suponer que sigue teniendo adeptos hasta el antenombrado decreto antiacadémico de Justiniano a inicios del segundo cuarto del VI dC— se esté consolidando la práctica discursiva en tanto que discurso escrito al tiempo que se da, y de una forma a veces antagonista, una resistencia a establecer el discurso filosófico de una forma resueltamente gráfica. Esta dificultad, y este atractivo añadido, podría venir reforzado por la evidencia, que tiene diversas expresiones textuales como veremos en los siguientes apartados de nuestro trabajo, de que exista una animadversión o una sospecha de invalidez filosófica o epistémica del discurso escrito tanto en la Primera Academia de Platón como en sus precedentes eleáticos y pitagóricos, como en sus contemporáneos sofistas, sobre todo en el caso del retórico Gorgias de Leontine (485 aC-380 aC). Esta animadversión o esta resistencia a con-fundir el discurso filosófico pensado y dicho en el acto dialógico con el discurso filosófico escrito<sup>66</sup> podría seguir rastreándose en los epígonos de la Academia; tanto en sus epígonos griegos (las academias que se sucedieron desde la original, fundada por Platón en el 388 aC hasta la clausura de los institutos y academias de filosofía en el 529 dC) como en los greco-latinos (Plotino de Licópolis, 205-270 dC); como en los epígonos greco-semíticos (Filón de Alejandría, 50 dC) y grecolatino-cristianos (primeras patrísticas alejandrina de los siglos II y III dC, y antioquense del siglo IV dC); como, y más significadamente, en los Padres de la Iglesia Latina y, más significadamente, en Agustín de Hipona (354-430 dC), y en lo que ya podríamos considerar, conjuntamente a las tradiciones orientales o ‘griegas’ (los ‘capadocios’ antiarrianos: Basilio de Cesarea (329-389), Gregorio de Nisa (335-394), y Gregorio de Nacianzo (†389)), como una primera escuela de teología católica ya consolidada. En tanto que en todos ellos, y paralelamente a la producción de textos establecidos en los que se fijaban los criterios de interpretación de tal pasaje de la

<sup>65</sup> Anotamos esta fechas de acuerdo con las referencias cronológicas sobre el fin del Imperio y, consecuentemente, de la antigüedad histórica propuestas por la historiografía tradicional: Saqueo de Roma por las huestes de Alarico en el 410 dC, o bien el fin más ‘oficial’ del Imperio en el 476 dC con la deposición como emperador de Rómulo Augusto por Odoacro en el 476. La preferencia de la primera fecha sobre la segunda para señalar el fin del Imperio, expresada por muchos historiadores del Imperio y la cultura romana desde E. GIBBON [*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788): E.G. *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*, traducción de José Mor de Fuentes, Barcelona, 1842, adaptada por Blanco, Cosentino, Ferre, y Zaccari, Madrid, 2006], se debe en nuestro caso al hecho de que aquella circunstancia fue vivida y valorada por Agustín de Hipona en su *Civitate Dei*, constituyendo la última reflexión sobre un hecho posteriormente considerado como histórico al que pudo referirse el teólogo.

<sup>66</sup> REALE G., *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de la “doctrina no escrita”* (Milán 1997), Barcelona: Herder, 2003; trad. M. Pons Irazazábal.

Biblia o de los textos de la nueva tradición evangelizadora, dirigidos sobre todo a los primeros presbíteros eclesiales, era muy destacada la producción o la *performance* dialógica y la homilética destinadas a cubrir un espacio interior de predicación y de recepción de las ‘nuevas verdades reveladas’. ‘Verdades’ estas que por propia definición se resisten a significarse en textos establecidos dogmáticamente. Esta misma circunstancia, históricamente documentada, es la que podría explicarnos la mayor afinidad que en estos primeros tiempos de la cristiandad (hasta Agustín de Hipona y, desde él, hasta Boecio (VI dC), el primer aristotélico verdaderamente influyente en la historia de la teología cristiana), hubo de darse entre el platonismo original, una filosofía que se desarrolló intramuros y con una gran carga de esoterismo, y los primeros apologetas y predicadores cristianos. Si a esta razón se le anexa la tendencia del platonismo a negar la realidad de todo lo que no se concebía como una aproximación a una hipóstasis metafísica y objetivamente ideal, tendencia esta que enseguida casó de una forma bastante natural con las hipóstasis teológicas defendidas en los primeros concilios ecuménicos para combatir las tesis de los arrianos y los monofisistas, así como las de los maniqueos, donatistas, pelagianos, priscilianistas, y ‘académicos’, consideradas y sancionadas todas ellas como ‘heréticas’, no tardaremos en entender que había de ser la tradición platónica, marcada y manifiestamente antinaturalista, la que estaba predeterminada por su propia naturaleza discursiva a entenderse con ese mensaje sublimador, nihilista —(...) *hic non pulvis quod sumus. Sed memento, domine, quia pulvis sumus, et de pulvere fecisti hominem, et perierat et inventus est*<sup>67</sup>— y manifiestamente antimaterialista que informó la teología de estas primeras patrísticas cristianas al menos hasta Agustín de Hipona.

Pero antes de acudir a algunos de los textos antiguos de Platón y sus epígonos con la finalidad de investigar los fundamentos metódicos de una posible ‘primera hermenéutica antigua’ estimamos conveniente dejar aquí anotada la siguiente convicción. Además de las intenciones o porfías críticas de naturaleza acreditativa (identificativa) o desacreditativa (desidentificativa) que puedan informar un texto producido en y desde la lectura de un texto de autor, se da también en la ejecución de este ejercicio dialógico la incidencia de una serie siempre difícil de determinar —e imposible de agotar— de presupuestos ideológicos de los lectores o, en su caso, de los colegios de lectores. Tales presupuestos ideológicos no consisten en aquellas razones asumidas y hechas explícitas desde la parte del lector/productor que puedan explicarnos inequívocamente el carácter de reacreditación o desacreditación que pueda informar la lectura del texto, sino que son referibles a un cúmulo de prejuicios de orden muy complejo (estéticos, doctrinales, antidoctrinales, morales, étnicos, religiosos, antirreligiosos, de crianza y hasta de orden personal) que son los que mueven *ab ovo usque ad mala* la mano del escritor de lecturas de textos de autor, y los que condicionan, también desde el principio al fin la calidad de su lectura. Es obligado reconocer de inmediato, y lo hacemos desde la asunción del principio establecido por Gadamer en su *Verdad y método* - 1960<sup>68</sup>, que cuando se habla de prejuicios ideológicos como mediadores y determinantes del trabajo intelectual (no solamente del ejercicio lectointerpretativo, también del relativo a la producción de propia generación) esto no ha de significar ningún tipo de demérito o de significación peyorativa o denigradora de tal trabajo, ya que partir de juicios previos establecidos por la tradición y asumidos por el sujeto es algo connatural en la propia dinámica de las culturas, y, por lo tanto, es algo que ha de interesar materialmente a todos los sujetos activos de la misma.

<sup>67</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *Confesiones*, X, 31, p. 547. Según la traducción de L. Riber (Madrid, 1957), con el nihil óbstat del censor Desiderio García, Agustino, y el imprimátur dictado por el Vicario general, Dr. Manuel Rubio en 1941.: “Este no es el polvo del que nosotros estamos heñidos. Acordaos, Señor, que somos polvo, que hicisteis el hombre de polvo; el hombre que había perecido y fue hallado de nuevo”.

<sup>68</sup> En el cap. 9 (II) de VM I, 1960/1972. V. de *La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico*; los dos primeros epígrafes titulados ‘El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios’, y ‘Los prejuicios como condición de la comprensión’.

El problema más álgido aparece cuando se cuestiona el carácter legítimo o desinteresado —o ‘científico’— que una lectura puede tener si ésta ha de venir determinada por un complejo de creencias que, en principio, es extraño al texto a leer e interpretar. Dificultad ésta que aumenta cuando además se supone que determinadas lecturas no son sino expresión de ideologías ‘de clase’ o de sectores sociales muy determinados que esconden espurios intereses de orden extralectivo (intereses que responden a mantenimiento de privilegios de orden político, social, económico, y corporativo, entre otras formas posibles de subsunción o marginación social). En una posición más extrema se ha llegado a afirmar que todo texto, como artefacto que es, no es más que una expresión de los intereses económicos o socioeconómicos que sustentan o, dicho de otra forma más convencional, determinan materialmente, la producción del mismo. Y que por esta misma razón una lectura que se postule como científica de un texto histórico-filosófico no tiene más justificación que el de develar o ‘desenmascarar’ tales intereses escondidos bajo el velo de las ideologías<sup>69</sup>. Esta tesis de planta más neomarxista que marxiana y de muy distintos alzados, que fue vehementemente defendida a mediados-finales de los sesenta y durante la totalidad de la siguiente década por una plétora de historiadores y sociólogos de la más diversa procedencia geográfica —desde los USA de Paul M. Sweezy (1910-2004), fundador de la *Monthly Review*, a la Polonia de Adam Schaff (1913-2006) pasando por la Francia en la que produjo el griego Nicos Poulantzas (1936-1979), e incluyendo el sexto interregno (1971-1975) de la corriente británica articulada en torno a la revista *New Left Review*<sup>70</sup>— y que siguió teniendo incondicionales durante la siguiente década es, paradójicamente, muy ideológica en ese mismo sentido que dependería de la identificación de la ideología como una instancia generadora de diversos grados y formas de ‘falsa conciencia’ de la realidad, y su asunción implica dar como suficientemente demostrada o fundamentada la suposición de que asumir prejuicios o, lo que viene a ser lo mismo, dejar de reaccionar frente a los mismos con un ánimo inquisidor y censor<sup>71</sup> supone una pérdida total de cientificidad o de legitimidad crítica. Lo cual no es, ni mucho menos, algo que pueda darse por sentado. Esta supuesta tesis ‘antiprejuicios’ nos evoca *mutatis mutandi* aquellas encendidas apologéticas agustinianas sobre el papel de la fe como criterio extrínseco e inapelable frente a las posibles extravagancias de la razón cuando ésta actúa por ella misma sin ese principio vigilante y fideísta. Aunque en este caso tal principio fideísta sea un tanto más difícil de hacer explícito (¿Fe en que la marcha de la historia conduce inexorablemente hacia la consecución de una liberación total de los sujetos con una estación intermedia en la concienciación de las masas según unos determinados patrones establecidos por un genuino ‘materialismo dialéctico’?). Así expresaba su apologética Agustín de Hipona estableciendo su principio fideísta en la contemplación de Dios como meta por excelencia y en el reconocimiento de la insuficiencia cognitiva propia de nuestra naturaleza exenta.

<sup>69</sup> La producción y el magisterio de L. ALTHUSSER estuvieron a la cabeza de este movimiento ‘desideologizador’ de los textos haciendo énfasis en la necesidad que había, según este autor, de someter a una crítica rigurosamente materialista hasta los textos mismos de los fundadores del materialismo dialéctico, llegando en este rigor hipercrítico a detectar ‘tufillos de humanismo feuerbachiano’ en los *Grundrisse* del Marx anterior a *El capital*. Y estableciendo asimismo la necesidad de reaccionar contra todo academicismo historicista, toda hipertrofia teoricista o economista tanto a la hora de interpretar los textos marxianos como a la hora de asumir las metas prácticas revolucionarias que se le asocian desde *El manifiesto comunista*. (*La revolución teórica de Marx*, y *Para leer el Capital* fueron dos de sus títulos más citados en castellano: *Lire le Capital, en collaboration avec Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey et Jacques Rancière* (Paris, 1965); *Pour Marx*; coll. *Théorie*, Paris, 1965; réédition augmentée (avant-propos d'Étienne Balibar, postface de Louis Althusser).

<sup>70</sup> Una exposición de las distintas fases por la que ha pasado esta importante publicación en su relación con los movimientos filosóficos vertebrados en torno al marxismo doctrinal y su adaptación a las distintas coyunturas políticas desde su fundación en 1960, en <http://www.newleftreview.es/?page=history>.

<sup>71</sup> Escribamos estos términos, ‘inquisidor’ y ‘censurador’ de acuerdo con sus significados normativos, que no son otros que los registrados en la 23ª edición del DRALE. V. gr.: ‘inquirir’, en un sentido no histórico-institucional del término, y según la mencionada edición del DICCIONARIO significa ‘indagar, averiguar o examinar cuidadosamente algo’. Según esta misma edición del DRALE ‘censurar’ significa ‘corregir, reprobar o notar por malo algo’.

*Confiesa que tú no eres la verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, no recorriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su huésped, no con la fruición carnal y baja, sino con subidísimo deleite espiritual.*<sup>72</sup>

En este caso la preposición afirmada por el teólogo, su tono, por dogmático, más imperativo que persuasivo o retórico lastran su discurso hacia un escepticismo de tintes antihumanísticos. Ya que está claro en su discurrir que el de la verdad no es un dominio que nos sea propio, al menos mientras estemos arrojados y disminuidos como de hecho lo estamos en esta “Babilonia, donde sufrimos cautiverio” en la que “*suspiramos por el retorno a Jerusalén*”<sup>73</sup>. Sin embargo no vemos por qué hemos de partir de la asunción del principio de que todo texto procedente de un determinado instituto, sea éste eclesiástico o no, tenga que venir ‘infectado’ de ideología, y que por eso haya que proceder a su neutralización o a su reducción (en una especie de mal entendida *epogé*). E incluso podríamos afirmar, a propósito del texto del de Hipona antes citado —el procedente de *De la verdadera religión* (nota 13<sup>a</sup>), que una cata tan exigua y tan rebuscada como la que hemos propuesto desde nuestra interesada parte y a propósito de una obra mucho más extensa—, que habría que presentar debidamente enmarcada en la evolución de la propia doctrina del autor, encuadrada en un contexto histórico agónico, y en una posición discursiva de predefiniciones de lo que va a constituir el grueso doctrinal de la primera patrística cristiana no puede tener otra justificación que la de ilustrar ejemplarmente una posición intransigente con la asunción de unos prejuicios a los cuales se les da el tratamiento de incompatibles con la propia doctrina. Quedaría por valorar hermenéuticamente y/o por desentrañar esa intransigencia fideísta que tan fuertemente caracteriza la producción agustiniana. Pero no vamos a interesarnos en este momento por los trabajos apologéticos ni exegético-homiléticos de Agustín de Hipona, que podrán quedar más ampliamente referidos en posteriores apartados de nuestro trabajo (V. el aptdo. S. I. IV-6 b “*Sobre unos segundos consecuentes histórico-filosóficos de la asunción de estos dos modelos lectointerpretativos, el alegórico y el filológico (...). La existencia de otros modos. Las lecturas voluntaristas o inspiradas*”). Lo que pretendíamos era mostrar cómo la asunción incondicionada de principios fideístas —sean estos de extracción teológica o de inspiración emancipadora— terminan por calificar indefectiblemente como falsa o falseadora cualquier concepción de la realidad que no coincida o no sea capaz de asumir sus principios rectores y sus propias presunciones de sentido. Lo cual ha generado en la producción lectointerpretativa a lo largo de la historia y desde la misma primera Academia —v. gr., el desprecio que expresa Sócrates por la obra de Anaxágoras en *Fedón*, circunstancia ésta a la que tendremos ocasión de referirnos en extenso una páginas más adelante— una carga importante de literatura desacreditativa destinada a mostrar determinadas obras representativas de tal o cual tradición o escuela como radicalmente falsas o, en este sentido, ‘ideológicas’. No obstante una consideración hermenéutica a tales tipos de lecturas, que son muy abundantes desde la *Platonis opera* hasta las tesis antifueurbachianas de Marx o hasta las invectivas nietzscheanas contra la tradición socrático-platónica (o, más recientemente, las no mucho menos acervas invectivas de Derrida contra Gadamer como respuesta a la intervención de éste en unas famosas *jornadas* (1981), reclamando un esclarecimiento por parte de los ‘seguidores franceses de Nietzsche’ allí presentes de su recepción de la figura de Dioniso)<sup>74</sup> no tendría por qué cometer el error, que

<sup>72</sup> AGUSTÍN DE HIPONA. *De la verdadera religión*, cap. XXXIX, 474, 72; en *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, tomo IV, Versión, introducción y notas de Victorino Capánaga, Madrid, 1948.

<sup>73</sup> AUGUSTINI HIPONENSIS. *Enarrationes in psalmos* 64,1. “ (...) *debemus nosse Babyloniam, in qua captivi sumus, et Ierusalem, ad cuius reditum suspiramus.*” Accesible la versión latina completa en la siguiente dirección-web <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/de/cut.htm>

<sup>74</sup> Mas estas invectivas fueron continuadas por un acercamiento por parte de Jacques Derrida hacia la obra gadameriana, acercamiento del que surgieron algunos textos como el sentido “*Comme il avait raison! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer*” (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23 mars 2002), en el cual Derrida expresaba lo indacuerdo de la reacción con la que respondió a aquella invitación realizada por Gadamer en el contexto de unas jornadas celebradas el 25 de abril de 1981, en el Instituto Goethe de París, en el sentido de que los

sería por cierto un error paralelo al que tratamos de significar, de despreciar o limitarse a significar tales lecturas como dogmáticas, desacreditativas —que no refutativas—, o imprecativas. Ya que el esfuerzo dialógico que está haciendo tal lector e intérprete para mostrar una obra como espuria bien que podría ser de utilidad para dimensionar más justamente, desde otras posible perspectivas de valoración, la obra de tal autor y, en su caso, la calidad crítica del trabajo del lector e intérprete de aquélla. Y es que tales tipos de ejercicios lecto-interpretativos de naturaleza refutativa y parcialmente desacreditativa constituyen unas señales fundamentales en los itinerarios por los que ha discurrido hasta nuestros días el *continuum* dialógico-filosófico.

Sin ánimo de exhaustividad podríamos referirnos a los casos de Sócrates contra todo el elenco nominal que conforma el *corpus platonicum* desde *Critón* a *Timeo*; Aristóteles contra Platón (desde *Met.*, libro XIII, 1078b 17-1079a 19, caso éste que estudiaremos más detenidamente en la Segunda Sección de nuestro trabajo); Agustín de Hipona y sus ochenta y ocho herejías agrupadas como ‘polémicas’ en la clasificación general y canónica de su obra (hasta el 430 dC)<sup>75</sup>, al margen de que su producción exegética, homilética y apologética está también trufada de abundantes *adversus*; Tomás de Aquino contra sus gentiles (los teólogos musulmanes y, más significadamente, Averroes: *Summa theologia contra gentiles*, desde 1245 hasta 1273); William of Ockham contra el tomismo esencialista (en sus comentarios a las sentencias a Pedro Lombardo)<sup>76</sup>; René Descartes contra todo remanente de esencialismo metafísico, aunque evitando en todo momento una confrontación directa con los textos (*Méditations sur la philosophie première*); David Hume y su *Treatise* (1739-40) resueltamente dirigido contra el innatismo cartesiano aunque mostrando también bastante resistencia a la confrontación de sus críticas con los textos de los autores con los que polemiza a los que muchas veces hay que restituirle su identidad en el momento mismo de la lectura y por parte del lector; Immanuel Kant contra los remanentes más dogmáticos del racionalismo pero reaccionando también y a la contra frente a la solución escéptico-fenomenista del empirismo humeano (desde la publicación de su *dissertatio De mundo sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770); Marx contra Feuerbach (y, después de la edición de sus ‘once tesis’ contra el resto de ‘*la Sagrada Familia*’, ambas de 1845); Nietzsche, y sus intempestivas dirigidas contra todo ese complejo socrático / platónico / aristotélico / judeo-cristiano que generó, reactivamente, su propia doctrina, aunque evitando también una confrontación directa con el texto (citando abundantemente ‘*par coeur*’ y adoptando con frecuencia un estilo más poético o literario, o profético, que estrictamente filosófico); Habermas contra Gadamer (posiblemente la más sonada de las grandes controversias filosóficas mantenidas por dos autores contemporáneos, controversia que se inició en 1967 con la publicación del escrito de Habermas *Lógica de las ciencias humanas* y que conoció distintas estaciones hasta la edición de una segunda parte por parte de Gadamer de *Verdad y método* en 1987)<sup>77</sup>; Gadamer contra Derrida (Gadamer, H-G, *Destrucción y deconstrucción*, 1986; Derrida, J, *Las buenas voluntades de poder*, 1983)<sup>78</sup>, y Foucault y

---

‘seguidores franceses de Nietzsche’ aclararan la recepción que estos hacían de la figura de Nietzsche-Dioniso. A esta invitación siguieron un intercambio de escritos en los que se intentaba aclarar la posible cercanía de las figuras nietzscheanas y kantianas en torno al concepto de la ‘voluntad buena’, y el postrero ‘*mea culpa*’ de Derrida, que, absurdamente, solo fue debidamente considerado tras el fallecimiento de éste en octubre del 2004.

<sup>75</sup> Así podemos considerar a la editada por la Federación Agustiniiana Española/BAC, que mantiene en la Red una conseguida edición de la obra completa del de Hipona en latín y en castellano en [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it).

<sup>76</sup> Las contenidas en contenidos en el liber IV del *Scriptum in quatuor libros Sententiarum.: Ordinatio y Quaestiones in II, III, IV Sententiarum* (1318-1323).

<sup>77</sup> Las estaciones más significativas del inicio de este debate que forma parte ya de la historia de la hermenéutica contemporánea y que ha sido objeto, y lo sigue siendo, de numerosos estudios y evaluaciones por parte de distintos especialistas —Ricoeur, Estrada, y otros— han sido compiladas y publicadas en un pequeño dossier bajo el título de *Hermeneutik und Ideologiekritik*, editado por Suhrkamp en 1971, citado por Paul RICOEUR en *Herméneutique e critique des idéologies*, pp. 367/415 de *Du texte à l'action (Essais d'herméneutique II)*.París, 1986.

<sup>78</sup> El texto de Derrida [*“Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg. Gadamer)”*], *Revue Internationale de Philosophie*, 151 (1981), pp. 341-343], traducido al castellano por Gabriel Aranzueque, ha sido

Derrida, cada uno desde sus posiciones *deconstructoras* (Derrida) o *genealogistas* (Foucault) aunque haciendo notables esfuerzos por no situarse fuera del *continuum*. *Continuum* que es, por otra parte, el que da razón de ser a sus ‘críticas a la totalidad’ y a sus propuestas genealógicas y deconstructoras.

Así pues, no parece demasiado arriesgado afirmar que a lo largo de la historia de la filosofía la edición de lecturas refutativas, desacreditativas y, en su caso, imprecativas<sup>79</sup> de textos de autor le han dado tensión y también han aportado unas muy netas líneas argumentativas al continuum dialógico-filosófico. V. gr., y de acuerdo con lo anteriormente expuesto: ¿Cuál es el motivo y el cuerpo principal de toda la epistemología aristotélica sino una refutación del idealismo objetivo platónico? Resulta, pues, una necesidad de primer orden el establecer lo que en cada caso, es decir, en cada una de estas lecturas ‘logomáquicas’ de un autor por otro, pueda tener un interés y un tratamiento hermenéutico. La tentación de calificar el texto de autor que se está leyendo como ‘ideológico’ o ‘cargado de ideología’ dando a entender que esto lo descalifica como expresión coherente de una experiencia de verdad —como ‘radicalmente falso’ o ‘completamente equivocado’, ‘cargado de ideas erráticas’, etc.—, cuando lo que ha movido a la lectura del mismo por parte de un lector-autor y potencial editor de su propia lectura es un ánimo de fundamentar la doctrina o el punto de vista propios sobre la refutación de otra doctrina que supone incompatible con la propia ha sido una constante en la historia de la filosofía y de la ciencia, como ha ocurrido en todos los ejemplos anteriormente citados y en tantos otros que hemos dejado de citar. Desde luego que no en todos los casos existe un ánimo, por parte del lector de un texto de autor que busca la fundamentación de su propia doctrina, de establecer una confrontación con la totalidad de un sistema o con el grueso total de los contenidos de unas determinadas páginas en las que pueda expresarse más claramente una doctrina de autor. En muchos casos a este lector y autor le basta con una simple corrección a una sección de un texto de otro autor para fundamentar la superioridad o la excelencia del sistema propio. Y no son tampoco raros los casos en los que, una vez efectuada la corrección o, en su caso, la matización oportuna el lector e intérprete se deshace en elogios al autor corregido, al cual le debe la oportunidad de clarificar su propio pensamiento. El mismo ejemplo de Aristóteles versus Platón en *Met.* XIV podría servirnos como paradigma de lo que es o de lo que puede ser una lectura interpretativa de una doctrina de autor soportada por una práctica lectiva que busca más una

---

publicado con el título de “*Las buenas voluntades de poder*” en *Cuaderno gris*, Nº. 3, 1998, ejemplar dedicado a: *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida* / coord. por A. Gómez Ramos, pp. 43-44. Acceso desde <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2480306>. Por su parte el de Gadamer (*‘Destrucción y deconstrucción’*) es el que le da cuerpo al último epígrafe del capítulo-apartado IV de los V que integran *Verdad y Método II* (vers.cit.: pp. 349-363).

<sup>79</sup> El estilo o, mejor dicho, el tono imprecativo o intempestivo ha tenido muchos cultivadores, unos ocasionales y otros casi pertinaces, en la historia del pensamiento filosófico y científico desde Orígenes de Alejandría y Agustín de Hipona a Marx, o a autores de nuestros días. En el caso de Agustín de Hipona, el apartado polemista de su obra es un auténtico muestrario de tales tonos, por ejemplo, cuando refiriéndose a los gnósticos en su tratado sistémico sobre Las herejías significa a éstos como “más vanidosos e infames que todos los anteriores [herejes]”. En cuanto a Marx el tono imprecativo que informa una buena parte de su obra es patente desde el propio título de algunas de ellas, como así ocurre en *La Sagrada Familia*, un escrito dirigido contra sus antiguos compañeros de la llamada ‘izquierda hegeliana’, y que es un catálogo de descalificaciones y exabruptos dirigidos a Bauer, Stinner, Feuerbach, y otros ‘coros celestiales’ de tal ‘Sagrada familia’. En cuanto a la relativa frecuencia con la que este tono imprecativo puede estar presente en la literatura crítica de nuestros días podríamos apuntar que una de las ‘salidas de tono’ más comentadas en los últimos años ha sido la relativa a las no-contestaciones y algunos exordios de Derrida dirigidos a Gadamer a propósito del requerimiento hecho por éste en el sentido de que los seguidores de Nietzsche aclararan como interpretaban determinados textos nietzscheanos y la figura, en lo que ésta pudiera tener de literaria o de filosófica, de Nietzsche-Dioniso. Aunque nunca se llegaron a perder las formas lo cierto es que, y sobre todo desde la parte de Derrida, la ironía dio paso a una descalificación de la posición ‘formalista’ de Gadamer. Después del fallecimiento de éste en el 2001 Derrida manifestó su pesar (*‘una de mis mayores debacles’*) por no haber buscado una confluencia entre sus posturas deconstructoras y las propuestas hermenéuticas de Gadamer. [V. el antecitado *Las buenas voluntades de poder*. Igualmente, de H-G GADAMER, *Pese a todo, el poder de la buena voluntad (Contestación a Derrida)*, en la antecitada revista *Cuaderno gris*, Nº. 3, 1998, pp. 45-48]. Puede accederse a este último escrito desde <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2352739>.



crítica progresiva (que asume parte de lo que se critica e interpreta) que una oposición frontal y desacreditativa de un sistema anterior o contemporáneo al propio.

En este caso de Aristóteles, y aún a pensar de que esta grandiosa figura de la historia de la filosofía y de la ciencia se presenta desdibujada por el entorno esotérico y en cierta medida anónimo de los textos que dan entidad al *corpus*, si ensayáramos desde nuestra perspectiva una valoración conjunta de su obra y una valoración de su enorme influencia en la posteridad —influencia que no deja de mantenerse y hacerse patente, sobre todo en las ciencias biológicas y políticas<sup>80</sup>—, nos resultaría claro que ese mismo Estagirita que autoriza la edición lectiva de tales textos, los que conforman ese cuerpo esotérico que compiló Andrónico de Rodas (entre el 78 y el 47 aC) y que constituye la parte más segura de su legado, es plenamente consciente de estar aplicando a su propio discurrir unas categorías que, por más que fuera él quien las estableciera por primera vez y, seguramente, para provecho de sus colegas y discípulos del Liceo, como un orden lógico acabado en los escritos que dieron cuerpo al *Órganon (Categorías)*, también es consciente del débito contraído con su maestro, ya que estas ‘categorías del entendimiento’ han aparecido y se han manifestado como conceptos o nociones relevantes sin ninguna excepción en el discurso platónico referidas a órdenes temáticos capitales de la propia doctrina. V. gr.: La esencia (la substancia), que es la primera categoría que aparece en el capítulo de *Órganon* dedicado ‘a las categorías’, y a la cual se le da un tratamiento lógico-discursivo muy especial en su calidad de categoría prioritaria tanto desde una perspectiva lógica como ontológica<sup>81</sup>, es seguramente el concepto axial de todo el pensamiento de Platón, y es el tema más destacado de todos los diálogos de su etapa de madurez, es decir, de la cuaterna dialogal constituida por *El Banquete*, *Fedón*, *República*, y *Fedro*; la cantidad (categoría 2ª) está especialmente asumida como concepto clave en *Timeo* y *Parménides*, es decir en los diálogos ‘más matemáticos’ o ‘más pitagóricos’ del *corpus platonicum*<sup>82</sup>; la cualidad (categoría 3ª) no es tratada por Platón como un concepto o una noción separada, pero la refiere a distintos aspectos de la realidad casi siempre en un plano filosófico moral susceptible de ser aplicado a otros ámbitos de lo real (la cualidad de lo bueno, de lo recto, de lo virtuoso, de lo entero, de lo valeroso... *Hippias menor*) o estético (la cualidad de lo bello: *Hippias mayor*); las mismas referencias antecitadas para referirnos a la categoría ‘cantidad’ podrían servirnos para constatar la presencia de la categoría ‘relación’ (categoría 4ª) en tanto que la misma se refiere expresamente a la facultad comparativa o identificativa desde referentes más bien cuantitativos<sup>83</sup>; en cuanto a las categorías ‘lugar’ y ‘tiempo’ (5ª y 6ª categorías de *Órganon*)

<sup>80</sup> KAUFFMAN, S. *The Origins of Order*. Oxford University Press, 1993; A. MARCOS, 1991, “Información y evolución”, en la Rev. *Contextos*, 17-18, (1991), pp. 197-214; A. MARCOS, “Neodarwinismo, teoría de la información y termodinámica: estado de la cuestión.” en Rev. *Estudios Filosóficos*, 41, (1992), 215-252. Los tres títulos citados por A. MARCOS en *Invitación a la Biología de Aristóteles* [Thémata: Revista de filosofía, , Nº 20, 1998 (Número dedicado a *Los filósofos y la biología*), págs. 25-48]. Ver igualmente SMITH, C. U. M. *El problema de la vida (Ensayo sobre los orígenes del pensamiento biológico)*, trad. de N. Sánchez Sainz-Trápaga, Madrid., 1977. En cuanto a la actualidad de la doctrina política de Aristóteles hemos de apuntar que la misma es más bien de orden académico —por ejemplo, los estudios constitucionalistas modernos o contemporáneos— ya que difícilmente unas praxis política como las que él pudo analizar en sus perdidos o supuestos estudios constitucionales, basadas todas ellas en un modo esclavista de ostentar el poder político, podrían hoy día ser tenidas en cuenta de otra forma. No obstante creemos que la postura funcionalista-relativista de Aristóteles, así como sus ‘taxonomías políticas’ (v. la introducción de M. Candel Sanmartín a su versión de *Política*. Madrid, 2000) en tanto que oponible al idealismo político objetivo defendido por Platón hasta sus últimos días (Carta VII), puede señalarse como un rasgo distintivo de la politología aristotélica más afín a planteamientos liberales o ‘abiertos’ que a otro tipo de posicionamientos.

<sup>81</sup> Ver La prioridad de la sustancia en “*La primera metafísica de Aristóteles*”, de Fabián G. MIÉ; en *CRÍTICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. 35 , nº 103, pp. 83-120 (abril 2003).

<sup>82</sup> Ver la valoración que hace José Ramón SAN MIGUEL HEVIA de las apreciaciones numéricas que hace el neoplatónico hispanolatino Moderato de Cádiz (s. IdC) de estos dos diálogos del periodo epilogal de Platón: *Parménides* y *Timeo*. Puede accederse a la misma en <http://www.nodulo.org/ec/2008/n078p08.htm>. Esta publicación sólo está disponible en su formato digital.

<sup>83</sup> Especialmente en *Timeo*, el diálogo más geométrico y ‘proporcional’ de Platón, hasta el punto de ser tenido en cuenta y citado por el ingeniero y arquitecto Vitrubio (s. I aC) en sus tratados de canónica arquitectónica para

habría que empezar por reconocer que estas dos categorías aristotélicas serían relacionables con el magisterio platónico más bien en un sentido de oposición, ya que para Platón la noción de *topos* está indefectiblemente ligada a los ámbitos o lugares en los que el conocimiento puede o no puede progresar dialécticamente hacia lo inteligible y culminar en su porfía por acercarse a la *aletheia*, en tanto que tal ámbito o lugar sea el de las sensaciones (*topos aisthetós* o *topos horatós*), el de las nociones (*topos noetós*), el de las ideas (*topos eidetikós*), o el más metafórico lugar supracelestial (*topos hyperouranios*)<sup>84</sup> al que no podría accederse más que como un *noûs* liberado de su envoltorio carnal. En ninguno de estos *topoi* podemos encontrar un antecedente coherente con el concepto de espacialidad física que es referido por esta categoría aristotélica. Así pues puede contemplarse que esta categoría ‘espacial’ se genera en Aristóteles por oposición a los *topoi* platónicos, o por la asimilación de esta categoría con los dos *topoi* más naturales o físicos: el *aisthetós*, en tanto que ámbito donde se manifiestan o se dan a la luz los *phainomena* a través de los sentidos, y el *noetós* en tanto que espacio topológico constituido por las nociones que nos vamos haciendo de la realidad en tanto que dominio de lo inteligible. Mas esta ausencia de tales conceptos referibles de una forma clara y unívoca a la espacialidad en Platón, explicable por la resistencia del primer rector de la Academia a considerar los fenómenos que los sentidos registran como ‘seres verdaderos’, y la inclusión de estos conceptos derivables por oposición a los *topoi* platónicos en esta primera lista de categorías por parte del Aristóteles de *Órganon* no podemos interpretarla más que como una corrección o, si se prefiere, como una rigurosa contestación hecha al maestro por parte de este discípulo que lo fue pero que ya se ha separado significativamente de su preceptor y de sus epígonos impelido por ese ‘amor a la verdad’ que tanta literatura crítica ha generado por parte de los comentaristas de Aristóteles en general y de los tratados éticos más particularmente. Tal como quedara más sugerido que afirmado en ese pasaje de la *Ética Nicomaquea* (*Et. Nic.*) que con tanta frecuencia suele citarse para ilustrar ese desencuentro definitivo entre discípulo y maestro, desencuentro que ha llegado a inspirar hasta iconografías filosóficas<sup>85</sup> y que marcó el inicio del ‘libre pensamiento’ desde la parte de un Aristóteles filosóficamente autónomo. El famoso y muy citado pasaje<sup>86</sup> reza así:

*Han sido nuestros amigos los que han creado la teoría de las ideas. Pero hay que seguir el parecer de que para salvar la verdad es preciso sacrificar nuestras preferencias, tanto más cuanto que también nosotros somos filósofos. Se puede amar a los amigos y a la verdad; pero lo más honesto es dar preferencia a la verdad.*

En cuanto a la posible relación con la categoría ‘tiempo’, ésta sería aún de una mayor oposición o defección, en tanto que la categoría aristotélica nos remite directamente al problema del cambio, y, sobre todo, al cambio sustancial, y es sabido que la estrecha

---

establecer patrones antropomórficos como el *homo ad quadratum* o el *homo ad circulum* aplicables o proyectables a los órdenes arquitectónicos.

<sup>84</sup> Estos *topoi* ocupan lugares muy alejados en la obra platónica, si bien en *República* pueden encontrarse con una cierta cernanía en lo conceptual y en lo discursivo, por ejemplo en el fragmento 505a2-509c4 de *Rep.*-VI [d. 508c): S.- *Pues bien, he aquí -continué- lo que puedes decir que yo designaba como hijo del bien, engendrado por éste a su semejanza como algo que en la región visible, se comporta, con respecto a la visión y a lo visto, del mismo modo que aquél en la región inteligible, con respecto a la inteligencia y a lo aprehendido por ella*]. En cuanto al *lugar donde las ideas* o al *topos ouranios* o *hyperouranios* (*Phaedr.* 247c 3, Burnet) y al carácter de constructo platónico que tiene este último término (a partir del pasaje de Fedro en el que Platón describe el descenso de las ideas desde una ‘órbita supraceleste’: *Phaedrus* 248b 5, Burnet) se hace muy difícil precisar los contenidos conceptuales de tales *topoi* de una forma clara siempre que el lector no se refiera con exactitud a alguna de las líneas en los que aparezcan tales términos. En cualquier caso el término ‘eidético’, uno de los que aparecerían con más frecuencia en cualquier análisis estilométrico de cualquier fragmento significativo del *corpus*, siempre será referible a un dominio de lo exmanente en tanto que en Platón lo eidético o lo ideal (derivando tanto de ‘eidos’ como de ‘idea’), nunca se corresponde a lo que el conocimiento natural, corporal y sensible, pueda entender como tal.

<sup>85</sup> Por ejemplo el conseguido relieve del escultor florentino Luca della Robbia (datado entre 1437-1439), que puede hoy contemplarse en el *Museo del Duomo*. Puede accederse a una reproducción pixelada de este grupo en [http://nibirukov.narod.ru/nb\\_pinacoteca/nb\\_pinacoteca\\_sculpture/nb\\_sculpture\\_robbia\\_luca\\_plato\\_and\\_aristotle.jpg](http://nibirukov.narod.ru/nb_pinacoteca/nb_pinacoteca_sculpture/nb_sculpture_robbia_luca_plato_and_aristotle.jpg).

<sup>86</sup> *Et. Nic.* I, 6, 1906 a 11. Traducción de J. Pallí Bonet, Madrid 1985.

relación existente entre el platonismo original y la doctrina eleática sobre la imposibilidad o el carácter engañoso de los cambios, que nunca han de afectar a las esencias, es una constante en el platonismo (lo mismo que en el aristotelismo sería una constante la oposición a este mismo fijismo de los seguidores de Parménides y Zenón de Elea). En cuanto a las cuatro restantes categorías, a saber y desde la 7ª a la 10ª, las de ‘situación’, ‘acción’, ‘pasión’ y ‘posesión’ el hecho de que ninguna de ellas pueda referirse a realidades susceptibles de una definición apodíctica sino a realidades o estados complejos y mutables (Kant afirmó que estas últimas categorías no lo eran en sentido estricto, sino que se trataban más bien de ‘conceptos derivados’ o de ‘predicables’<sup>87</sup>) nos exime de la tarea de buscar antecedentes platónicos para las mismas, ya que estas nociones referibles a estados y realidades complejas se encuentran por doquier y en cualquiera de los cuatro grandes periodos de producción platoniana, y con muchos y muy distintos sentidos y acepciones. Mas en cualquier caso lo que resulta claro es que esta preocupación y este tratamiento sistémico dispensado por Aristóteles a estos conceptos del entendimiento en *Órganon*, y en distintos apartados de *Met.*, ha sido formalmente posible, ha dependido históricamente — genealógicamente— y han venido muy resueltamente determinados por la atención preferente que hay en Platón al problema de la sustancia y del ‘verdadero ser’. Y éste es también ‘el problema’ en Aristóteles, por más que las soluciones propuestas por ‘el discípulo’ sean netamente distintas —que no diferentes— a las apuntadas por su maestro. Desde distintas y muy autorizadas valoraciones del opus aristotélico (por ejemplo en la *Historia de la Filosofía* de N. Abbagnano, en el *Aristóteles* de W. Jaeger, en la *Introducción* de G. Reale, en la literatura de P. Aubenque sobre el aristotelismo en general y *Metafísica* en particular)<sup>88</sup> se ha afirmado invariablemente que en su fase ulterior éste devino en otra forma de platonismo o de esencialismo de raíces platónicas. Está claro que todo este complejo trabajo de discusión y confrontación crítica, en el caso de Aristóteles, supuso, por encima de cualquier otra instancia, un prolijo trabajo lectointerpretativo. Trabajo éste que ha dejado una huella clara y permanente en su producción, tal como mostraremos en los apartados de nuestro trabajo en los que nos referiremos directamente a algunos de los más significados momentos de la misma (véase ÍNDICE de la SEGUNDA PARTE, especialmente el primer apartado del CAPÍTULO III HACIA EL ESTABLECIMIENTO DEL MODO LECTO-INTERPRETATIVO FILOLÓGICO DESDE LOS PASAJES SEÑALADOS DE METAFÍSICA. ELEMENTOS DE METALECTURA EN ESTOS PASAJES Y EN OTROS AFINES DEL CORPUS).

Suponemos que con estas líneas habrá quedado claramente expresada nuestra convicción de que cuando las referencias hacia un autor por parte de un lector e intérprete de un texto de aquel autor tienen o, como en el caso de Aristóteles frente a Platón (frente ≠ versus), parten de una convicción de incompatibilidad o de manifiesta contrariedad esto no ha de comprometer nuestra lectura de tal lectura con una posición —desde nuestra parte ‘metalectora’— de conformidad con lo postulado (con la supuesta descalificación, con el tenor de la expresa refutación, o, en su caso, con la imprecación o con la asunción por nuestra parte de la abierta hostilidad dialéctica expresada desde la parte lectora), ya que en muchos casos tales postulaciones no son sino pre-textos para desarrollar una parte de la propia doctrina, o para someterla a la siempre interesante y regeneradora prueba de la confrontación dialógica con otra doctrina u otro sistema interpretativo de la realidad. Casos habrá, y serán expuestos a lo largo de nuestro trabajo (por ejemplo el caso ‘Marx versus Feuerbach’), en los que ciertas posiciones manifiestamente refutativas sean más difíciles de valorar hermenéuticamente en un sentido integrador y en los que resulte más patente el hecho de que el texto/autor a refutar son un simple pretexto para afirmar a la contra una tesis

<sup>87</sup> KANT, I. *Vorlesungen über die Metaphysik nach Pölitz*, Ak XXVIII, 548-549. Cit. por Rogelio Rovira en “¿Una lista desordenada y defectuosa? Consideraciones sobre la crítica de Kant al elenco aristotélico de las categorías”. En *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 39/3 (2006), pp. 747-767.

<sup>88</sup> Referencias a estos ‘clásicos’ de la Historia de la Filosofía en LA BIBLIOGRAFÍA GENERAL de nuestro trabajo.

propia, pero sin que medie una auténtica y profunda valoración de la doctrina a refutar desde el texto frente al que se está polemizando. Se estaría incumpliendo de esta forma una de las condiciones que establecimos en nuestra introducción para que la lectura de un texto de autor sea reconocida como una lectura no espuria. Y, por esto mismo, a tal ejercicio de lectura habría que dispensarle otro tratamiento muy distinto: no sería un texto historiográfico, ni crítico, ni ensayístico. Sino un documento al que solamente podría adjudicársele su *modus legendi (et intelligendi)* en el taller del historiador.

En definitiva, es por esto por lo que entendemos que es apreciable la contribución de Gadamer en torno a la valoración del prejuicio y de la tradición como elementos formativos de la conciencia y de la personalidad cultural de los sujetos: porque creemos que conviene contestar la proposición o, más bien, el ya referido postulado althusseriano de planta marxista —más que marxiana— de someter a los textos a un proceso de depuración antiideologizadora que los muestre o bien exentos de carga alguna de ‘ideas falsas’, o bien como inopinada expresión de espurios intereses de clase. Claro que es posible —esto está especialmente claro después de las crisis subsiguientes a las de los años treinta del pasado siglo, las que desembocaron en Hiroshima y Nagasaki— hablar de ideologías falsarias y falseadoras de la realidad. Claro que es posible hablar de ideologías esquizoides, racistas, violentas, genocidas, irracionalistas y alucinadas. Pero esto no tiene por qué significar que el dominio de lo ideológico contamine de ‘falsa conciencia’ todo cuanto toque. Vindicamos, una vez más, un acercamiento al sentido más prístino y original del término ‘ideología’, que no ha de significar otra cosa que ‘consideración lógica o epistémica de lo eidético, es decir, de lo conceptual’. Entonces, hemos de reconocer que no hay posibilidad de construcción intelectual de ninguna clase si postulamos por sustraernos a lo ideológico. La ideología — que no necesariamente las falsas ideologías ni la ideología como ‘falseadora de la conciencia’— lo impregna todo.: La *Declaración de los Derechos Humanos*, de 10 de diciembre de 1948, como en su momento lo fue la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* de 26 de agosto de 1789, aquella que se ostentara como declaración de principios para la histórica Asamblea Nacional Constituyente francesa, fueron ideológicas; y también lo fueron el *Sermón de la Montaña* (30 dC, según ref. de Mat. 5:1; 7:28), la *Ley Mosaica* (1272 aC: probable fecha de la muerte del profeta), las *Tesis de Abril* (1917 dC, nº 26 de *Pravda*), y cualquiera de los capítulos de la magna opera kantiana sobre la *Razón Práctica*. Pero es que la *Ley de la Relatividad* o el *Principio de indeterminación* tampoco han de quedar fuera de este principio ideológico-conformador. Ya que todas estas declaraciones-proposiciones, todos estas conjunciones de fórmulas prescriptivas, imperativas o ‘postulados de la razón’, todas estas doctrinas o principios doctrinales, están sustentadas e informadas ideológicamente.

Esta posición se encuentra en la base de la tesis que defendemos: La ideología lo impregna todo, aunque esto no tenga por qué suponer un falseamiento de la realidad ni de la conciencia que pueda tenerse o mantenerse de la misma. El trabajo o el ejercicio hermenéutico —“*La praxis hermenéutica y su disciplina*” (Gadamer, 1960)— debe ser capaz de desentrañar, en cada caso, los valores de verdad o de ‘experiencia de verdad’ que subyacen en cada texto, en cada artefacto, en cada producto de la historia. Y, por añadidura, en cada ejercicio lecto-interpretativo oral o escrito que haya podido manifestarse como especialmente importante para definir o reafirmar la propia doctrina o el propio acervo doctrinal —distinguiendo entre lo que se ha asumido y lo que va a mantenerse como relativamente original—. Tanto el del lector e intérprete como el de todos los potenciales ‘metalectores’ que podrán incorporar los elementos críticos y dialógicos suscitados en la lectura de la lectura a sus propios horizontes comprensivos y a sus propios acervos críticos. De acuerdo, una vez más, con las propuestas contenidas en VM I asumimos desde nuestra parte para lo que resta de nuestro trabajo (y para lo que ya ha sido propuesto) que:

*El que quiere comprender no necesita afirmar lo que está comprendiendo. Y sin embargo la experiencia hermenéutica enseña que este esfuerzo sólo resulta operante dentro de ciertos límites. Lo que se comprende siempre está hablando de algún modo a favor de sí mismo. Sobre esto descansa toda la riqueza del universo hermenéutico, que queda abierta a todo lo que es comprensible. Poniéndose a sí mismo en juego en toda su propia capacidad de despliegue, el objeto obliga a quien lo comprende a poner en juego también sus propios prejuicios.* (H-G. GADAMER. VM I, vers. cit. p. 660).

Esa propuesta de ‘*quedar abierto a todo lo que es comprensible*’, en la que se colige que ‘todo lo comprensible’ lo que quiere decir es ‘todo lo comprensible en tanto que discurso’, que es consistente con esa otra, también de extracción gadameriana, que postula por la consecución de una ‘*estructura lógica de apertura*’<sup>89</sup> en aquellos discursos a los que hay que suponerles —en la mayoría de los casos porque así se presentan a sí mismos— una calidad crítica informativa pueden postularse, a nuestro entender, como condiciones necesarias para certificar cualquier práctica lectointerpretativa que se postule como hermenéutica.

### **S. I. I.3.- Giambattista Vico: El sentido hermenéutico del *verum ipsum factum*.**

Aunque no es éste el apartado de nuestro trabajo en el que dedicamos más atención a la *Nueva Ciencia* de Giambattista Vico (1668-1744) y a sus implicaciones en la práctica lectointerpretativa (lo haremos en sendos capítulos dedicados a las hermenéuticas modernas en un sentido histórico: los titulados como “*Más cerca de la contemporaneidad: los modelos impulsados por la Ilustración y el enciclopedismo. Kant y Vico.*” y “*Del ‘conatismo’ de Vico al idealismo de Hegel: la historicidad como principio rector de estas concepciones filosóficas teleológicas e inmanentes, y su traslado al ejercicio lectointerpretativo*”, cuyos títulos pueden localizarse en el ÍNDICE DE LA 1ª PARTE-Cap. IV de nuestro trabajo), nos parece oportuno referirnos brevemente el celebrado apotegma viquiano según el cual sólo en lo que el hombre ha hecho o producido podemos encontrar valores de verdad: el famoso y tantas veces citado *verum ipsum factum* formulado por Vico en distintos pasajes de su *De antiquissima italorum sapientia*, de 1710, reafirmado en no pocos pasajes de su *Scienza Nova*, de 1744<sup>90</sup>.

Esta oportunidad anticipativa de referirnos a Giambattista Vico estriba en el hecho, avalado por un buen número de competentes lectores e intérpretes de su obra<sup>91</sup>, de que talvez sea el del napolitano el primer caso en la historia en el que un pensador se acerca al continente extenso de la Historia, es decir, a ese medio espacio-temporal en el que sucede el progreso y el periclitarse de las civilizaciones, al tiempo que dirige su reflexión hacia otro medio más inextenso o, si se prefiere, más abstracto que determina a aquellos sucesos históricos. Este medio determinante se expresa en la inteligencia humana a través de distintos elementos valorativos o ‘dignidades’ —también ‘categorías’—, como el mismo postulado del *verum factum* asumido como *principium verificationis*; de diversas asunciones de sentido, y otros elementos figurativos o ‘mentales’ de distintos órdenes (entre ellos el orden de lo mitopoiético casi abandonado desde la extinción del platonismo; de distintos órdenes relativos a la mitología, la Teodicea (aún por constituir disciplinarmente), las antiguas historias o cronologías, y aún a otros órdenes sapienciales que resultan hoy más difíciles de presentar como interesantes a un ejercicio verdaderamente epistémico, como los de la adivinación o la astrología). Con estos elementos ‘físicos’, ‘económicos’, ‘cosmográficos’, ‘astronómicos’, ‘cronológicos’, ‘geográficos’, todos ellos ejecutados ‘poéticamente’ (‘física-

<sup>89</sup> GADAMER. H-G. *La primacía hermenéutica de la pregunta. Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica* (II). En *Verdad y Método I. Vers. cit.* pp. 439-447.

<sup>90</sup> Por ejemplo en el parágrafo 120 [De la SECCIÓN SEGUNDA del Libro I: *DE LOS ELEMENTOS*] de la *Ciencia Nueva*, de Giambattista VICO, según la edición de J. M. Bermudo (Barcelona, 1985), en el que Vico afirma “*El hombre, por la indefinida naturaleza de la mente humana, cuando ésta se sumerge en la ignorancia hace de sí mismo la regla del universo*” (p. 102, ed. cit).

<sup>91</sup> Una relación si no exhaustiva muy extensa y actualizada de la bibliografía generada en torno a la producción y a la figura de Giambattista Vico está al alcance de los lectores hispanos en las páginas de la Revista de periodicidad anual *Cuadernos sobre Vico*, publicada por el Centro de Investigaciones sobre Vico con el apoyo del Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. El primer número se publicó en 1991, y puede accederse a cualquiera de ellos, así como a sus índices desde <http://institucional.us.es/cuadernosvico/>.

poética', 'cosmografía-poética'...) Vico se dará a una composición de una magna 'Historia de las Naciones' cuyo objetivo no es otro que el de anticiparse a la instauración-restauración de una moral y de una política 'poéticas' que asegure los discurretes de las humanas civilizaciones por unos cauces preestablecidos por la providencia divina. Cauce estos trazados desde unas asunciones de sentido o 'finalidades' cuyo último conocimiento excede, en todo caso, a la comprensión humana.

Estas originales y potentes aproximaciones viquianas 'a la naturaleza común de las naciones', así como el establecimiento de los principios fundamentantes de su *Ciencia Nueva*, las ensayará Vico pertrechado por unos recursos que, si no pueden ser calificados en sentido estricto (ni en sentido cartesiano-galileano) como metodológicos, o metódicos, ni presentarse como asimilables a los protocolos de investigación que había aplicado Newton en sus *Principia* (1727) a los objetos físicos de su interés<sup>92</sup> —aunque éstos también suceden en el medio espacio-temporal— no será por otra razón que por el manifiesto carácter de inconmensurabilidad que tiene el objeto histórico, en tanto que relativo al orden de las producciones y actuaciones humanas. Esta inconmensurabilidad del objeto histórico resulta patente si lo confrontamos con aquellos otros objetos físicos susceptibles de ser 'fijados' por esas experiencias regladas y repetibles que, al menos desde Galileo Galilei (*Il Saggiatore*, 1623), conocemos con el nombre de 'experimentos' o 'ensayos'. En este sentido podríamos decir que, mientras que en las investigaciones de Isaac Newton (*Principia*, 1727), y en los postulados empiro-mecanicistas de Thomas Hobbes (*The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, 1656), así como en las tablas inductivas de Francis Bacon (*Novum Organum*, 1620) se procede con materiales obtenidos por la experiencia y susceptibles de ser referidos a un método estable, que opera con magnitudes 'escalares', la *Scienza Nuova* de Vico se produce y se expresa con 'axiomas', 'categorías' y proposiciones postulativas o 'poéticas' cuyas fundamentaciones dependen de unas asunciones de sentido imposibles de justificar empíricamente; como tampoco sería posible significarlas escalarmente o, por ende, experimentar con ellas. Así el espacio-tiempo hobbesiano en el que se suceden los movimientos de los humanos en un sentido de aproximación hacia lo que se constituye como objeto de sus deseos o en el sentido de apartarse de lo que se percibe como un peligro queda restringido a lo escalar-empírico y matematizable: un dominio en el que no cabe *il libero arbitrio*. Partiendo de estas bases peculiarmente metodológicas Vico ensayará una revisión de aquellos acontecimientos humanos que han sido capaces, mediante el despliegue de una facultad especial que tiene el género humano, de constituirse como civilizaciones o culturas. Cultura o civilizaciones estas que, desde sus particularidades y limitaciones, expresen desde sus creaciones y recreaciones, desde sus respectivas poéticas, algo relativo o aproximativo a una 'historia ideal de la humanidad', promovida y proyectada por Dios en primera y última instancia. Esa facultad poético-recreativa es patrimonio, como ya hemos apuntado, del género humano, y podría, talvez, presentarse como un puente tendido entre la inteligencia agente de Aristóteles, sobre la que se constituye una *phrónesis* que se actualiza tanto en el terreno de lo moral como en el de la política, y los kantianos *postulados de la razón práctica*. Y es también esta misma facultad poético-recreativa la que determinará la posibilidad de impregnación o de comprensión de aquellos postulados y de aquellas producciones que, sin ser propias de la civilización actual (la itálico-napolitana del propio Vico) expresan lo que resulta más esencial y propio del ente humano desde otras regiones o estancias históricas.

<sup>92</sup> La primera edición de los *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* newtonianos data del año 1687, aunque la edición que el propio Newton dio por definitiva fue la del año 1727, el mismo año de su muerte. Por su parte la primera edición de la viquiana *Scienza nuova* remite al año 1725. Si bien Vico estuvo trabajando en ediciones y estructuraciones posteriores también hasta el mismo año de su fallecimiento, acaecido en 1744 (el año de la tercera y 'definitiva' edición de *Scienza nuova*).

De esta manera lo ‘cronológico-poético’ se superpone o se adjunta a lo ‘metafísico-poético’, a lo ‘lógico-poético’ y a otros saberes —en realidad a todos los saberes que puedan dimensionarse poéticamente— afirmándose así una suerte de cosmovisión integral, de Historia Natural de la Humanidad desde cuyo cultivo o ejercitación será posible una consideración más cabal del progreso de la humanidad y del propio discurrir histórico. Éstas son las bases, desde la literatura viquiana, expresión no siempre clara de su pensamiento, desde las que resulta consistente presentar la doctrina del napolitano como potencialmente hermenéutica y con un alto grado de ‘conciencia histórica’. Tal como se expresa al comienzo del siguiente párrafo del libro II de *Ciencia nueva*.

*Es necesario que haya en la naturaleza de las cosas humanas una lengua mental común a todas las naciones, la cual comprenda de manera uniforme la sustancia de cuanto tiene lugar en la vida humana sociable y explique con tantas modificaciones diferentes cuantos aspectos diversos puedan tener las cosas; al modo como lo experimentamos en los proverbios, que son máximas de sabiduría popular, interpretadas sustancialmente de la misma forma por todas las naciones antiguas y modernas, aunque expresadas de modos muy diferentes*”. (GIAMBATTISTA VICO. *Ciencia Nueva*, vers. cit.: LIBRO II: DE LA SABIDURÍA POÉTICA, SECCIÓN DÉCIMA, CRONOLOGÍA POÉTICA, párrafo 161; pp.109-110.).

Estas aproximaciones genéticas y potencialmente hermenéuticas a distintas regiones del continente espacio-temporal Historia, como aquellas con las que procedió a su acercamiento a la *antiquissima italorum sapientia*, las ensayará el napolitano partiendo de un previo convencimiento: el de la posibilidad de penetrar los sentidos que informan las distintas secuencias históricas relativas a los grandes sujetos históricos constituidos hasta sus días — *hebreos, caldeos, escitas, fenicios, egipcios, griegos, y romanos*, según consta en la ‘*TABLA CRONOLÓGICA descrita de acuerdo con las tres épocas de los tiempos propuestas por los egipcios, quienes decían que todo el mundo había pasado por tres edades: la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres*’<sup>93</sup>— como materializaciones de momentos históricos singulares y, al mismo tiempo, humanamente trascendentes en el sentido, expresado por este mismo pensador en distintas partes de su obra, de que *lo verdadero y lo hecho se implican mutuamente*<sup>94</sup>.

Desde esta doble implicación y desde el establecimiento del principio epistemológico subsiguiente el hombre, como sujeto de su propio devenir histórico al crear y recrear con sus facultades y potestades distintas realidades sociales que van cristalizando en distintos tipos de culturas y sociedades, en significados y muy extensos períodos de la historia (las tres edades propuestas por Vico asumiendo ciertas presentaciones de la antigua cultura egipcia: divina, heroica y humana)<sup>95</sup>, adquiere la condición de creador o, mejor dicho, de recreador de culturas. Y es esta misma condición de recreador la que le brinda la posibilidad de penetrar etapas históricas no vividas y las distintas formaciones culturales que las soportan: la posibilidad de penetrarlas, de estudiarlas, de hacer por entenderlas y desentrañarlas; ya que tales culturas históricas están determinadas por la materia humana y sus facultades, y es

<sup>93</sup> pp. 62-69 de la ed. cit. De la *Ciencia Nueva*, de Giambattista VICO.

<sup>94</sup> La anterior formulación del *verum ipsum factum*, conoció otras formulaciones en esta misma obra de Vico, así, por ejemplo, la también muy citada y referida *Verum et factum reciprocantur seu convertuntur* (lo verdadero y lo hecho son convertibles). Tales formulaciones reiteran el convencimiento viquiano, que tiene categoría de tesis, de que solamente en lo que el hombre concibe y produce pueden encontrarse valores de verdad.

<sup>95</sup> La vasta erudición que desplegó G. Vico para deducir esta cronología egipcia de ‘las tres edades de la humanidad’ abarcaba desde referencias al orador, cónsul, gobernador e historiador romano Tácito (55-120), o al senador, documentalista e historiador romano Dion Casio (155-229), a historiadores modernos como John Marsham (1602-1683), autor de un *Canon chronicus aegyptiacus, hebraicus, graecus et disquisitiones* (Londres, 1670; 3ª ed. 1693), a la obra miscelánea del teólogo germano Hermann Wits (1636-1708), a la *Storia sagra ed egiziaca* del hugonote Jacques Cappel (1570-1624), y muchas otras referencias más provenientes desde la antigüedad histórica hasta su contemporaneidad. En la historiología o en la ‘cronología poética’ viquiana la documentación y la datación constituían unas condiciones inexcusables. En la ed. cit. de J. M. Bermudo de *Ciencia nueva* algunas de estas referencias son identificadas, aunque no exhaustivamente tratadas, en algunas notas a pie de página (v. gr., las notas 1 a 7 del párrafo 44, en las páginas 69 y 70 de la ed. cit.).

el mismo hombre el que ha ido acabándolas y conformándolas hasta sus particulares concreciones a lo largo de una dinámica histórica que Vico no supuso cíclica sino teleológica, o finalista, por un proceso de agregación<sup>96</sup>. Es pues ésta de Vico una referencia oportuna a la hora de afirmar tanto la naturaleza objetiva y/o ‘producida’ del texto, como la posibilidad de su interpretación. Tal referente de extracción viquiana podrá también presentarse como referente deontológico en tanto que desde estas proposiciones que están anticipándose en más de un siglo a las primeras hermenéuticas posmodernas (‘posmodernas’ en un sentido histórico: anticipándose a las propuestas hermenéuticas, ya de la contemporaneidad histórica, de Schleiermacher) queda aún más clara y fundamentada la afirmación de que el texto tiene un sentido propio que el lector e intérprete ha de considerar como fundamento del texto producido, si es que tal lector e intérprete quiere, verdaderamente (desde los momentos de ‘experiencia de verdad’ que puedan haberlo informado) dilucidar esos fundamentantes valores de verdad sobre los que tal texto de autor se ha producido<sup>97</sup>.

Así pues, podemos dar ya por establecido el hecho de que desde el mismo momento en el que tal lector en ciernes se ha interesado por un texto en el que ha supuesto han de actualizarse unas claves lógicas (epistémicas, dialécticas, científicas, práxicas, estéticas, filosóficas ...) con la finalidad de ensayar una aproximación a la verdad que lo informa —o a sus contenidos ‘más ciertos’— ya lo hace con la conciencia cierta de estar participando en el mantenimiento de la continuidad de un ejercicio dialógico al cual se le invita desde una tradición históricamente establecida y consolidada, y a la cual nuestro lector no acude, como dijo el poeta, ‘casi desnudo, como los hijos de la mar’, sino bien provisto de cuestiones previa y complejamente establecidas, y con unas expectativas de solución legitimadas por la tradición dialógico-filosófica en la que él ya puede reconocerse como un sujeto activo y en recíproca relación.

Volvamos a reproducir el siguiente pasaje, para nosotros fundamental, de VM- I, aunque añadiéndole en esta ocasión un par de líneas más: Aquellas en las que se subraya y se hace más explícita la condición con la que ha de cumplir cualquier teoría hermenéutica que lo sea: la de la recepción de la alteridad. Creemos también oportuno señalar que, desde el momento en el que una teoría crítica —no necesariamente de cuño frankfurtiano, aunque también— cumpla con esta condición, como la cumplen, por ejemplo, la analéctica de

<sup>96</sup> En Vico, superpuestos a las extensas y mito-poéticas periodizaciones establecidas en su obra, no existen ciclos históricos que se repiten, sino una alternancia de *corsi e recorsi* que desatan un movimiento en espiral a lo largo del cual se van a ir sucediendo, gradualmente, unos ‘aumentos de sentido’ hacia un resultado final que escapa a la inteligencia humana. En los apartados arriba señalados de nuestra tesis abundaremos sobre las implicaciones hermenéuticas y, por ende, referibles a la materia lectointerpretativa que podrían deducirse del pensamiento de G. Vico. Por el momento basten con los siguientes referentes desde los cuales puede abundarse en estos aspectos tan interesantes del pensamiento de este napolitano que, para algunos autores, como los tres que a continuación se citan, estableció las bases de una ‘hermenéutica social’: Ulises TOLEDO NICKELS. “*Giambattista Vico y la Hermenéutica Social*” [en *Cuadernos de Filosofía*; nº 15, Universidad de Concepción (Chile), posteriormente editado en *Cinta de Moebius*, nº 4 (1998), publicación de de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile (al artículo puede accederse desde <http://redalyc.uaemex.mx/>)]. Cfr. también con PETERS, Richard. “*La estructura de la historia universal en Juan Bautista Vico*”. *Revista de Occidente*. Biblioteca de Historiología. 217. Madrid, 1930; y con “*Hermenéutica y metafísica en la Scienza Nuova*”, de DAMIANI, Alberto M. *Cuadernos sobre Vico*, 5-6; pp. 51-65. DPTO. DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA., Sevilla, 1995-1996.

<sup>97</sup> A lo largo de todo nuestro trabajo tanto el término ‘verdad’ como el de ‘experiencia de verdad’ van a aparecer en distintas ocasiones. Esto no es de extrañar ya que la sustancia discursiva de nuestro trabajo es hermenéutica o —aunque esta afirmación constituye una redundancia por la que pedimos disculpas— histórico-hermenéutica. En cualquier caso el intento de establecer el significado y el alcance semántico de tales términos, ‘verdad’ y ‘experiencia de verdad’, es algo que no vamos a ensayar ni en esta nota a pie de página ni en ningún apartado preciso de nuestro trabajo. Cuando éste llegue a sus capítulos de conclusiones será el momento de reflexionar sobre lo que nuestra tesis haya podido contribuir en el esclarecimiento de tales términos a propósito de la práctica lecto-interpretativa. Por el momento nos conformamos con afirmar que nuestra concepción de ‘verdad’ parte de una base no relativista aunque sí relacional u holista en el sentido de que entendemos que es verdad lo que se reconoce como ‘más cierto’ en un sentido intersubjetivo, y que tal término, como en su momento reconocieron, entre otros ‘filósofos del lenguaje’, Richard Rorty y Donald Davidson, es mucho más asumible o entendible en términos prácticos y vivenciales que en un sentido normativo o estrictamente establecido.



Enrique Dussel o la totalidad de los ejercicios lectointerpretativos de Cornelius Castoriadis —por ejemplo, su magistral lectura de *Político*<sup>98</sup>— no hemos de mostrar ningún reparo en significar estos ejercicios lectointerpretativos como hermenéuticos.

*El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni "neutralidad" frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.* (H-G. GADAMER. VM I, vers, cit. p. 333).

Y esto es así tanto en los casos en los que los textos provengan del pasado histórico (y no hay aquí redundancia: no todo pasado lo es), en cuyos casos esa conciencia de la historicidad del texto y de los problemas a los que éste pueda referirse viene ya determinada desde la elección del mismo, como en los casos en los que tales textos elegidos sean contemporáneos o subsecuentes a la reflexión del lector sobre los mismos. Ya que en estos casos en la elección del lector lo que ha debido incidir no será sino una porfía por actualizar unos conocimientos o el mantenimiento de unas determinadas instancias doctrinales cuyos puntos de origen han de situarse en alguna secuencia, a determinar, de la transhistoricidad dialógica. No reconocer esto último equivaldría a sostener la posibilidad de inaugurar un nuevo orden tético para el pensamiento filosófico y/o científico, lo cual es una arrogancia que solamente se permiten hoy día tres o cuatro iluminados escasos de caridad (de caridad lingüística en el sentido davidsoniano)<sup>99</sup>.

Y es así que la lectura interpretativa de un texto de autor, este complejo ejercicio de reflexión hacia unos determinados —por los propios intereses— órdenes epistémicos a los que se ha de acceder desde unas expectativas precomprensivas y pertrechados, los sujetos que han de ejecutar tales ejercicios, de un bagaje de cuestiones y pre-posiciones que determinarán cada momento de su práctica lectointerpretativa se constituye como una experiencia de verdad históricamente dimensionada. Desde esta perspectiva tal práctica lectiva se afirma y se redimensiona como un proceso de producción y reproducción (de creación y de recreación) en el que lo ya producido (el texto de autor) se reproduce crítica y reflexivamente generándose así una nueva discusión o un nuevo discurso<sup>100</sup> en torno a los objetos de interés establecidos en los textos leídos e interpretados. Hay, pues, motivos más que suficientes para estimar que las lecturas de Giambattista Vico, tanto de documentos históricos e historiográficos como de textos en los que se ensayaron interpretaciones de aquéllos, todas ellas perfectamente datadas, presentadas y discutidas, han sido las primeras lecturas que se han practicado en nuestra historia (la historia post-heroica occidental, según sus consideraciones poético-cronológicas) con una patente calidad hermenéutica.

<sup>98</sup> CASTORIADIS, C. *El Político de Platón* (Introducción y traducción de J. Malaver, prefacio de P. Vidal-Naquet, presentación de Pascal Vernay), Bogotá, 2001.

<sup>99</sup> Del grueso de la producción de Donald Davidson puede deducirse este 'principio de caridad' según el cual el intérprete (el auditor, el lector, y, en su caso, el traductor) debe saber cuáles proposiciones van a ser consideradas verdaderas por los hablantes vernáculos. Este 'debe saber' habría que interpretarlo —en nuestra lectura de esta tesis davidsoniana— como una forma de intuición lingüística que parte del reconocimiento del otro como un sujeto de la propia cultura, más que como un imperativo lingüístico-normativo. Y sería esta intuición empática la que posibilitaría la proyección recíproca de sus compartidos sistemas de creencias, y, por lo tanto, la posibilidad del consenso o del disenso. De Donald DAVIDSON podríamos destacar, en tanto que tendrían un interés especial para nuestro trabajo, los títulos *De la verdad y la interpretación* (en la versión al castellano de G. Filippi, Barcelona, 1990); y el artículo *Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia*, del libro *Mente, mundo y acción* (Introducción y versión al castellano de Carlos Moya, Barcelona, 1992). En la nota a pie nº 171\* referimos estas tesis 'caritativas' a ciertos postulados de orden retórico suscritos por Aristóteles, y a otros referentes más contemporáneos a la propia formulación de Davidson.

<sup>100</sup> Proponemos un excursus siguiendo las siguientes entradas del DRALE (22ª ed.): *discurrir*, *discurso*, *discusión*, *discutir*. Igualmente con las voces vernáculos *discours* (fr); *discourse* (ing); *Abhandlung* (al.); *discorso* (it.), y sus derivados, consultando obras de carácter lexico-normativas que, como el DRALE para España y el ámbito lingüístico hispánico, puedan considerarse vigentes en cada una de las citadas lenguas.

**SECCIÓN PRIMERA. CAPÍTULO II. DOS MODELOS HERMENÉUTICOS CONSOLIDADOS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: EL ALEGÓRICO Y EL FILOLÓGICO. LA CONSTITUCIÓN DEL MODELO ALEGÓRICO DESDE PLATÓN.**

**S. I. II. 1.- La Academia Platónica: esoterismo, tradición oral y relegación del ejercicio lectointerpretativo a un plano subsidiario.**

Establecidas así estas posiciones, la pregunta que da entidad a este capítulo es la siguiente. ¿Se practicó en la primera Academia alguna forma de lectura metódica, crítica y reflexiva de los textos de autor anteriores o coetáneos al magisterio de Platón? En el caso de que nuestra respuesta fuese afirmativa esto nos obligaría a interesarnos por las pautas metódicas y los principios rectores que hubieran podido determinar, en el plano doble de la factura formal y de la producción material, tales ejercicios lecto-interpretativos, ya que ése y no otro es el objetivo general e nuestro trabajo (el de establecer y significar tales pautas y tales principios a lo largo de la historia de la filosofía). Ahora bien, si la respuesta fuese negativa, esto no nos eximiría de la obligación de referirnos a la obra escrita de Platón como un sistema dialógico ni de sistematizar a la misma desde nuestra posición, ya que, y aún a pesar de que en los ejercicios dianoéticos y dialécticos que se regulaban en la Academia no estuvieran previstas las lecturas sistémicas o disciplinadas de los textos de autor, lo cierto es que desde la misma titulación de los distintos capítulos que dan cuerpo a la obra platónica (desde *Critón* a *Timeo* ...) la intención de referirse a sistemas o a modelos interpretativos de la realidad ajenos al propio ámbito académico es clara y constituye una constante desde los *diálogos socráticos* o de juventud hasta los epilógicos o de la etapa de madurez autocrítica. Es cierto que no tenemos evidencias de que los títulos con los que conocemos cada uno de los capítulos del *corpus platonium* desde la ordenación en nueve tetralogías propuesta por el gramático Trasilio en el s. I dC fueran los originales, como también lo es que tales títulos pudieron consistir, en sus momentos originales, en simples ordinales, o, talvez, en títulos provisionales con el sustantivo que más claramente pudiera referirse al tema ejemplar del diálogo en cuestión (sobre el amor, la belleza, el conocimiento, la virtud, la política, las leyes, etc.). Pero no es menos cierto que desde las modernas compilaciones latinas de Marsilio Ficino (*Divini Platonis opera omnia*, de la imprenta del florentino Convento de Santiago de Ripoli, en 1483), en las que ya aparecen títulos nominales brevemente acotados (*Meno, sive, de virtute; Gorgias, sive, De rethorica; Phaedrus, sive, de Pulchro* ...) y, sobre todo, con el establecimiento del *corpus* tal como hoy lo conocemos y referimos desde la antecitada edición grecolatina de Henricus Stephanus y Ioan Serranus (*Platonis Opera quae extant omnia*, París 1578), la relación de cada uno de los capítulos dialógicos con sus títulos nominales o, en su caso, con el término correspondiente deducido de una escueta colección de sustantivos acompañados por las acotaciones clásicas a tales títulos no ha encontrado — aparte de los casos de atétesis más sonados y debatidos, como el del diálogo *Parménides*— ninguna oposición ni en ediciones literales ni tampoco en ediciones críticas de la extensa producción platónica. En este sentido hemos de dar, pues, por asumida y apropiada la calidad dialógico-crítica de los escritos de Platón de Atenas desde que redactara la *Apología* alrededor del año 393 y hasta que su muerte sobrevenida en el 347 o 348 le impidiera ultimar sus *Leyes*.

Mas ahora nuestro propósito no es tanto el de analizar la nomenclatura titular del *corpus* como el de acercarnos a algunos de los capítulos que lo integran con la finalidad de establecer si en alguno/s de ellos puede trascender aquella ‘estructura lógica de apertura’ que Gadamer estableció como una condición hermenéutica en el cap.II/II<sup>101</sup> de su VM I. A este fin nos interesará investigar qué tuvieron los distintos capítulos que lo integraron de

<sup>101</sup> GADAMER. H-G *La primacía hermenéutica de la pregunta. El modelo de la dialéctica platónica. Análisis de la conciencia efectual*.<sup>11</sup> *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica* (II) *Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión de las ciencias del espíritu* (II). En *Verdad y método. Vers. cit.* pp. 439-447.

lecturas o de interpretaciones sistémicas de los autores o, en su caso, decidores<sup>102</sup> de las doctrinas referidas en los títulos o citadas en los desarrollos de los diálogos. O que pudieron tener de soluciones a ciertos juegos filosóficos planteados por los mismos académicos en sus sesiones esotéricas a propósito de temas y de argumentos ya consolidados por una tradición que, al iniciarse la producción escrita de Platón, tenía ya unos doscientos cincuenta años de recorrido (desde la predicción por parte de Tales de Mileto del eclipse total de Sol, el año 585 aC, hasta la muerte de Platón han pasado unos doscientos treinta y ocho años).

Para ensayar unas respuestas consistentes y argumentadas a estas preguntas habremos de proceder, inductivamente, valorando la calidad crítico-interpretativa de todos los diálogos platónicos con la finalidad de inferir:

- en un 1<sup>er</sup> lugar, la existencia de una pautas lectointerpretativas que fueran susceptibles de ser presentadas como regulares o, al menos, como relativamente regulares, aún cuando esa regularidad no fuera atribuible a toda la producción platónica sino a algunas, o a alguna, de las distintas fases por la que la misma pasa desde la escritura de *Apología* a la del diálogo *Leyes* (y siempre atentos a las valoraciones que la crítica especializada hace de la producción no dialógica de Platón, muy especialmente las *Cartas* y, aún más precisamente, de la carta VII, carta-documento escrito en el 353 o en el 354, según afirma la crítica especializada<sup>103</sup>, desde cuya consideración se alcanzan a dimensionar y a valorar tantos aspectos determinantes de la producción platónica de la etapa de la etapa epilodal y autocrítica, es decir después de haber compuesto su tetralogía de madurez (*El Banquete*, *Fedón*, *República*, *Fedro*), y al tiempo que acometía las escrituras de sus diálogos críticos o epilodales (*Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeo*, *Critias*, *Filebo*, *Leyes*, *Epínomis*);
- y, en un 2<sup>o</sup> lugar, la afirmación de un principio rector de naturaleza ideológica, operativo en la Academia, desde el que aquellos acercamientos a las obras de autor producidas desde la fundación de la filosofía hubieron de informarse (en el apartado lexical que insertamos al comienzo de nuestro trabajo, y a propósito, precisamente, del término ‘principio rector’ ya advertíamos que “existe el peligro de suponer, sin fundamentos, que solamente en los casos de determinados lectores ‘apasionados’, como Agustín, Pascal, Voltaire, o Nietzsche existen elementos de valoración que pueden informar ideológicamente la lectura de un texto, cuando, en realidad, esos elementos están siempre presentes y en cualquier lectura”).

La segunda de estas dos tareas, a pesar de su envergadura y complejidad, no reviste para nosotros tanta dificultad como la primera. Y esto por la siguiente razón: la elucidación de tal principio rector o de posibles principios rectores de naturaleza ideológica que determinen el acercamiento por parte de los académicos y de su maestro Aristocles a este o a aquel autor no va a afirmarse como un aspecto original de nuestra investigación. Y es que para establecer tales principios nos remitimos a toda la ingente literatura crítica e histórico-filosófica ya existente a propósito de tan extenso tema: el de la doctrina platónica sobre la existencia objetiva del *eidos* y sobre la participación formal de la sustancia en el mismo *eidos*; y también nos remitimos a esta misma producción crítica que partiendo del insuperado magisterio de W. Jaeger y culminando con las más recientes lecciones de W.K.C. Guthrie o de G. Reale nos ofrecen tantas y tan válidas aproximaciones a la proyección de ese idealismo objetivo platónico hacia las esferas de lo estético, de lo filosófico-moral, de lo político, de lo

<sup>102</sup> *Apología*, *Crátilo*, *Gorgias*, *Protágoras*, *República* (por Trasímaco), los dos *Hippias*, *Teeteto* (que también interviene destacadamente en *Sofista*), *Parménides*, *Timeo* (y en éste, Hermócrates) y *Leyes* (en éste, una figuración de Platón al que se cita como ‘el ateniense’) son diálogos en los que hablan autores consolidados, mientras que en el resto de la producción platónica los titulares de los diálogos son decidores —Ion, Lisis, Laques...— a los que Platón hace asumir las tesis que pretende rebatir, muy frecuentemente sostenidas por algunos de los sofistas contemporáneos a su magisterio.

<sup>103</sup> Puede consultarse el escrito de Román GARCÍA FERNÁNDEZ titulado “La Carta VII. La autobiografía de Platón y su método” [*Eikasía*. 12, número extraordinario 1 (2007). En <http://www.revistadefilosofia.org>]. En la nota al pie n° 2 del mismo encontramos una reseña de las fuentes críticas más autorizadas a propósito de la autenticación y la datación de este importante documento.

psicológico, de lo antropológico, etc. Somos conscientes de que existen interpretaciones distintas e, incluso, valoraciones muy distintas y hasta diferentes de la obra platónica según que ésta sea analizada o presentada desde una perspectiva ‘esteticista o literaria’ (al estilo, por ejemplo, de una María Zambrano), ‘materialista’ (atendiendo a las pautas metodológicas establecidas por un L. Althusser o un G. Bueno), ‘continental’ (atendiendo a las razones críticas de M. Horkheimer, o a las de H-G. Gadamer), ‘analítica’ (desde las posiciones formalistas de J. Rawls, o de D. Davidson), ‘estilométrica’ (desde F.M. Cornford hasta las modernas técnicas soportadas por los procesadores de texto), etc. Ahora bien, también estamos convencidos de que, a partir de un conocimiento ya estabilizado sobre la obra platónica, adquirido desde y en la lectura y la reflexión crítica sobre la misma y ante los textos originales —y mediando una cuidadosa selección de las versiones de los mismos<sup>104</sup>—, todas aquellas interpretaciones que respondan a un verdadero interés epistémico o científico por la obra platónica no van a dejar de resultarnos interesantes en tanto que nos van a informar sobre un aspecto de la obra de Platón que no depende tanto de la letra de la misma como de la asimilación o interpretación que del *corpus*, o de una parte de este organismo, puedan hacerse desde tan variadas y tan distintas perspectivas. Pero es que es ésa precisamente la finalidad de cualquier obra filosófica escrita: dar que pensar, ofrecerle materia al pensamiento y a la actividad crítica y reflexiva que distingue las ‘opiniones de estos habitantes de la ciudad ideal’ que es la Filosofía<sup>105</sup> del resto de los mortales: son ellos los que repiensen estas cuestiones, los que atienden a estos planteamientos, los que ensayan otras propuestas de soluciones, los que establecen sus proyecciones prácticas, y los que, a veces, dejan de interesarse por las aplicaciones más pragmáticas de sus reflexiones movidos por una especie de amor a lo incondicionado o a todo aquello que sitúe el objetivo de su reflexión en el ámbito de lo universal. Así que no es en absoluto desatinado afirmar —y es ésta una proposición puramente hermenéutica— que las posibles interpretaciones que de una obra de autor puedan hacerse constituyen una parte esencial de la misma, sean éstas las que sean y muy al margen de la dirección o de la intencionalidad acreditativa o refutativa que puedan tener las lecturas que las soportan.

En cuanto a la primera de las dos tareas referidas, esto es, a la de proceder inductivamente con la intención de establecer e identificar pautas y patrones lectointerpretativos en ciertos sectores de la producción platónica, que hemos seleccionado y con los trabajaremos más sistemáticamente en la segunda parte de nuestro trabajo, hemos de decir que no solamente la vemos posible sino que esperamos que constituya una parte destacada de nuestra aportación.

<sup>104</sup> La primera edición de las obras completas (o casi completas) de Platón en castellano fue la de Patricio DE AZCÁRATE y data de 1871/1878. Se trata de una edición bastante completa de las obras principales del corpus aunque no es exhaustiva, y cuenta con una breve ‘Introducción’, unas ‘Noticias biográficas’ y una nota ‘Sobre el orden de los diálogos’. Estos once volúmenes forman parte de los veintiséis de los que consta su BIBLIOTECA FILOSÓFICA, en la cual se incluyen también una antología de las obras de Aristóteles en diez tomos, y cinco tomos de obras de Leibniz. En la nota ‘sobre el orden de los diálogos’ Azcárate afirma haber trabajado con la versión grecolatina de Marsilio FICINO editada por la germana Sociedad Bipontina en 1781, y haber consultado “... en los casos dudosos la magnífica traducción de Cousin, y la de Chauvet y Saisset, tomando de esta última las noticias biográficas, la clasificación de los diálogos, los resúmenes y algunas notas”. En alguna ocasión se ha afirmado que estas versiones de Azcárate son demasiado tributarias de las francesas a las que el traductor alude y cuya influencia reconoce. En cualquier caso está claro que las versiones en castellano de la obra platoniana firmadas por Conrado EGGER LAN, Emilio LLEDÓ, GARCÍA GUAL, J.L. CALVO, y otros, editadas por la *Biblioteca Clásica de Gredos*, así como las versiones críticas y acotadas de FERNÁNDEZ GALIANO, que tendremos ocasión de datar más adelante, suponen una superación de las versiones de Azcárate, superación ésta que obedece además a razones de adaptación de los textos originales a nuestra actualidad cultural y filosófica. En cuanto a las versiones de la obra platónica en otras lenguas dejaremos aquí registradas las aportaciones de Bernard SUZANNE, accesibles en <http://plato-dialogues.org/fr/life.htm>; y las traducciones y presentaciones del corpus para *La Pléiade* de Léon ROBIN et Joseph MOREAU (1940/1951), obra ésta de referencia obligada para los lectores e intérpretes de la obra de Platón en lengua francesa, que relegó a documento histórico el *corpus* establecido por Victor COUSIN.

<sup>105</sup> Permítanos relacionar esta proposición tan antigua como de hecho lo es la filosofía con la figura de uno de los primeros comentaristas sistémicos de la obra de Platón, autor por lo demás de un original y muy coherente comentario de *República*: AL FARABI (872/950 // 257-339), y con su obra *Opiniones de los miembros de la ciudad ideal*: AL FARABI. *La ciudad ideal*; trad. M. Alonso, Madrid, 1985.

Así lo intentaremos a pesar de que contamos con que muy poco podemos añadir a todo lo que ya se ha dicho y escrito sobre la organización y la finalidad ética y política de los estudios que se llevaban a cabo en la Academia bajo la supervisión directa del fundador. No obstante estimamos que resultará interesante dejar establecidos los modelos o, en su caso, los modos lectivos con los cuales los académicos se daban al ejercicio lectointerpretativo y a la consideración de doctrinas más o menos ajenas. Es sabido que en aquella tan ligera y repetidamente llamada ‘primera universidad europea’ se alternaban los estudios de las matemáticas ‘puras’ (en la primera etapa de la ‘Academia antigua’ bajo el fuerte influjo del pitagorismo) con los de matemáticas aplicada a la geometría, la astronomía, la estética y la armonía. Igualmente se parte de la convicción de que ninguno de estos grandes temas que tan interesantes les resultaban a estos fundadores fue establecido *ex novo* ni por el maestro fundador ni por alguno de sus asistentes. Así, las preocupaciones y los intereses matemáticos y geométricos les vinieron condicionados por los anteriores trabajos de pitagóricos y euclideanos, y también de los pitagóricos proceden sus intereses por la astronomía y la notación matemática de los tonos musicales. En cuanto a la preocupación por el esclarecimiento de la sustancia (*ousía*) y el discernimiento de sus componentes esenciales, está más que clara la influencia de toda la filosofía física de raíz jónica desde Tales a Anaxágoras o a Demócrito, a pesar de que el tratamiento dispensado a Anaxágoras no fue demasiado respetuoso, y a pesar de que Demócrito fue prácticamente ignorado por Platón (... *Suele preguntarse por qué no hizo mención de Demócrito habiendo contradicho a casi todos los que le precedieron*)<sup>106</sup>. La reticencia platoniana a establecer formas de conocimiento directamente derivables de la experiencia sensible y del conocimiento natural o físico (o corporal) es una herencia de la tradición eleática personificada por la figura de Parménides, figura ésta que obsesionó filosóficamente a Platón hasta sus últimos días productivos. En cuanto a la práctica de la docencia (*paideia*) y a la actividad académica o escolar tampoco estuvo exenta de influencias por más que éstas lo sean defectivas o polémicas por oposición al relativismo y a un cierto cosmopolitismo de extracción sofística que siempre repugnaron al riguroso pensamiento de Platón y sus epígonos. Por otra parte el sentido prático de tales ocupaciones puede ser inferido de los siguientes hechos: del amplio volumen que la producción ético-política ocupa en la totalidad del *corpus* (más de la mitad de la misma en número de páginas, y en la reiteración de la temática política como motivo principal o muy destacable de distintos diálogos: *Critón, Apología, Político, Protágoras, República, Fedón, Leyes*); de las vicisitudes biográficas que jalonan la vida del maestro fundador de la Academia, el cual, y al menos en tres ocasiones, permanece largas temporadas en la corte siracusana con la finalidad de actualizar el modelo político que se esboza en el diálogo político por excelencia (*Politeia*); y en la producción epistolar, y, más concretamente, en la ya definitivamente dada por auténtica y muy clarificadora Carta VII<sup>a</sup><sup>107</sup>. También sabemos, y así lo hemos podido deducir de la propia producción platónica y de la vasta bibliografía analítica generada por aquella desde la antigüedad histórica hasta nuestros días, que la cuestión del lenguaje y, más específicamente, la cuestión de la traslación del lenguaje natural y del lenguaje filosófico en particular a un lenguaje escrito ocuparon una parte importante del trabajo dialéctico de los académicos, tal como se refleja en una serie de

<sup>106</sup> Diógenes Laercio. *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Libro III-15. Versión de J. Ortiz. 1792 (trad. original sobre la base de la edición grecolatina establecida por Enrique Westenio en Amsterdam, año de 1692).

<sup>107</sup> Sobre la tres estancias de Platón en las cortes siracusanas de Dionisio I (388) y Dionisio II, a instancias de Dión y de Arquitas de Tarento, en el 367 y en el 361 respectivamente; y sobre las implicaciones filosóficas que estos tres intentos de constituir la ‘ciudad ideal’ tuvieron en la evolución de la obra platónica se han ocupado una plétera de autores y doxógrafos desde Diógenes LAERCIO hasta W.K.C. GUTHRIE. Nos ha resultado interesante confrontar el escrito “*La seducción de Siracusa*” (*Letras Libres*, VI,63, 2004) de Mark VILLA con la *Introducción a la Historia de la Filosofía* de Ramón XIRAU (10ª ed., San Ángel, 1987), especialmente el cap. IV dedicado a “*La madurez de la Filosofía griega. Platón*”, y más concretamente los tres últimos epígrafes de este cap. IV, dedicados respectivamente a “*La ciudad platónica. La República. Las leyes*”, y con el breve escrito de Roger VILAIN “*La Oración fúnebre de Pericles: una aproximación lingüística y política*” (2006, *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid).

diálogos en los que es ésta la cuestión primordial o, según qué caso, una de las cuestiones primordiales. Así, como ejemplo eminente, en *Fedro*, uno de los cuatro diálogos considerados por la mayoría de la crítica como perteneciente a la época de madurez del sistema platónico —los otros tres diálogos, en los que pueden captarse sendos ecos de los temas esbozados en *Fedro*, serían *Politeia*, *Fedón* y *El Banquete*— un Sócrates bastante escéptico y hasta diríamos que irreverente con el ya extenso catálogo de la filosofía escrita hasta sus días se inventa o se reinventa un mito ‘egipcio’ para reforzar sus tesis proágrafas favorecedoras del mantenimiento o la primacía de una memoria viva y significativa sobre el efecto desmemoriador que la escritura va a promover en el ámbito del pensamiento. La acusación o, si se prefiere, la significación de Sócrates poco menos que como un reinventor o falsificador de mitos se la hace el propio Fedro con un cierto gracejo no exento de algún matiz de exasperación ante la contumacia del ateniense:

Fedro : ¡ *Qué fácilmente, Sócrates, compones fábulas egipcias o de cualquier país que se te antoje!* <sup>108</sup>

En *Fedón* el mismo Sócrates —queremos decir un Sócrates o una versión del mismo cercana a la de *Fedro* en lo que concierne a su gestación literaria, aunque muy alejada en lo que concierne a su secuencia evolutiva como personaje— y a propósito de una cuestión tan dialéctica como lo es la de la afirmación de los seres y de la totalidad de la *physis* desde la oposición entre contrarios, se refiere a la obra y a la doctrina de Anaxágoras de Clazomenas (500-428) como un posible referente a tener en cuenta para solucionar tal problema. Ahora bien, la primera vez que se refiere a ‘un libro’ de Anaxágoras (podemos suponer que se trata del casi totalmente desconocido ‘*Sobre la naturaleza*’) <sup>109</sup> lo hace utilizando una fórmula tan poco convencional como la siguiente (*Phaed.* 97c) <sup>110</sup>:

*Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo.*

En una segunda ocasión y a pocas líneas de esta alusión (más que cita o referencia directa) a una obra inidentificada del filósofo de Clazomenas escribe Platón el siguiente parlamento socrático (*Phaed.* 98 b-c. García Gual).

*Y no habría vendido por mucho mis esperanzas, sino que tomando con ansias en mis manos el libro me puse a leerlo lo más aprisa que pude, para saber cuanto antes lo mejor y lo peor (...). Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado cuando, al avanzar y leer, veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas.*

La intención desacreditativa (más que refutativa) es más que patente desde el momento en el que se utiliza una expresión como ‘salí defraudado’ en referencia a los supuestamente vanos esfuerzos que hace ‘el hombre’ (de Clazomenas) para defender su doctrina sobre la acción ordenadora y generadora que el *noûs* ejerce al incidir sobre el *Caos*. Este Sócrates de *Fedón* no vacila en reconocer que aquel Sócrates de su juventud interrumpió su lectura cuando, creyendo que el físico jónico iba a develar una clave importante para entender o para significar una racionalidad eugenésica de la naturaleza <sup>111</sup>, termina por imputar a un lejano y

<sup>108</sup> Entre los párrafos de *Phaedr.* 274c y 275c quedarían comprendidas las líneas en las que Sócrates da cuenta de un ‘mito de Teuht’, también referido como ‘mito de Naúcratis’ en atención a la provincia de ese mítico Egipto regido por Thamus al que se refiere Sócrates.

<sup>109</sup> Las noticias más directas que tenemos sobre la extensión y el posible título de esta obra de Anaxágoras son las contenidas en la Física de Simplicio (34, 29; 115, 26). Estas fuentes son presentadas por Diels y Kranz (DK 59 B 4 y DK 59 B 1) en *Die Fragmente Vorsokratiker* (Berlín 1903, reelaborada posteriormente por W. Kranz, Berlín, varias ediciones de 1934 a 1954; Dublin-Zurich, 1972).

<sup>110</sup> Así se recoge en la versión de GARCÍA GUAL (Madrid, 2000). Por cierto que en este fragmento de *Fedón* es el mismo traductor el que justifica la traducción de ‘noûs’ como ‘mente’, en vez del ‘intelecto’ propuesto por Patricio de Azcárate, debido a razones de oportunidad: la traducción de ‘noûs’ como ‘intelecto’ o ‘inteligencia’ es, según García Gual, ‘obsoleta’, y así lo expresa a pie de página de su versión.

<sup>111</sup> Este ‘cuando’ no hace referencia a ninguna secuencia biográfica que pudiera aclararnos el momento siquiera aproximado en el que pudo Sócrates acometer tal lectura: se nos antoja, en todo caso, que sería un Sócrates tan imberbe como el que aparece en *Parménides* frente al maestro de Elea. Por otra parte el tono de la reflexión, así como su contenido, nos están también dando a entender que tales planteamientos hubieron de producirse en

divino *noûs* todo el ‘mérito’ de la creación o generación ordenada de la *physis*. No tiene además reparo ese pésimo lector en reconocer que su lectura fue ‘ansiosa’ y ‘apresurada’. Por otra parte las referencias a la totalidad de la doctrina de Anaxágoras, o, mejor dicho, a la obra de Anaxágoras considerada como una totalidad son prácticamente inexistentes, siendo éste por lo demás uno de los pocos diálogos en los que se hace alusión a esta gran figura de la tradición jónica (hay otra referencia, muy breve aunque más cumplida a Anaxágoras en *Phaedr.* 270a, reconociéndosele al maestro de Clazomenas una influencia muy determinante sobre Pericles, al cual facilitaría la adquisición de cierta competencia oratoria racionalista; otras cuatro breves referencias en *Crátilo* (*Crt.*: 400a, 409a, 409b, y 413c)<sup>112</sup>, y otra posible referencia en *República* (*Rep.* 496b (X)) en la que Platón hace un breve homenaje a todos los que, como su maestro Sócrates y, posiblemente, como él mismo han sufrido persecuciones e incomprendimientos de sus contemporáneos a causa de sus compromisos con la filosofía<sup>113</sup>. Por cierto que las referencias al *Peri physeos* (*Sobre la naturaleza*, ese tratado de Anaxágoras que no conocemos más que fragmentariamente y por referencias de terceros)<sup>114</sup>, que en ningún momento llegan a ser textuales sino cordiales, quedan bruscamente interrumpidas después de una sarta de imputaciones y de inapropiadas calificaciones (‘cosas absurdas’ serían para este Sócrates figurado cualesquiera de los principios físicos que, supuestamente, había invocado Anaxágoras en su afán por dar respuesta a la pregunta sobre el *arkhé* en su obra) sin que aparezca en el texto ningún signo que nos pudiera dar a entender que el tratamiento dado al ‘libro’ de Anaxágoras desde la parte de Sócrates fuese posteriormente reparado con una lectura más atenta e integral, y menos ‘ansiosa’ o ‘apresurada’ del mismo. Esa ‘deuda’ contraída con Anaxágoras, como ya hemos apuntado, no sería reparada en ninguno de los diálogos platónicos que la tradición considera canónicos desde la edición parisina del *corpus* por Henricus Stephanus.

Así pues, en este corto pero muy constreñido pasaje de *Phaedo* (97c-99c) se han contravenido dos de las condiciones principales que, según establecimos en la introducción a este trabajo, ha de cumplir una lectura escrita —o transcrita desde una audición figurada como aquí ocurre<sup>115</sup>— para poder ser significada como crítica y reflexiva, y, en este caso, para que esta interpretación del pensamiento escrito de Anaxágoras pudiera significarse como correcto o, si se prefiere, como conforme a lo que hemos de considerar una buena práctica

---

una fase muy inicial del desarrollo intelectual de aquel figurado Sócrates; de ese mismo que de tal forma y con tales proósitos igualmente figurados leyó el ‘libro de Anaxágoras’.

<sup>112</sup> En *Crat.*-400a se hace una breve referencia al principio racional defendido por Anaxágoras en Fedón (¿No piensas tú con Anaxágoras que la mente y el alma es lo que ordena y mantiene la naturaleza de todas las demás cosas?); 409a y 409b hacen referencia a la ‘suposición’ de este mismo pensador de que la Luna era un cuerpo sólido que iluminaba el Sol; y 413c conjuga oscuramente aspectos psicológicos y astronómicos de la doctrina de Anaxágoras derivados de su principio racional [Otro dice burlarse de todo esto y que lo justo es lo que dice Anaxágoras, el *noûs* (la razón), pues ésta es autónoma y, sin mezclarse con nada, gobierna todas las cosas atravesándolas].

<sup>113</sup> Manuel FERNÁNDEZ GALIANO en su introducción a esta obra de Platón, y a propósito del citado fragmento (X-496b), afirma que “(...) No se sabe exactamente a quién se refiere aquí Platón: Se piensa en Anaxágoras, o en el propio Platón o en Jenofonte o quizá en Dión” (Nota al margen al inicio del Libro X-496b de *República*, traducción del griego de J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid, 2000).

<sup>114</sup> Destacadamente, y además de las notas doxográficas de Diógenes Laercio (*Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*, versión de C. García Gual, Madrid, 2007), Simplicio (*Física*) y Aristóteles (*Metafísica*): Ver el cap. XII(pp. 492-536) de *Los Filósofos Presocráticos*, de G.S. KIRK, J.E. RAVEN y M.SCHOFIELD (traducción de J. García Sánchez, 2ª ed. Madrid, 1987).

<sup>115</sup> Téngase en cuenta que el diálogo se concentra en sus aspectos más significativos en una crónica dicha por Fedón, testigo de los hechos que se narran, a un tal Equócrates de Fliunte, un pitagórico ávido de noticias relativas a los últimos lances dialogales y vitales protagonizados por Sócrates. Pues bien, es ese larguísimo parlamento de Fedón, interrumpido en muy pocas ocasiones por Equócrates, el marco dialogal en el que hay que encuadrar estas noticias críticas sobre Anaxágoras o, inmediatamente, los detalles sobre la iniciativa metafísica de la ‘segunda navegación en la búsqueda de la causa’ de los que da cuenta ese rememorado y figurado Sócrates. Todo hace pensar, como apunta García Gual en su introducción al diálogo, que sería también ese Fedón, una figura con posición propia en la historia de la filosofía quien daría también cuenta de todos estos detalles a Platón, cuya ausencia en aquella jornada es autodisculpada en el mismo diálogo aduciendo motivos de enfermedad.

hermenéutica: las citas han sido cordiales (de memoria y sin referencia precisa a las fuentes consultadas), y las referencias a la obra y al sentido de la misma lo han sido igualmente, ya que no se ha hecho referencia alguna al sentido doctrinal propio del pensamiento del filósofo de las ‘homeomerías’. Las citas cordiales –*par coeur*: de memoria y sin filiación ecdótica exacta— no están prohibidas en las prácticas lectointerpretativas en el sentido de que si éstas se producen esto pueda considerarse como una transgresión irreparable. En absoluto. Por ejemplo, la mayoría de citas que hace Aristóteles en *Met. I* son citas cordiales. Pero éstas se circunscriben en un contexto crítico y reflexivo en el que es la doctrina del autor el medio que da soporte y sentido a la cita. Por otra parte tales citas de Aristóteles a todo el amplio elenco que se contiene en este primer libro de la compilación *Metafísica*, así como posteriores referencias a estos autores en otras obras producidas en el *Liceo* (por ejemplo, en *Física: Phys.*), a pesar de su carácter de ‘cordiales’, se significan por su carácter de rigor textual y terminológico, y esto hasta el punto de ser posteriormente aceptadas por la tradición ciertas figuras lexicales que describen con pleno acierto el pensamiento del autor por el que se esté mostrando un interés crítico, como ocurre, por ejemplo, con el término ‘homeomerías’ propuesto por el Estagirita para referirse a los elementos eugenésicos de los que resultará el todo relativamente ordenado que es la *Physis* en el pensamiento de Anaxágoras.

Por otra parte, y volviendo a la consideración del ‘libro’ de Anaxágoras en *Fedón*, el hecho de que la obra de Anaxágoras no fuera alegórica, como lo fue, por ejemplo, la de Heráclito de Éfeso, ni lírico-ontológica, como lo fuera la de Parménides, sino resueltamente científica y con una carga importante de epistemología fisicalista o materialista hace aún más patente el agravio y la desafección cometidos con aquel maestro que, según algunas fuentes, lo fuera de su maestro<sup>116</sup>. Y es que Sócrates fue introducido en la actividad filosófica por otro pensador jónico, Arquelaos de Mileto, discípulo de Anaxágoras, no siendo por lo demás descartable que la influencia de Anaxágoras sobre Sócrates fuera directa en algún momento, ya que el inicio filosófico de éste coincidió con los últimos años del jonio en Atenas, antes de abandonar la *polis* al ser acusado de *asebeia* (impiedad) a causa de sus ‘extravagantes’ ideas sobre los cuerpos celestes (sostuvo que la Luna era un sólido esférico que debía su luz al Sol, entre otras ‘extravagancias’) y sobre la existencia virtual de los dioses. Que una doctrina tan coherente, arriesgada, racionalista e integral (holista) como sin duda lo fue la de Anaxágoras de Clazomenas, reconstruida a lo largo de los siglos a base de extender y coimplificar las más bien escasas noticias directas que tenemos de la misma, no haya merecido más que una descalificación sin que medie una atención a las razones por las cuales esta primera forma de atomismo propuesta por Anaxágoras terminó afirmando un mecanicismo al margen de la racionalidad original que caracterizó el momento eugenésico del *noûs* en su pensamiento (lo cual hubiera sido, por cierto, un regalo inestimable que Platón le hubiera hecho a la posteridad: un *Anaxágoras*) no puede calificarse más que como una verdadera y lamentable transgresión de todos los códigos deontológicos y metodológicos que deben caracterizar la labor de un lector-intérprete crítico, reflexivo y respetuoso con la obra por la cual se está interesando. Solamente un hecho puede presentarse como justificación o, si se nos permite el símil jurisprudencial, como eximente de semejante desafuero cometido por este Platón de su primera madurez: el diálogo entero, *Fedón*, es una recreación de un hecho histórico vivido en la intimidad, y tanto aquel joven Sócrates que leía ansiosa y apresuradamente el ‘libro’ de Anaxágoras, como el Sócrates casi septuagenario que lo evocaba no son sino figuraciones literarias. Figuraciones literarias cuya carga de ‘realidad no figurada’ nos resulta imposible establecer en su integridad.

Pero asumiendo que tanto este diálogo por el que acabamos de interesarnos no es sino una recreación literaria de un hecho muy notable acaecido en Atenas contado por alguien

<sup>116</sup> LAERCIO. *Op. cit.* II-19 (de la vers. cit. de García Gual, p. 99)



(Platón) a quien a su vez se lo han contado como se lo contaron a otro (Fedón a Equécrates), y que, desde su parte, lo cuenta y lo recrea a unas terceras personas (ahí estamos nosotros), y asumiendo que una buena parte del *corpus platonicum* responde a un esquema similar, y aún mucho más complejos en lo que a veces tienen de testimonios indirectos, en sus prolegómenos también hemos de asumir, e interpretar, la carga extraliteraria o, si se prefiere, más puramente filosófica que tienen tales textos en los que se va manifestando, de una manera gradual y orgánica, la evolución del pensamiento mismo del autor de estos *dialogi*. ¿Cómo ocurre tal cosa? Ésta es, desde luego, la cuestión. Una cuestión que ya cuenta con un catálogo notable de respuestas, ninguna de ellas definitiva. Y este trabajo nuestro no es más que una modesta contribución en la tarea de responder a esta ardua cuestión.

**S. I. II, 2.- El esoterismo, las enseñanzas no escritas y la tradición oral como condicionantes para el ejercicio lectointerpretativo en la Antigüedad, aunque no como aporías hermenéuticas en la actualidad.**

Ya establecimos en nuestra introducción la siguiente condición como una de las que, de no darse, malograrían indefectiblemente el trabajo del lector-intérprete de los textos de autor: éste ha de respetar el sentido o los sentidos originales de los textos, ya que éstos han sido conformados en un proceso productivo que ha respondido a unas circunstancias histórico-comprendidas que han de ser conocidas y asumidas por el lector. Estas circunstancias, por otra parte, y el conocimiento de las mismas por parte del mismo constituyen una de las condiciones básicas para que el ejercicio lecto-interpretativo se desarrolle con garantías. Pero no es la única. Las demás vienen dadas por el grado y la calidad de atención prestadas a tales textos y, desde ellos, a la integridad de la doctrina del autor. En el caso en que el autor lo sea no de una doctrina establecida y conforme en toda su extensión, como ocurre con el mismo Platón y ocurrirá también con su discípulo Aristóteles, sino de una doctrina que conozca distintos momentos separados por sus pausas y sus distintas soluciones de continuidad, no por eso quedará excusado el lector de cumplir con tal condición; más bien ocurrirá al contrario, esto es, que este lector e intérprete, este lector hermeneuta —si es que quiere ser reconocido como tal, pero a veces el no quererlo tampoco implicará no serlo— tendrá que hacer un esfuerzo continuo y sistémico para incardinar el texto de autor en la secuencia doctrinal a la que le corresponda, y, en su caso, establecer las oportunas distinciones entre el momento discursivo que se expresa en el texto y el *alma máter* doctrinal del que el mismo procede. Es, desde luego, un trabajo arduo, y por eso precisa de una reglamentación metodológica y de unos firmes presupuestos deontológicos. Por lo que llevamos visto y analizado hasta el momento no podríamos afirmar que en esta Primera Academia regentada por Platón, la Academia Antigua, se estén asentando las bases para una posterior tradición lecto-interpretativa que, asumiendo tales condiciones, constituya el arranque de esta tradición hermenéutica de la antigüedad histórica.

Lo que sí podemos apuntar —pero esto será tratado en apartados siguientes, cuyos títulos y paginaciones figuran en el ÍNDICE: apartados III, 1; y III, 2a, 2b y 2c de la SECCIÓN PRIMERA, dedicados a distintos aspectos de las prácticas lectivas ejecutadas en el Liceo— es que esos inicios que buscamos para tal actividad, ese punto inicial de la ‘hermenéutica antigua’ partirá de hecho del Liceo. Y es que será con Aristóteles y su instituto de investigación y docencia que se establecerán por primera vez distinciones que resultarán fundamentales para la ejecución de la lectura comprensiva de los textos de autor. Por ejemplo, con Aristóteles queda claramente establecida la diferencia o la distinción que ha de hacerse entre una Retórica que busca persuadir y que no rechaza la mediación de lo patético o de lo ‘cordial’ en su praxis discursiva, la Gramática, que busca la coherencia formal en el discurso desde el análisis de las relaciones de los elementos que lo conforman (*Analytica Posteriora*, y *Peri hermeneias*: los tratados ‘más gramáticos’ de *Órganon*), y la Lógica (*Analytica Priora*, *Peri hermeneias*, y *Topica*: los tratados ‘más lógicos’ de *Órganon*), que establece el fundamento de un discurso formal partiendo de la asunción del principio de

apofantocidad. Estos órdenes de temas fueron tocados también por Platón en distintos diálogos y en distintas fases de la evolución de su propia obra y doctrina, pero, al margen de lo que pueda apuntarse a propósito de una tradición esotérica en la primera Academia, lo cierto es que, de acuerdo con el estilo aporético y no conclusivo propio de Platón, y de acuerdo también con las cargas figurativas y las desviaciones mitopoiéticas tan frecuentes en su prosa, ninguno de estos temas son tratados con ese rigor con el que de hecho son tratados desde que son introducidos como materias en los estudios que se realizaban en el Liceo bajo la dirección de Aristóteles. Y es que la atención preferente al discurso como medio para acercarse a saberes incondicionados y estrictamente filosóficos es patente en Aristóteles desde sus comienzos en la Academia: desde ese Aristóteles más platonizado que fue el autor de un *protréptico* (de una ‘invitación a la filosofía’) que la reconstrucción parcial de Jámblico nos ha permitido conocer. En el párrafo sexto (del *Protréptico* de Aristóteles según Jámblico, VI, 34. 22-26)<sup>117</sup> podemos leer:

*Por lo demás entre todos los pensamientos solamente podemos considerar libres aquellos que se cultivan por ellos mismos. Por el contrario, aquellos pensamientos de los cuales se sigue un conocimiento útil para otra cosa se asemejan a las esclavas. Una cosa que es perseguida como un fin en ella misma es siempre superior a una cosa a la que se persigue simplemente como un medio para otra finalidad. Es, por otra parte, el sentir general que aquello que es libre es superior a lo que no lo es.*

Como vemos ese autonomismo deontológico de estirpe kantiana que obliga a interesarse por una actividad intelectual y productiva y, por ende, por un texto (en *Protréptico* existen ya citas directas a autores y a obras de autor) sin suponerle ni sobreponerles sentidos que le sean extraños estaba ya plenamente asumido por ‘el inteligente’ de la Academia (es fama que el joven Aristóteles fue así apodado por Platón mientras fue su alumno: ‘la inteligencia’, y también se le llamó ‘el lector’). Lo cual nos da pie para plantear un posible disenso práxico entre un Aristóteles ya maduro, profesor en la Academia, y un Platón ya un tanto cansado por amonestar a su mejor alumno y, seguramente, a su mejor profesor por su excesiva afición a las artes de Teuth. En el *Museo dell'Opera del Duomo (Florenzia) está expuesto un gracioso relieve de Luca della Robbia*<sup>118</sup> en el que se figura una simpática regañina que Aristóteles está recibiendo de su maestro por hacer demasiado caso de las lecciones escritas. Ignoramos cuáles fueron las fuentes doxográficas sobre las que pudo inspirarse el escultor, pero no deja de ser notable el hecho de que en pleno Renacimiento italiano este disenso que en materia lectiva y lectointerpretativa mantuvieron o pudieron mantener Platón y Aristóteles se considerara ya un tema-motivo consolidado.

Y es que lo que podemos apuntar por el momento a propósito de los trabajos lectivos que pudieron llevarse a cabo en aquella primera Academia, mediando aún otros casos que vamos a estudiar, lo que parece cundir es una desconfianza hacia el texto escrito y, por ende, hacia la lectura del mismo por parte de sus destinatarios, desconfianza ésta que podría considerarse como una expresión práctica o, si se prefiere, pragmática de una parte de la propia doctrina platónica sobre el conocimiento y los límites ‘terrenales’ de la ciencia de la dialéctica. No dejemos de tener en cuenta que ‘la ciencia de la dialéctica’, como así es varias veces significada la que sería rama superior de la filosofía en la doctrina de Platón, a pesar de su carácter de excelente y de la distancia en grados que existiría entre ésta y cualquier otra forma de conocimiento, no deja de ser en esta doctrina más —ni menos— que un esfuerzo que la razón realiza en el sentido de superar las ilusorias visiones que de la realidad puede tener el sujeto de conocimiento mientras habita en la caverna, esto es, mientras que ha de resignarse a este estado degradado y terrenal en el que el hombre está atado y supeditado a su conocimiento corporal y/o sensible. Y es, precisamente, ese desatarse o ese ‘ser

<sup>117</sup> Hemos traducido de Aristote, *Le Protreptique: Fragments traduits par Yvan PELLETIER d'après l'ordre d'Anton-Hermann CHROUST et le texte grec colligé par W.D. ROSS* (Montréal, 1999), y confrontado con Aristóteles, *Fragments*, pp. 125-207 (ed. por Álvaro Vallejo Campos), Madrid, 2005.

<sup>118</sup> *Platone e Aristotele o La filosofia, formella per il Campanile di Giotto* (1437-1439). Más referencias en nuestra nota a pie nº 85 y en el pasaje al que ésta remite.

desatado’, tal como expresó alegóricamente Platón en *República* (VII/514a-517c), lo que da razón de ser tanto a la ciencia de la dialéctica como a la filosofía en todas sus posibles concreciones. No son demasiado claros en este mismo capítulo de *República*, ni tampoco en el capítulo inmediatamente anterior en el que se propone a este mismo fin el símil de la línea quebrada (VI/509e-511e) los párrafos en los que podemos encontrar referencias al lenguaje, ni al hablado ni al escrito. En un determinado momento la voz humana suena desde unos oscuros sujetos que hacen las veces de portadores de ‘objetos fabricados’, entendiéndoseles en unas ocasiones y no entendiéndoseles en otras y no siendo dignas de transcripciones por parte del narrador aquellas cosas que son entendidas (en algunas traducciones los portadores “a veces hablan y a veces callan”, pero nunca se significan como interesantes las conversaciones mantenidas por aquéllos). Para más complicación el narrador confunde o, mejor dicho, hace confundir las voces de los portadores con las cosas que llevan en virtud de un efecto acústico que se produce en el interior de la caverna de tal modo que los reclusos no tienen claro si tales sonidos corresponden a las cosas que ven o a los oscuros portadores que las llevan, portadores cuya presencia no puede ser, en todo caso, más que deducida o conjeturada por los reclusos. (¿Se trata de una metáfora del carácter despersonalizado de la educación y de la preeminencia que en ésta tienen las asunciones de los prejuicios?). No existe en la extensa literatura crítica generada en torno a la interpretación de este capítulo de *República*, el VII, al menos que nosotros la hayamos podido conocer y valorar, ninguna interpretación definitiva de este pasaje que si es oscuro es porque —así lo estimamos nosotros— Platón quiso que lo fuera: estamos en el interior de la caverna, y el lector debe ponerse en el lugar de sus moradores. La segunda vez que nos encontramos en este mismo capítulo con una alusión al lenguaje ésta nos remite a las conversaciones que los reclusos de la vivienda-caverna puedan mantener sobre el mundo en el que habitan: tales diálogos no pueden versar sino de lo que tienen ante los ojos, es decir, de aquello que ellos están en condiciones de significar como real, pero que, en su verdadero ser, no son sino sombras proyectadas sobre el fondo de la caverna (estas sombras son propuestas en la alegoría en clave de *eikasia*: las figuraciones). Así pues, en esta segunda referencia al lenguaje éste queda significado como una actividad en la que las creencias o conjeturas (*pistis*) que expresan los prisioneros no lo son de un mundo real, sino meras presunciones o suposiciones sobre sombras, pero sobre sombras que no son significadas como tales, es decir como proyecciones, como sino como objetos reales. El lenguaje en esta ocasión tampoco queda significado más que como un ejercicio dialógico basado en unos convencionalismos que el lector de la alegoría no puede más que significar como falsos o, al menos, como erróneamente fundamentados. No obstante el carácter defectivo o engañoso del lenguaje tampoco en esta ocasión es imputable a una carencia o a un defecto funcional de la actividad dialógica: el lenguaje no es equívoco ni en sí ni por sí mismo, sino porque se refiere a unas realidades que no son tales, y porque no puede referirse más que a este tipo de realidades sin ninguna oportunidad de poder significarlas como virtuales: de la misma forma que existen, como decía el poeta, dificultades para distinguir ‘*las voces de los ecos*’, tales dificultades aún son mayores para referirse a las sombras como realidades virtuales o derivadas, ya que ninguno de los reclusos ha tenido todavía la oportunidad de saberlas como tales. Sin embargo en un momento posterior, que sucederá inmediatamente a la forzada liberación de uno de los reclusos (aquel que tras su liberación investiga el interior de la caverna, descubre el fuego y la procesión de objetos, y terminará finalmente por acceder al exterior de la caverna: al *lugar donde las ideas* alumbrado por el Bien) se plantea la posibilidad de que si aquel que ha descubierto el orden ontológico existente extramuros de la caverna volviera a comunicar a sus compañeros su descubrimiento la incompreensión por parte de éstos de sus palabras podría acarrearle nada menos que la pena capital:

—Y, si tuviese que competir de nuevo con los que habían permanecido constantemente encadenados, opinando acerca de las sombras aquellas que, por no habersele asentado todavía los ojos, ve con dificultad -y no sería muy corto el tiempo que necesitara para acostumbrarse-, ¿no daría que reír y no se diría de él que, por haber

*subido arriba, ha vuelto con los ojos estropeados, y que no vale la pena ni aun de intentar una semejante ascensión? ¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir.* (República, VII-520c. Pabón y Fernández-Galiano).

La escena que ahora se describe en la alegoría (Rep.VII 520c) y las implicaciones que el desarrollo de la misma tiene en la doctrina no escrita de Platón sobre el lenguaje es palmariamente diferente. Y lo cierto es que sorprende el ánimo del lector este brusco cambio de registro a tan escasas líneas de la anterior situación y de las posibles implicaciones lingüístico-filosóficas de la misma (las que hemos apuntado unas líneas más arriba: el lenguaje no es por sí mismo una actividad defectiva). Resulta ahora —y permítasenos mantener este tono coloquial afín al que el narrador mantiene en su alegoría— que uno de los reclusos impedidos por las ataduras que los mantienen sujetos, aquel que ha sido elegido por el narrador sin que ninguna cualidad del mismo pueda explicar el motivo de la preferencia, ha sido liberado de sus ataduras y ha iniciado, si bien seguido muy de cerca por sus liberadores, una exploración intramuros. Lo primero que ocurre es que el recluso liberado de sus ataduras descubre ‘el engaño’: las sombras, como los sueños de Calderón, no son más que sombras. Mas, si hay sombras es porque hay una luz, y es ésta, la luz de la hoguera que arde en el interior del recinto a cierta distancia del tabiquillo tras el que procesionaban los objetos producidos, la que permite explicarlas o entenderlas como tales. Desde luego que este descubrimiento por parte del recluso liberado ya podría haberle bastado para mantener una conversación bien distinta con aquellos que aún permanecen impedidos por sus ataduras. Tal conversación, o tal conferencia, habría versado sobre el mundo de las conjeturas más ciertas (las propias) y las menos ciertas (las de los reclusos que permanecen atados), y en ella el tono dialogal del que ha podido ver la hoguera y ha podido comprender que ‘*las sombras sombras son*’ no podría ser más que retórico y persuasivo, ya que no puede mostrar a sus compañeros de reclusión la verdad del engaño. Podría, como mucho y con las mejores palabras, pedirles un crédito, pero nada más: no podría, por el momento, mostrar su verdad (que es una verdad que ya puede significarse como más cercana a la del filósofo), sólo podría pedir benevolencia y confianza a su resignado auditorio.

El narrador llegado a este punto y seguramente movido por esta convicción, la de que este prisionero liberado no puede convencer a su auditorio del carácter engañoso de las visiones que aquellos prisioneros tienen y que confunden con la realidad, e impelido por una suerte de apremio o autoexigencia para establecer en este mismo capítulo una solución de continuidad narrativa, hará que este recluso, que ya es menos prisionero que los otros habitantes de la caverna, obligado por una autoridad que no puede ser otra que la del filósofo que ya ha visto y que, por esta razón, conoce el camino que va a recorrer ahora el recluso manumitido (¿quién o quiénes si no podrían obligarlo a subir la escarpada pendiente que conduce desde el interior de la caverna hasta el espacio exterior alumbrado por la luz del sol?) inicie el ascenso o la gradación hacia el ámbito de las formas puras *motu proprio* o, tal como en esta escena figurada se establece, obligadamente, y por más que la experiencia no haya de resultarle placentera al menos en esta primera estación:

*-Y, si se lo llevaran de allí a la fuerza -dije-, obligándole a recorrer la áspera y escarpada subida, y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la luz del sol, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado y, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?* [República- VII/521c. Pabón y Fernández-Galiano].

El caso es que, de esta apurada forma, el prisionero ha pasado por situaciones muy distintas que en un plano lingüístico-descriptivo podrían significarse de distintas formas. A saber, en un primer momento, y ante las figuraciones correspondientes a la fase de la *eikasia*, esto es, a la percepción de las sombras que el recluso impedido confunde con la realidad (o que él, lo mismo que sus compañeros, supone toda la realidad) su hablar y su oír han sido unos hablars y unos ‘oíres’ referidos a un ámbito de la realidad que tanto el hablante como sus oyentes suponen reales, y es por esta razón por la cual cuando, ya en clave de *pistis*

(creencias y expresiones de las mismas), los reclusos hablan entre ellos o escuchan las voces que confunden con ecos de los portadores (que ellos no conocen como tales) tienen, por así decirlo, un control total de lo que se dicen y de la relación de lo que dicen con lo que suponen que es dicho o referido por su hablar: no conocen otro dominio de la realidad, y el lenguaje no es otra cosa que una suposición de lo que se estima como real. Mas en un segundo momento el recluso impedido ya no lo es: ahora es un recluso liberado, y ya se le ha hecho andar y situarse en una posición tal desde la que ha de conocer otro dominio de la realidad. Esta segunda posición o estación está todavía muy lejana a aquella otra desde la que le será posible conocer la verdadera dimensión de la realidad. Sin embargo es una posición, tan cercana a la hoguera y a “las chiribitas que de ella se desprenden” que le duelen los ojos y le hace muy difícil fijar la mirada en esos segundos objetos de su conocimiento (la procesión de ‘objetos producidos’ a los que corresponden las sombras); ha podido comprobar ya que su anterior visión de la realidad era, en realidad —en este segundo dominio de la realidad—, engañosa. Mas la inercia perceptiva que arrastra y lo apurado de la situación le impiden dar una cuenta exacta de lo que ve: no es capaz de generar un discurso conforme con ese dominio de la realidad:

*¿Qué crees que contestaría si le dijera alguien que antes no veía más que sombras inanes y que es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera, y si fuera mostrándole los objetos que pasan y obligándole a contestar a sus preguntas acerca de qué es cada uno de ellos.? ¿No crees que estaría perplejo y que lo que antes había contemplado le parecería más verdadero que lo que entonces se le mostraba? [VII-521c].*

Esta perplejidad y el consiguiente silencio del recluso liberado es aún mucho más comprensible si, en un raptó de sobreexigencia por parte del liberador, éste le obliga, como de hecho lo hace, a mirar directamente a la hoguera y a referirse a la misma como fuente y explicación del carácter falso del anterior conocimiento. En este caso el infeliz recluso prefiere sumirse en una ignorancia mantenida voluntariamente que afrontar los muchos dolores y trastornos que conlleva esta apurada e impuesta liberación:

*-Y, si se le obligara a fijar su vista en la luz misma ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría que éstos son realmente más claros que los que le muestran? [Ibidem, VII-521c].*

Bien, en este caso y dado que este recluso liberado con el que Platón está experimentando narrativamente en vez de hacer por gradarse y por conformar su conocimiento a esta nueva situación y a este nuevo y ascendido dominio de la realidad, echa de menos su anterior situación y tiende a referirse a la misma, postulando como más real aquello que antes veía y se figuraba como real (*eikasia*) que lo que ahora está en condiciones de referir o significar como ‘más real’, el liberador-instructor decide proceder por fin ‘con mano dura’. Así pues, y de acuerdo con la finalidad prevista de esta liberación forzada, ahora esa misma figura liberadora —tan desdibujada como la de los oscuros portadores de los objetos producidos— que antes lo había aproximado a la crepitante hoguera va a obligarlo a ascender por una escarpada pendiente al final de la cual la caverna se abre a la extensión de un *lugar donde las ideas*, es decir, a la extensión del verdadero dominio de la realidad: al dominio de la verdad absoluta. El trastorno será ahora mucho mayor, sin embargo, mediando un necesario y un tanto artificioso proceso de adaptación visual el resultado final no puede ser otro que el de una comprensión integral de la realidad: de lo que es —de los arquetipos ideales—, de lo que parecía que era —de la procesión de objetos producidos—, y de lo que no era más que una sombra referible a lo que parecía ser —de las sombras que se proyectaban sobre la pared de la caverna—. Mas en esta tercera estación, y en lo que se refiere al discurso que pueda esperarse del exrecluso ya totalmente liberado después de ingresar en este nuevo y definitivo dominio de lo real, tampoco va a ser significada por el narrador como aquella que hizo posible la generación de un discurso conforme a la realidad que tuviera que ser perfectamente entendible por aquellos a los que tal discurso pudiera dirigirse. Muy lejos de esto, cuando el exrecluso liberado, después de haberse movido por el dominio de lo

inteligible y del *vere ens*, vuelve y se dirige a los que antes eran sus compañeros de reclusión exponiéndoles cuán erradas son sus visiones de la realidad, y que hueros son los reconocimientos que entre ellos se hacen de lo acertados que son sus discursos, lo que puede obtener de ellos no es precisamente comprensión, ni gratitud, ni reconocimientos, sino burlas y, si pudieran hacerlo —están atados, de ahí su relativo impedimento— una violencia extrema: matarían a este sujeto que antes era un compañero razonable de infortunio y que ahora se ha convertido en algo parecido a un visionario. Tampoco está claro en estos pasajes del VII de *República* que Platón esté ilustrando la tesis, de probable ascendencia sofística, de que a este portador de verdades nuevas e imprevistas no vaya a entenderse porque el objeto de su discurso sea inabarcable o insignificable por el lenguaje. Más bien lo que parece expresar es la imposibilidad o la gran dificultad de que un discurso establecido y dominante, por más que sea un discurso que versa sobre sombras que se confunden con objetos reales, se doblegue o acepte las razones de otro discurrir si éste responde a un cambio de perspectiva o de paradigma epistémico, y mucho más si éste es tan radical como el que se expresa en este capítulo de *República*. Sin embargo sí que existe en la doctrina platónica en su sentido más extenso una desconfianza ante el lenguaje natural y sus posibilidades filosóficas. Si así no fuera—no perdamos de vista que estamos ante un diálogo del Platón más maduro— este exrecluso que ahora disfruta de esta situación tan excepcional y que ha vuelto desde la luz del Sol/Bien al dominio de las sombras y que se ha sentado junto a los que hasta aquella jornada habían sido sus iguales habría ensayado otro decir o, al menos, se habría podido referir a la posibilidad de otro decir manifestando las deficiencias del decir vulgar. Pero no: ha vuelto, ha dicho, y se le ha ignorado (ya que no se le ha podido eliminar físicamente, posibilidad ésta que se sobreesee en el texto original : “¿Y no lo matarían si pudieran encontrar la forma de echarle mano y matarle a quien intentara desatarles y hacerles subir?” (*República*, VII-517a)<sup>119</sup>. Y es que su decir en el contexto alegórico en el que se desarrolla este fragmento es presentado como una suerte de imprudencia efectivamente análoga a las que en vida se permitiera con tanta frecuencia el tábano Sócrates, hasta que el efecto agregativo de las mismas les resultó intolerables a unos sectores especialmente influyentes de la todavía frustrada (por la derrota ante Esparta) sociedad ateniense, los mismos que promovieron su juicio y dictaron su condena.

Y es que este exrecluso liberado que ha vuelto a sentarse junto a los moradores impedidos de la caverna, lugar éste al que ha de tener querencia porque sigue siendo humano a pesar de la mutación sobrevenida, ha sido en cierta forma víctima del gran trastorno ontológico que le ha supuesto el ser conducido casi a rastras extramuros de la cavernosa vivienda: nada menos que a un *lugar donde las ideas* presidido por la idea de Bien, idea ésta que en la doctrina del Platón maduro coincide con el ser de los seres (con lo ‘entitativamente ente’: con el *ontos on* o, en su versión latino-tomista, con el *vere ens* o ‘ser verdadero’). Ámbito éste en el que no se encuentran aquellos objetos producidos que transportaban los oscuros portadores de la caverna, esos mismos que a veces callaban y a veces hablaban proyectando sus parloteos y sus silencios hacia las sombras, sino objetos esenciales y autosostenidos (es decir, autofundamentados), objetos que no son sino las formas puras a las que aquellos objetos producidos y movidos por los portadores han de referirse para encontrar así sus justificaciones ontológicas. Lo que aquellas sombras tenían de reales no era, pues, que se correspondieran con unos ‘objetos producidos’ los cuales se

<sup>119</sup> Según la lectura de Fernández Galiano estas líneas del diálogo constituyen una clara aunque anacrónica referencia al juicio y a la ejecución de la pena de muerte dictada contra Sócrates. Según este mismo lector y traductor de *República* es también la figura de Sócrates la que tiene *in mente* Platón cuando unas líneas más abajo (VII-517d) escribe: “Es natural, desde luego -dijo, que haya que extrañarse de que, al pasar un hombre de las contemplaciones divinas a las miserias humanas, se muestre torpe y sumamente ridículo cuando, viendo todavía mal y no hallándose aún suficientemente acostumbrado a las tinieblas que le rodean, se ve obligado a discutir, en los tribunales o en otro lugar cualquiera, acerca de las sombras de lo justo o de las imágenes de que son ellas reflejo, y a contender acerca del modo en que interpretan estas cosas los que jamás han visto la justicia en sí” (*República*, vers. cit. de J.M. Pavón y M. Fernández Galiano).

proyectaban hacia el fondo de la pared cavernosa de nuestra pobre inteligencia sensible, esa misma que es alumbrada por ese fuego fatuo que el narrador sitúa “*algo lejos y en plano superior*”, sino que las formas más pregnantes, los rasgos que vuelven visibles tales objetos inestables e inaprensibles, sus formas (*morphai*), eran, y son, análogas a las ideas (*eide*). Encontrándose plenamente realizadas tales entidades eidéticas en un extramundo al que puede accederse excepcionalmente, tal como le ha ocurrido al protagonista principal de la alegoría, siempre que se den dos circunstancias. La primera, la de estar en la nómina de los prisioneros de la caverna; y la segunda la de tener la suerte de ser conducido hacia allá por alguna fuerza que, aunque en el diálogo aparece impersonalizada, no responde a otra instancia que a la acción de la *paideia*.

Por otra parte el difícil acceso del prisionero y forzado filósofo al ámbito de lo eidético no supone la posibilidad de la contemplación inmediata y directa de las ideas ni, mucho menos aún, la posibilidad siquiera remota de la contemplación de la idea de Bien: este prisionero ha accedido a este ámbito en una especie de raptó místico y, tal como ingresara Orfeo en el Hades, provisto de su envoltorio mortal. Por esta razón mucho antes de intentar enfocar directamente y con los ojos del alma a un determinado objeto ideal ha de hacer unos primeros ensayos con las sombras proyectadas por efecto de la luz del Sol/Bien o con los reflejos que de tales objetos se dibujan en los espejos de las aguas. No obstante la contemplación consciente y prolongada de la idea por parte de este visitante ocasional a este *topos* no está figurada en esta alegoría, y no es de extrañar esta no figuración en tanto que de lo que se nos ha dado cuenta en la misma, como ocurre también en el desarrollo de la alegoría del carro alado en *Fedro*, es de una situación excepcional cuyo efecto no ha de buscarse mucho más lejos que de lo puramente pedagógico (no hay que perder de vista que la justificación de este extenso diálogo no es otro que el de la formación que ha de recibir el gobernante de las *poleis*: *politeia* la praxis de la ciudadanía). Eso sí, si uno adquiere la condición de filósofo practicando regularmente la disciplina de la dialéctica, y porfía en el perfeccionamiento de la misma, las aproximaciones a tal ámbito de lo eidético podrán realizarse con más frecuencia, con más garantías de permanencia, y, talvez, con más posibilidades de recordar y referir lo que en cada una de las ocasiones en las que se ensaye tal aproximación haya podido verse. En cualquier caso lo que sí parece estar claro en esta leyenda contada por Platón en el VII de su *República* y tal como el narrador la va refiriendo es que cuando el exrecluso liberado y ascendido vuelve de su excursión extramuros sí que tiene ya mucho que contar. Pero no lo hace porque el narrador no parece sentirse con ganas de relatar un homicidio (MEMENTO: *¿Y no matarían, si encontraban manera de echarle mano y matarle, a quien intentara desatarles y hacerles subir?*). Mas esta falta de disposición no se explica por un defecto de la materia narrativa (ya que ahora hay, después de tamaño descubrimiento, mucho que contar), sino por aquella apuntada pre-posición a propósito de la invalidez del lenguaje natural —el único del que disponemos— para referirse a cuestiones tan trascendentales como lo es sin duda la de la constitución de la realidad no aparente o, dicho de otra forma, la de la verdadera dimensión de la realidad: su verdadero ser. Este escepticismo lingüístico-filosófico, que puede tener ese precedente en la sofística de primera generación que apuntábamos más arriba y, más que en ningún otro sofista, en Gorgias de Leontine, que sobrevivió diecinueve años a Sócrates a pesar de ser quince años mayor que él y a quien Platón dedicó un diálogo en el cual la logomaquia no es del todo favorable a Sócrates, tiene en toda la obra platónica un desarrollo transversal que puede iniciarse en *Menón* y que cuenta con estaciones bastante significadas por la crítica, como las de *Crátilo* (el diálogo sobre el lenguaje *par excellence*), *Fedro*, *Politeia*, *Teetetes*, y *Parménides*. A algunos de éstos habremos de volver en el desarrollo de este mismo capítulo y de otros posteriores, y a propósito de esta misma cuestión tan significada y principal dentro del platonismo original y de todas sus principales derivaciones.

Ciertamente el afecto que sentía Platón por el género de la escritura filosófica era, cuando menos, muy *sui generis*. Sin embargo el hecho de que conozcamos todos estos reparos platónicos al arte de Teuth lo debemos a su arte literario y al empeño que puso en expresar por escrito todas estas preocupaciones. Y el hecho añadido de que desde Platón debamos darnos a todas estas reflexiones filosófico-lingüísticas se debe al hecho irrefutado, por irrefutable, de que en su pensamiento es patente la preocupación y el interés por el discurso mismo —escrito o hablado: proferido— como un tema filosófico de primera magnitud desde antes de *Crátilo* y hasta después de *Timeo*. La existencia de unas *ágrapha dógmata* desde cuyos paraninfos se ensayaran otras formas de discurso talvez menos hipotecadas por las formas sintácticas más convencionales, y en las que se dieran a otras formas de ejercicios dialécticos vehiculados por juegos analógicos, musicales, matemático-geométricos, mitológicos, alegóricos, axiológicos, etc., es desde luego algo más que una fantasía filosófica o el empeño de unos pocos turingenses y de algún milanés que quiso unirse al elenco ‘de los esotéricos’. Hay todo esto en Platón: alegoría, mitopoiesis, referencias hacia otras formas posibles de discurso, misticismo, escepticismo hacia la posibilidad de que desde nuestro discurrir parado o ‘fijado’ (desde nuestro discurso establecido) seamos capaces de dar cabida a la complejidad de lo real o a una dimensión de este mismo ‘lo real’ que si se nos escapa es precisamente por las limitaciones de nuestro discurrir. Pero nada de esto lo sabemos porque hayamos entrado en un trance místico-filosófico. Lo sabemos porque existe un legado literario que nos remonta hacia el mismo Platón, que se continúa con las siguientes escuelas platónicas y que se prolonga en la actualidad mediante el juego lectointerpretativo. No parece que hoy día, al menos en nuestro ámbito cultural occidental —el latino-anglo parlante— haya muchos estudiosos de la obra platónica, o de cualquier otro autor, interesados en ensayar unas lecturas alegóricas de Platón o de otro cualquiera de sus epígonos histórico-filosóficos, o de algunos de sus muchos detractores. Y cuidado porque en algunas propuestas de Giovanni Reale o de los lectores ‘turingenses’ de Platón Hans Joachim Krämer y Konrad Gaiser —menos en las del también ‘turingés’ Thomas A. Szlezák— sobre las llamadas ‘tradiciones indirectas’ y el papel de las mismas en la interpretación de la literatura platónica se tiene a veces la impresión de que desde el entusiasmo vindicador de la existencia de tales tradiciones y de la posibilidad de recuperarlas para ensayar una mayor integración de las doctrinas platónicas lo que está proponiéndose es una relectura alegórica —lo cual no es lo mismo que una lectura mimética— de la obra platónica o de un sector de la misma desde la que va a reconstruirse, además, la totalidad de un sistema. El mismo lema con el que presentó Reale, en 1997, su *Por una nueva interpretación de Platón* nos resulta en este sentido un tanto inquietante ya que, aparte de postular por una interpretación ‘nueva’ de Platón, lo cual no deja de plantear problemas de orden hermenéutico difíciles de abordar (*interpretationes novas (platonis opera)* en sentido estricto son difíciles de presentar como tales en cualquier caso), afirma en el frontis de su voluminoso libro que desde tal interpretación ‘nueva’, va a ensayar una ‘*Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las Doctrinas no escritas*’. No nos proponemos aquí hacer una crítica integral de las propuestas contenidas en esta obra de Reale; sin embargo sí que vamos a dejar anotada nuestra escasa disposición a asumir las propuestas ‘neoparadigmáticas’ de Reale basadas en la aplicación de algunas figuras epistemológicas de Kuhn a la historia de las lecturas interpretativas de Platón para reforzar el papel de las recepciones de las llamadas ‘tradiciones indirectas’, así como nuestra resistencia a encajar propuestas interpretativas que entendemos eminentemente alegóricas y desde las cuales Reale se da a afirmaciones como las siguientes (a propósito de su tesis ‘*El Demiurgo no es un descubrimiento tardío de Platón*’, basada en una anticipación de este mismo concepto en aquellos pasajes de *Fedón* posteriores al anuncio de la ‘segunda navegación’):

De modo que el mensaje de fondo de nuestro filósofo puede resumirse así: al descubrimiento de la Inteligencia como causa de las cosas también llegaron los físicos; pero manteniéndose en el plano puramente sensible, la



función de causalidad de la Inteligencia pierde casi totalmente su eficacia; *sólo conquistando la pirámide metafísica y su vértice (el Bien), la Inteligencia puede adquirir su significado y su consistencia ontológica.* [Hemos reproducido las cursivas del texto original]<sup>120</sup>

He aquí un posible ejemplo de cómo algunas figuras provenientes de aquellas ‘tradiciones indirectas’ (en este caso la de la nombrada ‘pirámide metafísica y su vértice el Bien’) pueden arrojar una nueva luz en la interpretación de los textos platónicos. Muy lejos de negar la valía de los trabajos de Reale —en este sentido reconocemos el interés y el rigor de los artículos que dan cuerpo a su *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, algunos de los cuales hemos tenido muy en cuenta en los capítulos que dedicamos en este trabajo a determinados textos de Platón, especialmente a *Fedón*— sí que hemos de reconocer que en este tipo de propuestas lectointerpretativas ejecutadas a la luz de tales ‘tradiciones indirectas’ creemos que Reale se está alejando de las posiciones de rigor y fidelidad a los textos que ha caracterizado, hasta su ‘*Por una nueva interpretación de Platón*’, su trabajo hermenéutico. Interpretar un texto a la luz de una figura que, como aquella *Pirámide metafísica*, no es sino un lugar común cuyos primeros referentes se ignoran por completo (¿o es que vamos a utilizar la misma figura de las ‘tradiciones indirectas’ como un cajón en el que van a cabernos todas las especulaciones, prejuicios e inconclusiones que podamos referir a la interpretación de los textos de Platón?) no lo estimamos asumible ni creemos que sea tampoco una estación a considerar en ese continuo dialógico, el filosófico, en el que la interpretación de los textos de Platón constituye un tramo fundamental.

**S. I. II, 3.- El desafecto de Platón por lo verbal escrito como instancia no principal aunque sí definitoria de la doctrina platónica en torno al conocimiento. Su correcto planteamiento hermenéutico.**

Hacíamos en el anterior apartado una referencia a la diversión mitopoiética que acomete Platón en *Fedro* a propósito del llamado ‘mito de Teuth’<sup>121</sup>. Tal diversión tenía un objeto que podría parecer menor si aceptamos compartir ese escepticismo hacia el discurso escrito que caracteriza el propio pensamiento de Platón y que éste fomentó en la Academia forjando una valoración práctica y constante de la oralidad sobre la escritura, y valorando muy por encima de cualquier otra actividad epistémica el estudio de las ‘formas puras’ de las matemáticas y la geometría sobre cualesquiera otra disciplina. Haciendo un apretado resumen de todo lo que la literatura crítica ha aportado ya sobre la interpretación de este reelaborado mito desde F.M. Cornford y W. Jaeger<sup>122</sup> podríamos asegurar que el sentido del mismo no es otro que el de reafirmar la tesis académica de que el discurso escrito propende hacia el olvido de los temas que se tocan, ya que se confían al inerte soporte del papiro, mientras que el discurso oral se caracteriza por su viveza dialógica y dialéctica y por la confrontación de distintos pareceres que así se expresan, dialógicamente, persiguiendo una verdad común que, en su caso, quedará mayéuticamente certificada por la asistencia del maestro (el *magister dixit* de la Escolástica medieval tendría aquí, pues, mas fundamento que en el Liceo, sobre todo en lo que interesa a determinadas prácticas curriculares, como las *disputationes*). Ahora bien, las reservas que Platón manifiesta hacia el lenguaje escrito no lo son solamente en tanto que soporte o vehículo, sino, y sobre todo, en tanto que medio,

<sup>120</sup> REALE, Giovanni. *Por una nueva interpretación de Platón*. Versión en castellano de M. Pons Irazazábal (Barcelona, 2003), del original en italiano (Milán, 1997)], p. 511.

<sup>121</sup> La que se contienen en el intertexto 274c y 275c, en este caso es más justificable hablar de ‘mito’ y no de alegoría, en tanto que en estas líneas de *Phaedr.* se recrea un mito de ascendencia egipcia.

<sup>122</sup> Ya hemos señalado la importancia que ha tenido para nuestro trabajo la lectura del libro-comentario de F.M. CORNFORD *Plato and Parménides. Parménides’ Way of Truth and Plato’s Parmenides*. 1939 (Trad. al castellano de la 8ª edición en inglés de 1980, de F. Giménez García, Madrid 1989). También nos ha resultado interesante, a propósito de la valoración de la condición ágrafa de Sócrates el libro de este mismo autor *Antes y después de Sócrates* (Barcelona, 1980 traducción de A. Pérez Ramos). Por lo demás el rastro de la monumental e imprescindible *Paideia*, de W. Jaeger, podrá seguirse en distintos pasajes de nuestro trabajo, y muy especialmente en este primer capítulo dedicado a la hermenéutica antigua.: Jaeger, W. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin/New York 1989. *Paideia. Origen de la pedagogía y del ideal de la cultura*. Hemos trabajado con la 3ª reimpresión (1978) de la 1ª ed. en castellano de la obra en un solo volumen, traducida del alemán por Joaquín Xirau (Libros I y II) y Wenceslao Roces (libros III y IV). (1ª ed., México, 1957).

es decir en tanto que modo establecido de comunicación que implica la aceptación de unas condiciones previas, siendo la más específica del medio escrito su carácter transtemporal, y la más específica del lenguaje hablado su carácter de inmediatez. Pero lo que hace al lenguaje filosófico transcrito sobre el papiro menos filosófico que el lenguaje mantenido de viva voz no es tanto su soporte vehicular (ya que el lenguaje escrito no deja de ser lenguaje hablado transcrito) como la sospecha de que una parte del potencial intelectual del sujeto queda mermada cuando se confía al papiro la retención o el sostenimiento lógico de las informaciones que dan cuerpo a los problemas que se debaten. Habría aquí como una especie de reacción recelosa por parte del pensador a dejar las claves de su pensar contenidas en un soporte que le va a sustraer al menos parte de sus facultades (su potencial mnemónico). No es, entonces, que se afirme la incapacidad del soporte vehicular escrito para plantear o replantear las cuestiones, es más bien lo contrario: se teme que este soporte le sustraiga competencias lógico-discursivas al pensador y que éste termine por no interesarse por las mismas cuestiones que le habían hecho tomar el cálamo para dejarlas establecidas sobre el papel. Es, pues, el efecto ‘desmemoriador’ de la escritura filosófica lo que se teme. Así se expresa en *Phaedrus* [desde 274 d]<sup>123</sup> la objeción que el rey Thamus de la ‘Tebas egipcia’ objeta al dios Teuth cuando éste le da cuenta de la invención de la escritura y le anima a adoptarla y enseñarla a sus súbditos.

*¡Oh artificiosísimo Teuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad.*

El supuesto efecto desmemoriador (a-mnemónico) del lenguaje escrito, al igual que la posibilidad de que se produzcan otros efectos distractivos en el discurrir filosófico como consecuencia de la impropiedad de los registros discursivos más frecuentes en esta o en aquella obra de autor son cuestiones que han interesado a la crítica filosófica desde la antigüedad y de las que no conviene desentenderse. Tales efectos distractivos pueden darse en el discurrir filosófico, según afirmaron distintos pensadores desde fechas muy iniciales y desde perspectivas filosóficas muy distintas (desde la sofística según el patrón gorgiano, desde la pragmática eleática, desde el platonismo original, desde el escepticismo pirroniano), cuando en el mismo se cuelan como de tapadillo ciertos registros más propio del drama, la poesía o la recreación mitográfico-literaria. O, incluso, cuando un discurrir filosófico ‘puro’ deriva hacia el discurso escrito. Derivación cuyo efecto es el de la sustitución de una verdad buscada por una ‘apariencia de sabiduría’, como denunciara Thamus ante Teuth en *Fedro* (*Phaedr.* 274e), según aquel Sócrates: Ese mismo al que tan bien se le daba contar a su manera ‘cuentos egipcios’ o ‘de cualquier otro país que se le antojara’ (*Phaedr.* 275b).

Este tipo de preocupaciones críticas, por otra parte, no hay por qué circunscribirlas a sectores muy localizados del *continuum* dialógico-filosófico en lo que podríamos significar como momentos más críticos —por ejemplo al ámbito de las filosofías analíticas del pasado siglo, aunque también podríamos remontar hacia los sofísticos mediados-finales del V aC, recalar en las argumentaciones viquianas más próximas al *principium* del *verum factum*, etc.— presumiendo que son cuestiones que sólo interesarían desde una perspectiva formal y que, por lo tanto, se pueden relativizar. Máxime cuando tomamos conciencia de que el argumento de los registros discursivos más apropiados para la reflexión filosófica constituyó una temática consolidada no solamente en la producción platónica o en la de los sofistas contemporáneos a Sócrates, sino que también lo fue en la crítica filosófica desde la antigüedad más próxima a la primera Academia, y de que el tratamiento de tales temáticas

<sup>123</sup> Versión de Emilio Lledó. Madrid, 2000.

remite directa y críticamente, como acabamos de apuntar a propósito de los pasajes más antiliterarios de *Fedro* (*Phaedr.* 274 d-e), a la misma producción platónica.

Es decir, que ya en la misma antigüedad que vivieron estoicos, epicúreos y platónicos de primera generación se superpusieron estos intereses, los críticos y los más puramente filosóficos, en y desde la obra misma de Platón. Dicho de otra forma: el discurrir filosófico en tanto que discurso escrito, evocado, hablado y transcrito, así como las reflexiones sobre sus efectos en la mente tanto de aquel que discurría como de aquellos a los que tales discursos iban dirigidos como discursos formalmente establecidos fueron ya unos temas consolidados no solamente para los filósofos que los constituyeron como temas —Platón, platónicos, y eleáticos, más destacadamente— sino para aquellos otros que, como el epicúreo Colotes de Lampsaco (320-268)<sup>124</sup> se dieron a la reflexión sobre la relación entre las formas y los contenidos en el discurrir filosófico y sobre la no idoneidad filosófica, por lo que no tenían de epistémicos (de discursos dirigidos hacia la verdad), de determinados registros artísticos, poéticos, mitográficos, y hasta escatológicos<sup>125</sup>.

Y es que la cuestión del lenguaje y de los registros del mismo en su proyección hacia el discurso filosófico fue una cuestión muy principal e iterativa en la producción platónica, desde los diálogos socráticos o de juventud y hasta los más tardíos o epilógicos. Ese arco crítico-lingüístico en la producción platónica es tan extenso como que abarcaría desde *Protágoras*, *Crátilo* y *Menón*, que son diálogos del periodo ‘socrático’ (*Protágoras*) o muy cercanos al mismo (*Crátilo*, y *Menón*) hasta las reflexiones en torno a las definiciones y confusiones del placer y el bien en *Filebo*, reflexiones éstas que ocuparon al Platón más postrero. Seguramente fue ese empeño muy personal de Platón en hacer de su propia obra una crítica constante a los presupuestos y a la práctica de cierta forma de retórica, que él consideraba degradada y antifilosófica, el motivo o la explicación más satisfactoria que podríamos proponer a la hora de aducir el porqué de esa continuidad crítico-filológica en el *corpus*. Continuidad en la que lo filológico y la extensión de lo filológico a los registros del lenguaje en su proyección hacia el discurrir filosófico fueron unos motivos muy estables y muy concienzuda (aunque irregularmente) tratados en su obra, tanto desde una doble perspectiva generativa en la que lo convencional parece oponerse a lo ‘natural’ (*Crátilo*), como desde una perspectiva más pragmática (*Filebo*), como desde una perspectiva más resueltamente filosófica (*República-VII*, y *Fedro*). Así pues, creemos bastante fundamentada la posibilidad, también apuntada por el profesor Vallejo Campos<sup>126</sup>, de que haya sido esa porfía contrarretórica (que no antirretórica), que se manifiesta como una constante en la producción platónica, actuando como lo que hemos definido en nuestro trabajo como un ‘principio ideológicamente rector’ (ver apartado lexicológico inicial), lo que pueda explicar el interés filológico de muchos de estos diálogos, ya que la cuestión del lenguaje y sus registros se manifiesta no pocas veces como una cuestión colateral a la de la retórica o, mejor dicho, al empeño platónico en hacer una crítica práctica a la retórica como una técnica

<sup>124</sup> Cronología según *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Volume I. p. 51. Edited by K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield. Cambridge University Press, 1999.

<sup>125</sup> En “*Escatología y retórica en los diálogos platónicos*” (*Revista de Filosofía*, vol. 30, nº 1 (Madrid, 2005), pp. 117-134) el profesor Álvaro VALLEJO CAMPOS nos da cuenta de una referencia al epicúreo de primera generación Colotes (s. IV-III) hecha por Proclo (*in Remp.* 105. 23-24) según la cual aquél acusara a Platón de “*dejar de lado la verdad científica*” y “*entregarse a un discurso falso*” (...), “*mitologizando como los poetas*”. Aunque el interés de estas citas, en el trabajo del profesor Vallejo, se circunscribe al campo de lo escatológico —en tanto que registro mitológico difícilmente reductible al discurso lógico, aunque interesante al mismo como una posible variante contrarretórica y, en un cierto sentido, retórica del mismo—, hemos reproducido estas citas en nuestro trabajo por lo que tienen de esclarecedoras a propósito de la existencia de una preocupación crítica por las calidades literarias de los discursos platónicos desde la antigüedad más próxima a la producción de los diálogos. Por otra parte en la misma evolución de la Academia Antigua desde Espeusipo el cambio de intereses epistémicos era concomitante al de los cambios en los registros discursivos, tal como han puesto de manifiesto diversos estudios realizados por los investigadores de la Escuela Platónica de Tubinga, y por Giovanni Reale (V. ref. en nuestro apartado bibliográfico).

<sup>126</sup> En las primeras páginas de la *op. cit.* de Vallejo Campos.

que tiene más de argucia discursiva que de un intento sincero y entero de desplegar la humana inteligencia (la *dianoia*, tal como aparece significada en *Fedón* (65e-7) hacia cualquier región que pueda resultarle interesante.

Otro Sócrates más socrático que el de *Fedro o El Banquete* ya había establecido en otro diálogo de otra etapa productiva platónica anterior, en *Menón*, el carácter anamnésico de la filosofía y la importancia crucial que en y para el conocimiento tiene el hecho de recordar: “Y ahora, ‘qué es la virtud’, tampoco yo lo sé; pero tú, en cambio, tal vez sí lo sabías antes de ponerte en contacto conmigo, aunque en este momento asemejes a quien no lo sabe.” (*Men.* 80a d). Ciertamente, *Menón* no pertenece a la tétrada de los diálogos de la etapa de madurez, la que se iniciaría en el 386 aC seguramente con la composición de *El Banquete*, pero está considerado por la mayoría de la crítica especializada como uno de los diálogos más próximos a ésta de la etapa anterior, es decir de la etapa correspondiente a los diálogos de transición, suponiéndose también que fue compuesto con anterioridad a *Crátilo*, diálogo éste que es considerado muy frecuentemente como el diálogo platónico filológico por antonomasia. Queda por la tanto plenamente fundamentada la opinión de que las valoraciones platónicas ‘de madurez’ a propósito de la importancia de una memoria significativa y primordial contenidas en *Fedro*, *Fedón*, *El Banquete* y *República* cuentan con un antecedente en tales diálogos de transición —en *Menón* y *Crátilo*, más destacadamente—, diálogos que fueron esbozados y escritos al tiempo que Platón estaba ya estableciendo las líneas generales de lo que ya no iba a tardar en constituirse como el cuerpo principal de su doctrina sobre la existencia objetiva de las ideas esenciales y los arquetipos. De la misma forma parece también fuera de toda duda que en estos años cruciales de investigación y docencia intramuros de la Academia habría de estar gestándose toda una doctrina más esotérica que acroamática sobre los límites del lenguaje y sobre la posibilidad de un conocimiento fundamentado en ciertas formas de saber que podrían trascender el ámbito de lo estrictamente significable por el lenguaje natural y su extensión al lenguaje filosófico. Tal conocimiento y tales formas posibles de saberes resultarían, según se desprende de todos estos diálogos de premadurez y de madurez dialógica productiva, más asumibles por una razón dialéctica de tipo geométrico-matemático y, más allá de ella y en una posición dialéctica superior, por una actividad contemplativa cuya meta por excelencia no sería otra que la visión directa y espiritual (relativa al *noûs*) del Bien y de su correspondiente en un *lugar donde las ideas*. En un *lugar donde las ideas* en el que no caben más que aproximaciones a tal objeto, excelente donde los haya, mientras que el conocimiento posible siga lastrado por nuestro complejo corporal sensoperceptivo resignándonos —lastrándonos— a los dominios de las figuraciones, las conjeturas, las explicaciones ‘más probables’, los acercamientos analógico-matemáticos y geométricos, etc. En cualquier caso el horizonte de ese conocimiento posible se establece dialécticamente y en cada una de las fases que el intelecto atraviese en pos de la verdad. En este sentido el momento de superación de una *eikasía* (una falsa apariencia) por una *pistis* (por una conjetura, más o menos fundada) es ya un momento dialéctico. Lo mismo que lo es el establecimiento de una analogía entre las diversas formas de lo real-sensible y los entes matemáticos y geométricos. Y lo mismo que lo es el establecimiento del límite de la *dianoia* hacia una *noesis* mientras que un instante de ‘reflexión pura’ e incondicionada hace todo lo posible por acercarse a los dominios del puro ser (del *Ontos-on*).

Por otra parte en *El Banquete* ese mismo efecto desmemoriador que le atribuyen los académicos a la escritura quedaría reforzado por una especie de sospecha de inoperancia gnoseológica que apuntaría hacia el dominio de la reflexión en tanto que ésta significaría un fútil intento de retener lo que ya se supo y lo que, indefectible, ha de olvidarse. Esos momentos de olvido y de reacción contra el olvido por la vía de la reflexión tendría un paralelismo dialéctico con ese gran esfuerzo o esa gran disciplina dialéctica y ‘anamnésica’ con la que el verdadero conocimiento se dimensiona en su afán de acercarse todo lo que sea

posible (en esta vida) al ámbito de lo eidético. Desde luego que es perfectamente defendible la hipótesis de que, paralelamente a la escritura y a la edición exotérica de estos diálogos ejemplares que constituyen el *corpus platonicum*, estaban estos mismos académicos haciendo por afirmar otra forma de conocimiento de la realidad, de la sustancia, del verdadero ser que no se basaría ni en la significación literal, tanto verbal como gráficamente, de lo que se sabe ni en la reflexión sobre lo que la tradición hubiera podido aportar en forma de textos o discursos más o menos retenidos *par coeur* (de memoria). Intuicionismo, iluminismo, gnosticismo... Éstos son los términos que se barajan en relación con esta creemos que muy bien supuesta tradición esotérica y aliteral<sup>127</sup> de la primera Academia, suposiciones éstas que podrían dar cierta luz a la hora de interpretar pasajes como el siguiente (reproducimos el pasaje en tres versiones distintas, las que siguen).

*En efecto, lo que se llama reflexionar se refiere a un conocimiento que se borra, porque el olvido es la extinción de un conocimiento; porque la reflexión, formando un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha, conserva en nosotros este conocimiento, si bien creemos que es el mismo. [El Banquete, Azcárate -345]*

*Pues lo que se llama practicar existe porque el conocimiento sale de nosotros, ya que el olvido es la salida de un conocimiento, mientras que la práctica, por el contrario, al implantar un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha, mantiene el conocimiento, hasta el punto de que parece que es el mismo. [El Banquete. Martínez Hernández. 208b].*

*Porque es ésta una artimaña por la que se salva vitalmente todo lo mortal —que no se salva por modo de identidad total y completa consigo mismo, cual lo divino—, sino porque lo que se cae de viejo y por viejo se va, deja en su lugar algo nuevo que es como lo viejo fue. [El Banquete. García Bacca. 208b].*

Así pues, lo que hay que plantearse es hasta qué punto los académicos estaban manteniendo la tesis de que el lenguaje filosófico no es supeditable al lenguaje natural o, lo que es lo mismo en tanto que consecuente inmediato de tal afirmación, que el lenguaje filosófico precisaría para afirmarse como tal de un lenguaje ideal no contaminado por las groseras exigencias del lenguaje natural. Para elucidar esta cuestión se suele echar mano de *Crátilo* y de la extensa literatura crítica que se ha producido en torno a las tesis sobre el lenguaje mantenidas en este diálogo por *Crátilo*, Hermógenes, y Sócrates. A ellas nos vamos a referir de inmediato, así como al diálogo original aunque no sin establecer previamente la siguiente reserva: *Crátilo* es un diálogo de juventud o, para otros especialistas, de aproximación a la madurez primera del filósofo, y existe una distancia significativa, en lo que a las secuencias productivas originalmente platonianas se refiere, entre este diálogo un tanto ‘menor’ en lo que a sus consecuentes doctrinales se refiere y otros en los que como en *Teetetes* o en *Parménides* se toca también el tema del lenguaje más a propósito de unas problemáticas de una enjundia filosófica mucho mayor. Esa distancia que acabamos de significar como ‘significativa’ lo es en tanto que el escritor que produjo *Crátilo* estaba aún lejos de madurar su pensamiento tanto en lo concerniente a la estructura o conformación de la realidad como en lo relativo a las posibilidades del conocimiento a la hora de actuar ante ésta, mientras que el escritor de *Teetetes* o el de *Parménides* se encontraba haciendo una especie de valoración crítica de toda su producción y a una distancia ya considerable de haber desarrollado el grueso de su doctrina. Por otra parte, y tal como lo han observado distintos lectores e intérpretes de *Crátilo*, entre ellos el profesor J. L. Calvo<sup>128</sup>, en este diálogo no parece detectarse un interés especial por parte del mediador Sócrates de cerrar ninguna de las dos tesis defendidas respectivamente por el heracliteano Crátilo (la tesis naturalista, la más fácil,

<sup>127</sup> Preferimos este término, ‘aliteral’, que el término ‘no verbal’ o ‘averbal’ porque tampoco podemos descartar por completo la posibilidad de que los académicos estuvieran ensayando algún tipo de significación verbal que pudiera situarse en un plano distinto o trascendente al del lenguaje natural. Por otra parte la cercanía semántica entre el término griego ‘logos’ y su verbo raíz (lego) —que tanto pueden entenderse como pensamiento que como palabra— y el término latino ‘verbus’ nos aconsejan no relacionar estas supuestas formas de esoterismo platónico con lo no verbal.

<sup>128</sup> Según la versión que de este diálogo ha producido J. L. CALVO (Madrid, 2000), interesándonos también por algunas de sus notas y su *Introducción*.

supuestamente, de desmontar) y por el socrático Hermógenes<sup>129</sup> (la tesis convencionalista o consensualista, la cual parece más del agrado de Sócrates a pesar de no exponerla aquél de una manera concluyente).

Y así diremos que sí, de acuerdo con la tesis mantenida por J. L. Calvo en su introducción a este diálogo, el verdadero tema del mismo no es tanto la clarificación de la sustancia o de la génesis del lenguaje como el de su adecuación a la filosofía o, en unos términos más platónicos, al ejercicio de la dialéctica, habrá que compartir la suposición admitida, entre otros, por F. J. González<sup>130</sup> de que también en este diálogo —pero esto no ocurre en todos— es más importante lo que no se dice que lo que se dice taxativamente (se trata, en definitiva, de un diálogo aporético, es decir, de un diálogo en el que las soluciones no quedan expresadas ni apuntadas). Siendo, pues, necesario afrontar un estudio más completo tanto de otros diálogos ‘filológicos’ o potencialmente filológicos, e interesarnos además por las producciones de otros representantes de la Primera Academia que pudieran darnos luz a la hora de ensayar una tesis sobre lo que verdaderamente sostenía Platón a propósito del tema de las limitaciones del lenguaje. Y es que éste sí que es un *leit motiv* que puede oírse en partes muy distantes del *corpus*: el de las limitaciones del lenguaje, el de su difícil adecuación al ejercicio de la dialéctica, y el de su relativo fracaso a la hora de ensayar, por ejemplo, una *paideia* de la virtud (*Menón*); a la hora de ensayar una explicación del mundo de las ideas y de nuestras posibilidades de acercarnos a tal ámbito de lo real (*Rep.* VI y VII); a la hora de establecerlo como ayuda o como rémora para la ciencia de la dialéctica (“*Pues has de saber bien, querido Critón -dijo él-, que el no expresarse bien no sólo es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además, produce daño en las almas*”: *Phaed.* 116a); y a la hora de establecerlo como condición necesaria para que el ejercicio dialéctico no vaya abocado al fracaso, como en el siguiente pasaje de *Fedro* (*Phaedr.* 259e-260a. Lledó, 2000):

S.— *¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar?*

F.— *Fíjate, pues, en lo que oí sobre este asunto, querido Sócrates: que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente que es la que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino sólo lo que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad.*

Obviando, por insuperable, la llamada ‘cuestión socrática’ nos parece claro que en estos como en tantos otros casos resulta paradigmática la figura de aquel sabio ágrafo, petulante o ‘tábano’, un tanto irreverente y, a veces, contradictorio (su *eirôneia* se lo permitía) que en vida fue Sócrates de Atenas. Y esto hasta el punto de poder apuntar la posibilidad de que esta bien supuesta como esotérica práctica académica podría significarse también, en su vertiente institucional como otra de las llamadas ‘escuelas socráticas menores’. En este caso aquella cuyos miembros persisten en ensayar una forma de pensamiento más aliteral o relativamente averbal que ágrafo y cuya última meta trasciende además los límites de la vida natural. Dicho de otra forma y sin dejar de referirnos a esta práctica académica aliteral y averbal, aquella tradición que conectando con una corriente interna de misticismos de ascendencias órficas y chamánicas<sup>131</sup>, reforzada por la asunción de las tesis contemplativas defendidas por los eleáticos, afirmarí una práctica esotérica cuyos métodos nos resultan desconocidos pero cuya existencia vendría avalada por el carácter didáctico o ‘fácil’ de los diálogos y los otros escritos exotéricos (las cartas), y hasta por las muchas entradas de los diálogos en las que los temas o, mejor dicho, el tratamiento de los temas queda excusado y remitido a otros ámbitos averbales de la investigación filosófica (los ‘pasajes de omisión’ de

<sup>129</sup> Esta denominación, la de ‘*Hermógenes Socraticus*’, es propuesta y defendida por F. SOUTO DELIBES en la revista *Faventia* 21/2, 1999, pp. 57-64.: “*Hermogenes Socraticus*”.

<sup>130</sup> En una conferencia pronunciada en la Universitat Ramon Llull de Barcelona el 15/II/1999, publicada con el título “*A la caza de Platón*”, en *Revista de Filosofía* (Murcia), año I, nº 1 (otoño-invierno 2001), pp. 31-46. Francisco J. GONZÁLEZ es autor de *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry* (1998).

<sup>131</sup> DODDS, E. R.: *Los griegos y lo irracional*. Madrid 1980. *Revista de Occidente*. Traducción del original en inglés (*The Greeks and the Irrational*, 1951) de María Araujo (Madrid, 1960).

los que nos habla Th. A. Szlezák, el sucesor de K. Gaiser en la Tübinger Platonschule)<sup>132</sup>. Así, por ejemplo, cuando en *Crátilo* Sócrates responde a un desprevenido e incauto Hermógenes de esta guisa a propósito de una improbable relación etimológica entre significados y significantes, esto es, entre las palabras y las cosas que son significadas por ellas.

*¡Claro, que es a Eutifrón Prospaltio a quien culpo, Hermógenes, de que me haya sobrevenido ésta! Pues desde el alba no he dejado de acompañarle y prestarle oídos. Es posible, por tanto, no sólo que haya colmado mis oídos por estar él poseído, sino que incluso haya cautivado mi alma. Creo, pues, que deberíamos obrar así: hoy podemos servirnos de ella y analizar los nombres que nos quedan, pero mañana, si estás de acuerdo conmigo, la conjuraremos y nos purificaremos buscando a quien sea capaz de realizar una tal purificación, ya sea sacerdote o sofista. [ Crat. 396d; trad. CALVO, J. L.].*

Consideramos que este fragmento, a pesar de su escasa enjundia filológica, puede resultar especialmente significativo en tanto que en el mismo están presentes los motivos y, sobre todo, el tratamiento que de los mismos se hace en toda la extensión del diálogo. Presentado así, tal como lo hemos hecho y según la versión que del mismo firma J. L. Calvo, cuya presentación del diálogo puede resultar tan esclarecedora o más esclarecedora que muchos cientos de páginas escritas por tantos lectores-autores como los que han prestado una especial atención a este diálogo, no resulta fácil su lectura desde el momento en el que ha aparecido un sintagma pronominal (‘ésta’: “... *de que me haya sobrevenido ésta*”) que el lector del fragmento no puede relacionar con su referente nominal. El tal referente no es otro que el de la inspiración —arriesgamos nosotros— pero ese referente no aparece literalmente: está supuesto. Está supuesto desde el momento en el que Hermógenes le achaca a Sócrates que su discurso sobre la etimología de algunos nombres sagrados (el último de ellos el de Zeus, nada menos) se confunda con una recitación de los oráculos caldeos (*Crátilo*-396d). De ahí la referencia de Hermógenes, que Sócrates acepta de buena gana aunque bajo el régimen de su *eirôneia*, a la figura de una rara especie de mago o adivino —una figura de perfiles taumatúrgicos que a veces nos ha hecho pensar en el chamanismo y en su influencia cultural en la Grecia antigua, tema éste estudiado por E. R. Dodds (v. nota 55)—, a un tal Eutifrón Prospaltio, que va a tener una breve aunque significativa aparición en el diálogo. A este personaje Platón dedicó uno de los primeros diálogos de su primera etapa productiva —*Eutifrón*—, diálogo en el que el tema a tratar era el de la piedad en un sentido más religioso que puramente ético. En el citado diálogo Sócrates se encuentra con este oscuro personaje mitad mago mitad vidente que viene de denunciar a su padre de homicidio, y que escucha de labios de Sócrates la noticia de que un tal Meleto le ha denunciado a su vez a él por *asebeia*, es decir, por ‘impiedad’).

Mas la figura de Eutifrón en *Crátilo*, unos ocho años después de la escritura de *Eutifrón* y ya en su fase de ‘premadurez’ el autor de los *diálogos*, es más bien una contrafigura desde la que Platón va a mantener los tonos menos serios y, en ocasiones, más fingidamente dramáticos del mismo (desde 396d hasta 410a, sucediéndose entre estos párrafos algunas invocaciones a ‘los sofistas’, más matizadas por alusiones a Protágoras, al cual se cita en cuatro ocasiones: 385e, 386 a, 386c, y 391c, y siempre cerca a la cuestión de ‘la verdad’, o a “la verdad de Protágoras” en el último párrafo citado), asimilando a esta misma contrafigura las secuencias más ‘inspiradas’, o más fingidamente inspiradas, del texto, secuencias éstas que se desautorizan a sí mismas sin necesidad de que ni el ‘naturalista’ *Crátilo* ni el siempre irónico Sócrates lo hagan verbalmente. Tal desautorización en este caso se expresa irónicamente relacionando todo ese largo fragmento que precede en *Crátilo* a la invocación por parte de Hermógenes de unos ‘oráculos’ y en el que se intenta explicar etimológicamente la nómina de un extenso elenco olímpico con un ejercicio de inspiración semejante a los que practicara este lenguaraz personaje que, tal como dejó dialógicamente demostrado Sócrates (Platón) en su diálogo homónimo (*Eutifrón*) no tenía una idea muy clara de por qué había denunciado a su padre, siendo ésta una acción, grave donde las haya, en la que una

<sup>132</sup> SZLEZÁK, Thomas A. *Leer a Platón (Platon lesen, 1993)*; traducción de J. L. García Rúa. Madrid, 1997.

prudencia deliberativa anterior a la decisión (una *phrónesis*) tendría que haberse erigido como instancia directora de la acción.

Mas está claro, y así lo han puesto de manifiesto numerosos autorizados lectores de estos diálogos filológicos de Platón desde el mismo Schleiermacher al polemizar con Tennemann cuando éste publicara sus tesis proesotéricas sobre la existencia de una doctrina no escrita de Platón<sup>133</sup> que la carga potencial de lo omitido ha de ser superior a la de lo dicho o escrito. La base de esta hipótesis, que ya tiene calidad de tesis para lectores muy significados de los *dialogi* (los lectores tubingenses, y Reale) consistía en la afirmación de que la verbalidad gráfica o, dicho de otra forma, que la transcripción gráfica o literal de la actividad dialógica desarrollada a viva voz por Platón en sus diálogos desde los llamados ‘diálogos socráticos’ o de su primera etapa productiva, y al margen de la existencia más que probable de otros tratamientos no ágrafos e incluso no verbales que pudieron ensayarse intramuros de la Academia, tiene una consistencia y un peso determinante en la constitución y en el desarrollo de la propia doctrina platónica. Y es que la existencia de tal tratamiento aliteral o incluso averbal de estos temas ‘trascendentales’ no tiene por qué significar que el discurso generado bajo tal régimen discursivo sea menos determinante para el desarrollo de la misma doctrina. De la misma manera que es también compatible el mantenimiento de un registro discursivo irónico con la ‘seriedad’ de los temas que se toquen, como ocurre también en *Crátilo* y, más específicamente, en el intervalo 396d/410a en el que Sócrates está haciendo gala de una *eirôneia* que en este largo pasaje mitad teológico mitad filológico resulta ejemplar. Y lo sería en el sentido de que esta *eirôneia* es desplegada tanto de una forma más o menos directa o explícita como de una forma más soterrada o hasta socarrona: son las propias etimologías las que se descalifican a sí mismas como posible explicaciones de los verdaderos y originales significados de las palabras. Es algo más que asumido por la tradición pedagógica en torno a la figura de Sócrates que esta *eirôneia* es una parte importante de su ágrafo magisterio y que en otras muchas ocasiones volverá a desplegarla aunque para objetivos epistémicos mucho más elevados. En cierto sentido es como si Platón proyectara ese estilo irónico un tanto menor que informó aquel diálogo de juventud, el antecitado *Eutifrón*, hacia determinados sectores mucho más serios de este diálogo que en la tradición figura con la nominación sustantiva de “sobre el lenguaje”. Por este motivo, y dado que el tema que se trata en *Crátilo*, es verdaderamente crucial, y dado que este mismo tema, el de la adecuación del lenguaje a la práctica filosófica y, por añadidura, la cuestión de los límites del lenguaje van ser tratados o referidos por Platón a lo largo de toda su producción e interesando a todas la etapas de la misma resulta tan difícil hacer una lectura más o menos unilateral o monotética de este diálogo. Seguramente será también por este mismo motivo por lo que abundan lecturas tan disímiles y a veces tan contrapuestas de este mismo escrito de la premadurez platónica. No es, por otra parte, demasiado extraño que esta plétora de lecturas distintas y hasta diferentes de *Crátilo* se hayan venido ensayando aún antes de la de Proclo (2ª mitad del V dC)<sup>134</sup>, y hasta las muy actuales de G. Reale, F. Martínez Marzoa o J. L. Calvo, pasando por todas las lecturas que se ensayaron durante el largo milenio medieval, el

<sup>133</sup> W.G. TENNEMANN fue un comentador sistémico de las obras de Platón. En su obra titulada *System der platonischen Philosophie*, editada por primera vez en Leipzig en dos volúmenes (1792/1795), defendió la tesis de que el peso de la doctrina esotérica y no escrita de Platón es superior al de la doctrina que se esboza a título de ejemplos en los Diálogos. Schleiermacher reaccionó en contra de tal tesis que, en caso de asumirse, no podría por menos que hacer por desmerecer el trabajo hermenéutico iniciado por él mismo. Schleiermacher afirmó entonces que la producción dialógica escrita de Platón no podía sino ser considerada como un trabajo de transcripción de las sesiones mantenidas en la misma Academia. Desde entonces estas dos posiciones no han dejado de reafirmarse siendo especialmente notables los aportes críticos de la Escuela Platónica de Tubinga y, en los últimos años, la adscripción de G. Reale a la primera de ellas, es decir, a la ‘tesis averbal’ mantenida por Tennemann. Por lo demás la mayoría de la literatura crítica especializada en el medio hispano (J. L. Calvo, C. Egger, C. García Gual, F. Martínez Marzoa, y E. Lledó) no han dejado de sostener que esa tradición esotérica y, al menos en parte, virtualmente no verbal debe ser considerada una realidad histórico-filosófica.

<sup>134</sup> La primera aproximación crítica a este diálogo la ensayó Aristóteles en *Metafísica* desde 1010a7, tal como nos recordó J.L. CALVO en su presentación de este diálogo para la editorial Gredos (2000).



Renacimiento, la modernidad y la postmodernidad históricas. Y decimos que no es demasiado extraño que sea esto así ya que la maestría literaria de Platón y la versatilidad propia de la magna figura que protagoniza la mayoría absoluta de sus diálogos, Sócrates de Atenas, se conjugan en esta ocasión para defender dos tesis que, a pesar de no ser demasiado bien expuestas por ninguno de sus valedores (la doctrina convencionalista de extracción sofística y ecos protagorianos que defiende el poco afortunado Hermógenes, y la doctrina de fundamento naturalista a ratos y a ratos inspirada de *Crátilo*) van a ser también a ratos defendida y a ratos vituperada por este incoherente expositor-dialogador que es el Sócrates de *Crátilo*. En consecuencia, basándonos en estas características tan propias de este diálogo hemos de dar por suficientemente fundamentadas dos posiciones sobre el mismo: la posición de Reale para quien la relativa poca seriedad de este diálogo nos desvela la existencia de otro orden discursivo en el que este mismo tema sería tratado con mucho más rigor (por más que ese rigor no deje de ser una cualidad que depende de una suposición bien fundamentada), y la posición entendemos que mucho más coherente, y más científica, de J. L. Calvo, cuya consistencia estriba en hacer una exposición dialógica que, lejos de ser menos crítica que la de un Reale o un Martínez Marzoa, presenta una exposición rigurosa de todas las posiciones que se defienden en el mismo señalando sus posibles influencias sofísticas, heracliteanas, eleáticas, y anti-antisteneanas (según apreciación de Schleiermacher) para proponer la conclusión, bastante positiva aunque resulte paradójica, de que nada se puede concluir (conclusión ésta perfectamente coherente con el sentido del diálogo y su sustancia aporética; y mucho más acorde que otras posibles conclusiones con el tono socrático que informa el mismo diálogo). Y es que ese orden discursivo o, si se prefiere, ese orden lógico o epistémico al que remitirían estos diálogos ejemplares y exotéricos que constituyen el *corpus platonium* hay que suponerlo no solamente ágrafo sino, presumiblemente, averbal (el dedo de *Crátilo* señalando las cosas como gesto sustitutivo del lenguaje)<sup>135</sup>.

Por nuestra parte lo que más nos puede llegar a interesar de esta diatriba en torno al valor de la muy bien supuesta tradición esotérica y averbal de la Primera Academia es el hecho de que si, como parece lógico argüir, el tratamiento literal o gráfico —o transcrito— de una sesión dialógica, con toda su potencial carga dialéctica, suponía algún tipo de reducción de órdenes temáticos a un registro en el cual los temas fueran más accesibles o tratables por aquellos que *no supieran matemáticas* tal extremo resulta coherente con la afirmación de que el tratamiento agráfico o aliteral de tales temas era filosófica o epistémicamente superior al tratamiento literal. De todo lo cual no cabe más que reconocer que el afecto que tenían los académicos al texto, era mucho menor que el que se le tendrá en el Liceo desde el mismo momento de su fundación. Este relativo desafecto fue cultivado por el mismo Platón, autor de este enunciado que es puesto en boca de Sócrates.

*Quizás sea demasiado grande para mí y para ti saber de qué manera se deben conocer o descubrir las cosas, baste con estar de acuerdo en que no es a partir de las denominaciones, sino más bien a partir de las cosas mismas que se deben conocer y buscar éstas que a partir de las denominaciones.* [ *Crátilo*-439 b. J. L. Calvo, 2000].

Mas este desafecto hacia lo verbal y hacia lo gráfico al que nos venimos refiriendo no hay por qué intentar deducirlo de una ‘teoría o doctrina general del lenguaje’ desarrolladas por Platón y los primeros académicos. Y es que, en realidad, tal doctrina, caso de existir, no ha dejado rastro en la producción exotérica de la Academia. *Crátilo*, por más que se siga presentando en algunos medios como ‘el diálogo de Platón sobre el lenguaje’, y por más que sea ésta su acotación clásica – *Crátilo, sobre el lenguaje*— es una reflexión dialógica sobre

<sup>135</sup> Según recoge J. L. Calvo en su introducción a este diálogo, en *Metafísica* 1010a7 ss Aristóteles presenta a Crátilo como un heracliteo radical que «creía que no se debía decir nada, limitándose a mover el dedo»: Así consta en la traducción de García Yebra (MGY), en el párrafo señalado, y de una forma equivalente en la de T. Calvo. En esta última se señalan otras fuentes [DK 22B91 (I, 171, 9-15)] sobre las que asentar esta misma valoración ‘heraclitizante’ de Crátilo. En la versión de T. Calvo (MTC) se nos recuerda además que en la misma *Metafísica* 987 a32 se afirma que Crátilo fue maestro de Platón.

la exactitud (o inexactitud) de los nombres, es decir sobre la *orthótes onomáton*, tal como se recoge en varios fragmentos del mismo diálogo y tal como de hecho se expresa en muchas acotaciones titulares modernas al mismo. Reflexión ésta que resulta mucho más procedente situarla dentro de los límites de la producción ontológica que de la escasa, o casi nula, producción filológica platoniana, ya que el problema central que se debate en este diálogo mal supuesto como filológico no es tanto el de las inconsistentes razones etimológico-naturalistas de *Crátilo* (o dadas por buenas por *Crátilo*) ni las no mucho más coherentes razones de Hermógenes para fundamentar su convencionalismo, sino para establecer que no hay ninguna base para suponer con un mínimo de certidumbre que los nombres tengan propiedad alguna que los ligue inequívoca y certeramente a los seres o a las realidades nominadas como tales y, sobre todo, que el darse a la luz de los seres y de la realidad desde estos mismos no ha sido comprendida por nombre o palabra alguna, tal como afirma el mismo Sócrates con este inequívoco tenor: “¿*Acaso sucede lo mismo con el descubrimiento de los seres: que el que descubre los nombres descubre también aquello de lo que son nombres?*” [*Crat.*, Calvo, J. L. 436a]. El hecho de que esta cuestión quede sin respuesta ni en esta sección ni en ninguna otra del diálogo, ya que esta pregunta verdaderamente crucial sólo le va a servir a Sócrates para desfundamentar las tesis naturalistas y un tanto taumatúrgicas de *Crátilo*, no podemos valorarlo de otra forma que estableciendo la conclusión de que Platón ni creyó ni sostuvo que el lenguaje o, mejor dicho, la capacidad humana para nominar y decir implique la existencia de una facultad humana para conseguir una expresión conforme con el ser (o del ser), ni una descripción ni una significación del ‘ser en sí’, ni de su esencia ni de su idealidad. Y la razón de que no lo sea no es por el desgaste que el lenguaje somete a las palabras ni por los cambios de registros semánticos que a veces sobrevienen con el rodar de los años o por influencias de unas lenguas sobre otras, sino porque ese defecto o esa impotencia significadora se da en la base misma del hecho lexical. Ésta es la convicción que parece operar en Platón cuando da cuenta de la larga investigación etimológica que emprende este Sócrates de *Crátilo* (391d) invocando un supuesto juego etimológico ejecutado por Homero y que acaba con una etimología —a decir de los expertos<sup>136</sup>, bastante forzada— nada menos que de ‘Zeus’ (396a). El pasaje en cuestión empieza así.

*En muchos pasajes. Los más grandiosos y bellos son aquellos en los que distingue los nombres que dan a los mismos objetos los hombres y los dioses. ¿Es que no crees que dice algo magnífico y maravilloso en estos pasajes sobre la exactitud de los nombres? Pues desde luego es evidente que los dioses, al menos, aplican con exactitud los nombres que son por naturaleza.* [ *Crátilo*-391d. Calvo, J.L. 2000].

Así pues, si dejamos establecido ese desafecto por el texto escrito como un signo distintivo de la primera Academia, cosa que hacemos y que creemos haber fundamentado, no podremos por menos que anotar que esta misma desafección hubo de mantenerse también por los textos de otros autores y máxime cuando éstos —excepto en el caso de Parménides, dada su tendencia al lenguaje alegórico— pudieran haberse articulado desde la presunción, rebatida en *Crátilo* y mantenida hasta el final de la producción platoniana, de que el lenguaje en general y el filosófico por extensión entienden de palabras que se refieren a la realidad de una manera directa y exacta. No es pues de extrañar que en el único *diálogo* en el que se hace una referencia más o menos directa a una obra de autor (la ya citada referencia a Anaxágoras y a su *Peri Physeos* que hace Sócrates en *Fedón* 97c y 98 b-c) el transcriptor del diálogo o de su evocación —Platón— no haga nada por disimular el empacho y la animadversión de un raro Sócrates lector ante un texto al que no tarda en despreciar palmariamente<sup>137</sup>.

<sup>136</sup> Ver la presentación de *Crátilo* a cargo de J.L. CALVO para Gredos-Madrid, 2000.

<sup>137</sup> En cualquier caso consideramos impropcedente e indocumentada la afirmación de Rafael del Águila que figura en su ensayo *Sócrates furioso* y en la que apuntaba la posibilidad de que Sócrates, más que ágrafo, fuera analfabeto (Rafael DEL ÁGUILA, *Sócrates furioso*, Barcelona, 2004). Suponemos que la afirmación de este autor reciente y tempranamente desaparecido, y dada la validez y seriedad del resto de su producción, habrá que

Esta misma refracción hacia la expresión gráfica o literal del pensamiento que constituye, como hemos visto, una característica propia del magisterio platónico es por lo demás compatible con una cierta predisposición al mantenimiento verbal de una actividad dialógica *par coeur* (de memoria) dirigida hacia una repetición verbal, hacia una suerte de aliteración de distintas tesis —o de distintos lemas referibles a tales tesis sobre el amor, el valor, el lenguaje, la enseñanza de la virtud, la óptima organización de las *poleis* ...— mantenidas o bien por pensadores (más que autores) de la talla de un Parménides o bien por testigos ocasionales de distintos juegos logomáquicos que van a ser posteriormente transcritos por un Platón que no siempre escribe al dictado de aquel que pudo haber asistido al encuentro entre Sócrates y ‘x’. Lejos de nuestra intención ensayar otra clasificación de las obras de Platón que pueda parangonarse con las muchas presentadas y contrastadas en la tradición bibliográfica platónica desde los tiempos de Diógenes Laercio y hasta los de W.K.C. Guthrie o G. Reale, es decir hasta nuestros días. Sin embargo atender a la producción dialógica de Platón desde la estructura misma de los diálogos sí que puede resultar un tanto infrecuente, aunque no nos pueda resultar infrecuente el atender a estudios introductorios a los diálogos en los que se ofrecen unas descripciones muy elaboradas de las distintas conferencias que le dan extensión al *corpus* y que se interesan por la forma dialogal de los mismos —y nos referiremos exclusivamente a los trabajos introductorios que han tenido repercusión en España e Iberoamérica desde las interesantes pero muy limitadas introducciones de Patricio de Azcárate para su *Biblioteca Filosófica* (1871/1878)— al tiempo, a la extensión, al número de participantes en el diálogo, e incluso al hecho de si el diálogo mismo es una transcripción literal de un diálogo recordado por Platón (como parece ocurrir en *Ión* y en la mayoría de los ‘diálogos socráticos’ que constituyen la primera etapa productiva del maestro); si se trata de la transcripción de un diálogo con varios participantes amalgamados por las intervenciones de Sócrates que este mismo relata convertido en tales diálogos en una suerte de gran narrador a viva voz, tal como ocurre en *Politeia* (*República*); si se trata de una transcripción de un diálogo contado a Platón sin especificar la fuente (por ejemplo *Fedro*); si se trata de una transcripción de un diálogo contado por quien da cuenta y directamente del tenor del mismo (*Fedón*); si se trata de un diálogo contado a alguien que a su vez da cuenta que oyó cómo el diálogo fue contado (*El Banquete*), si se trata de un diálogo en el que se da memorística cuenta de una lectura de un texto de autor (*Parménides*), o si, finalmente, el diálogo es de Platón con otros interlocutores en clave monológica, como en *Apología*. Lo que parece estar fuera de toda posible duda es la importancia que para Platón tuvo, a lo largo de toda su producción dialógica, la cuestión misma de la edición (y de la dicción) de los diálogos mismos. Pero por mucho que ésa no sea nuestra intención —la de ensayar una clasificación de las obras dialógicas de Platón atendiendo a los distintos ‘formatos’ de diálogos ensayados por el auctor de *Politeia*— lo cierto es que al escrutar la extensión del *corpus* desde una perspectiva más formalista que objetivista no tiene por menos que asombrarnos esa plétora de registros y de complicaciones dialógico-narrativas que Platón actualizó a lo largo de su producción. Si a estas complicaciones formales le superponemos la dificultad que supone el hecho de que no es un Sócrates, sino una plétora de figuraciones de Sócrates el protagonista —los protagonistas— principales de estos *dialogi*, no tendremos entonces más que reconocer y recomendar la prudencia, la paciencia y una muy intensa preparación crítica —relativa a lo lexicológico, a lo histórico cultural, a lo ideológico, a lo biográfico...— antes de acometer la siempre difícil, pero apasionante, tarea de leer un texto de Platón.

---

entenderla en el tono un tanto ‘tábano’ o *more socratico* que tiene este ensayo, que fue finalista del premio Anagrama de ensayo 2004.

**S. I. II. 4.- Un apunte de conclusión relativa al modelo alegórico platónico.**

Nuestro apunte de conclusión a esta altura de nuestro trabajo ha de recoger nuestra presunción de que en la Academia de Platón, fundada en Atenas en el año 388, y por lo tanto anterior una media centuria a la fundación del Liceo en el 335 aC, y también en aquella otra Academia que sucedió a la que Platón había presidido, la que siguió activa bajo la dirección del sobrino del fundador, el pitagórico Espeusipo, la lectura sistémica de los textos de autor anteriores o contemporáneos a aquellas dos Academias, así como la discusión de los mismos con la finalidad de insertar la propia reflexión, o la reflexión colegiada, en una continuidad dialógica, que era ya secular, y de la cual sí que se había de tener, sin embargo, una noticia clara —tal como demuestra la plétora de nombres que aparecen en los diálogos mismos y en lugares destacados, desde el de *'Homero, Hesíodo y los demás poetas'* (Rep. XXI, 377d 4) a los de Anaxágoras, Pitágoras, Protágoras, Gorgias, Parménides, Heráclito...— no constituye una parte importante de la actividad filosófica alentada por el maestro y continuada por sus discípulos. Tal vez con la sola excepción de un aún joven Aristóteles al que en sus últimos años de formación dentro de los muros de la Academia se le apodaba 'el lector': Sabido es que el paso de la rectoría de la Academia a manos del sobrino de Platón, el pitagórico Espeusipo, condicionó la 'secesión académica' encabezada por Aristóteles, de la que inmediatamente surgirá el Liceo (Jaeger, 1946).

Y es así que, en respetuosa oposición a la tesis mantenida por G. Reale en su *Platón, en busca de la sabiduría secreta*<sup>138</sup>, y más concretamente en su capítulo X, p. 356, en donde se presentan ciertos pasajes de *Fedro* como 'esporas' del concepto heideggeriano de 'círculo hermenéutico', hemos de afirmar nuestro convencimiento de que ni Platón ni los académicos de la Academia Antigua fueron hermeneutas en un sentido filosófico (al menos en un sentido asimilable al que desde Gadamer-1966 tiene tal término)<sup>139</sup>, y que la práctica de la misma o de una actividad homologable (a la hermenéutica filosófica) o cercana a la misma no ocupó ni poco ni mucho a los académicos durante la Academia Antigua, dado que éstos no llegaron nunca a considerar que la expresión literal de los problemas filosóficos a lo largo de una tradición, la filosófica, que se remontaría a los milesios constituyera o pudiera constituir una clave para develar los problemas que le dan cuerpo a tal continuidad ni, mucho menos, una parte sustantiva del problema filosófico. Está claro, por otra parte, que esta refracción hacia lo lectivo en el dominio de lo literal, si se armoniza con la dedicación y hasta con la pasión con la que en la Academia Antigua se tocaban todos aquellos problemas que ya eran tradicionalmente considerados como 'los problemas de la filosofía', y si se relaciona y matiza esta refracción con la evidencia de que la tradición exotérica-dialógica es una expresión 'develada' de una actividad dialécticamente superior y palmariamente ágrafa o aliteral que se desarrollaba intramuros, entonces tal refracción a las letras filosóficas puede entenderse como una clara expresión —clara, aunque defectiva y, por lo tanto, insuficiente— de que el magisterio de Platón sobre tan importante tema no podemos sostener más que hipótesis más o menos argumentadas, aunque muy pocas certezas. No obstante aún nos queda por realizar, en la segunda parte de nuestro trabajo, un acercamiento más directo a algunos fragmentos de la obra platónica que hemos elegido por su interés de 'metalectura'. Una vez que los hayamos ejecutado estaremos en condiciones de apuntar una conclusión más definitiva. O al menos eso esperamos.

Esta refracción por el registro filosófico literario puede explicar ese descuido y esa falta de objetividad en lo que a la referencia a otros escritos se refiere —supuestas faltas a las que dedicaremos una parte importante de la SECCIÓN SEGUNDA de nuestro trabajo, con una serie

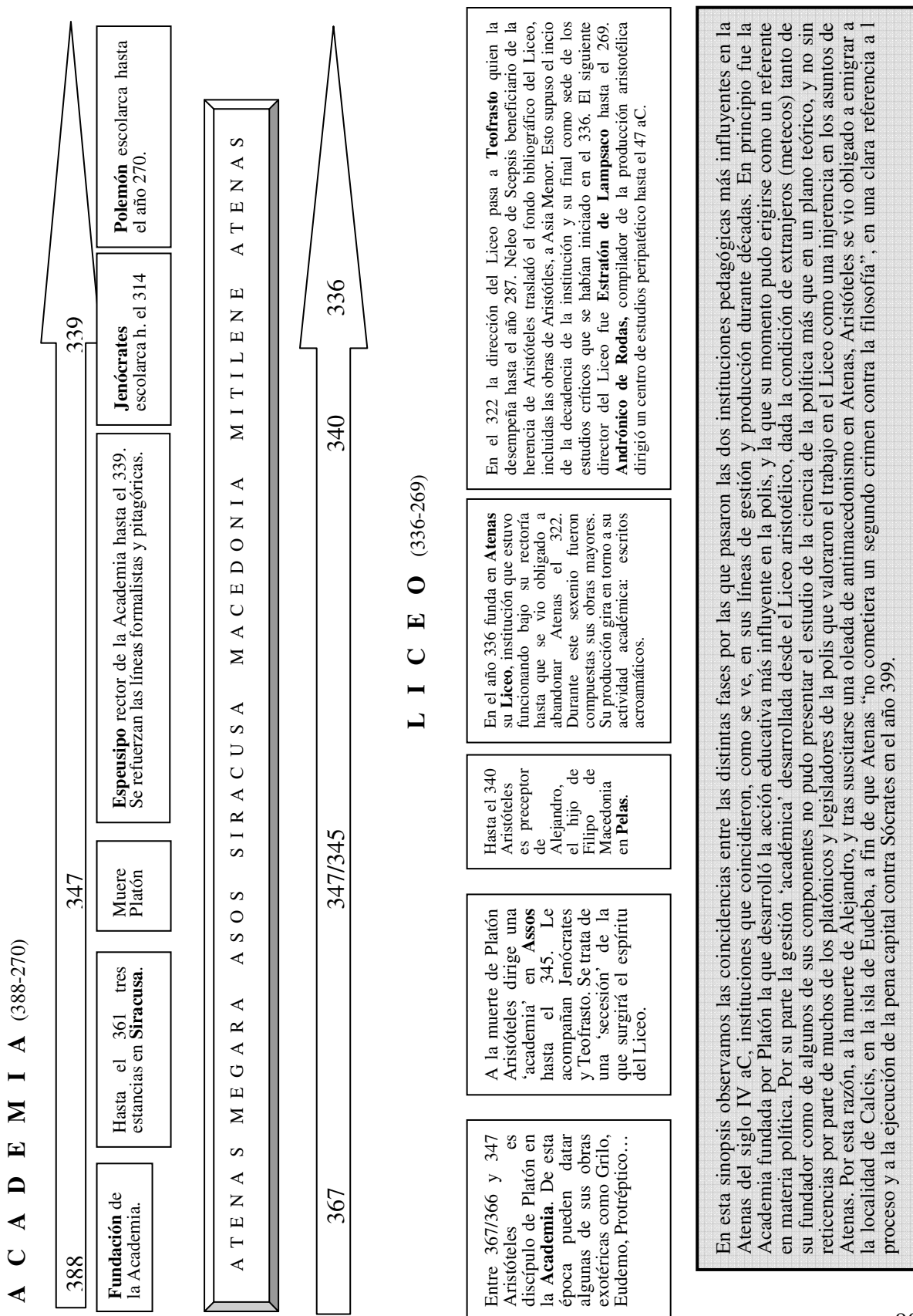
<sup>138</sup> REALE, G. *Platón. En busca de la sabiduría secreta*. Trad. de R. Heraldo Bernet (Barcelona, 2001).

<sup>139</sup> En las notas a pie nº 89, 101, 402, 404,\* hacemos referencia a los capítulos, subcapítulos y, en su caso, a los epígrafes de *Verdad y Método* en los que Gadamer, partiendo de la consideración de los diálogos platónicos, establece lo que es una 'estructura lógica de apertura', como una condición hermenéutica que ha de darse en el ejercicio lectointerpretativo, siempre en torno a uno de los más importantes motivos de *VM I*, esto es, en torno a la 'primacía hermenéutica de la pregunta'.

de lecturas de distintas secuencias de *Fedón*, *Fedro*, y *Parménides*— puesta de manifiesto, entre otros, por Kirk, Raven & Schofield, por Eggers Lan y Juliá, y por W. K. C Guthrie, especialistas estos que raramente pueden aducir una referencia a algún diálogo de Platón a la hora de presentar o de dar por válida alguna noticia sobre cualquier pensador anterior a Sócrates, y que en ocasiones no han dudado en señalar como característico este defecto más material que formal en la obra platónica. Kirk, Raven & Schofield lo hacen en la misma introducción de su *Los filósofos presocráticos* (p. 15 de la vers. de la op. cit. en nuestra BIBLIOGRAFÍA GENERAL); por su parte estas mismas reconvenciones son suscritas por C. Eggers Lan y V. E. Juliá, en sus *Los filósofos presocráticos* (pp. 24-25 de la vers. de la op. cit. en nuestra Bibl. Gen.), y sostenidas por Guthrie en el primer tomo de su *Historia de la filosofía griega*, obra ésta en cuya ‘NOTA SOBRE LAS FUENTES’ las referencias a las posibles referencias desde Platón son obviadas en beneficio de las más seguras y abundantes de Aristóteles, Teofrasto, Aecio, Simplicio, y otras, partiendo del material doxográfico de H. Diels.

**SECCIÓN PRIMERA. CAPÍTULO III. DOS MODELOS HERMENÉUTICOS CONSOLIDADOS EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: EL ALEGÓRICO Y EL FILOLÓGICO. EL MODELO FILOLÓGICO DESDE ARISTÓTELES.**

En las siguientes páginas se hacen referencias a ciertos hechos y correspondencias que se señalarán en la evolución de la Academia platónica y en la del Liceo de los peripatéticos. Con esta sinopsis en la que recogemos las correspondencias cronológicas que se dieron entre estos dos institutos pretendemos facilitar la consideración de las mismas. Las secuencias cronológicas no son proporcionadas.



**S. I. III.1.- Aristóteles ‘el lector’, y el Liceo colegio de lectores.**

No nos proponemos entrar a fondo en la discusión de ninguna de las más significadas y acreditadas clasificaciones y/o presentaciones de las obras que conforman el *corpus aristotelicum* desde la de Andrónico de Rodas (s. I aC) hasta la edición prusiana de las *ARISTOTELES GRAECE EX RECENSIONE* de Immanuel Bekker (1831-1837), ni tampoco a las más actuales acotaciones del corpus según García Yebra, Vallejo Campos, Jonathan Barnes, Bernard Sichère<sup>140</sup>. No lo haremos por más que tales clasificaciones y los materiales que quedan comprendidos y referidos en las mismas constituyan la base de la que debemos partir. Téngase en cuenta que clasificar los distintos organismos literarios del *corpus aristotelicum*, dada la problemática inherente a la procedencia de los escritos que lo componen, y dadas las circunstancias biográficas en las que debieron realizarse, no siempre fáciles de establecer y a veces imposibles de datar, exigiría un conocimiento integral de la misma, conocimiento éste que aún está muy lejos de cerrarse por los especialistas ni siquiera en el capítulo de la clasificación-selección y acreditación de las obras ‘aristotélicas’ (seguramente será el de Aristóteles el único caso en el que cuando asumimos que tal obra es de su autoría, se da por previamente planteado y por no resuelto un problema de autenticación del autor o de los autores que la pudieron haber producido o, según qué casos, reproducido). Tampoco vamos a pronunciarnos en este trabajo sobre ninguno de los contenidos doctrinales de la magna obra aristotélica con una intención esclarecedora, al menos de una forma directa.

Lo que va a interesarnos, en coherencia con el título de nuestro trabajo, es establecer los *modi legendi* que se ensayaron y actualizaron en el *Lykeion* desde su fundación (336/335), convencidos como estamos de que el inicio de esta tercera y última etapa de la producción y del pensamiento del filósofo de Estagira, la vivida al lado de todos aquellos discípulos y profesores del Liceo que pudieron beneficiarse de su magisterio, supone también el inicio de la sistematización de un *corpus* en el que la lectura, interpretación y reflexión de los textos de autor ocupó una buena parte de la actividad de esta institución pedagógica sucesora en parte y en parte opositora a la gestión de la Academia fundada por Platón hacía ya cincuenta y tres años (en el 388 aC)<sup>141</sup>. Esta filiación-oposición Academia-Liceo se mantuvo de hecho a lo largo de esta tercera etapa de la producción aristotélica coincidiendo en un primer tiempo con la dirección de la Academia por Espeusipo de Atenas (c. 393/339), el primer sucesor orgánico del maestro, y en un segundo tiempo con la gestión de Jenócrates de Calcedonia (c. 396/314), tercer escolarca de la institución platónica. Gestión esta última que se prolongará hasta ocho años después de la muerte de Aristóteles, en el 322<sup>142</sup>. Especialmente interesante podrá resultarnos esta última etapa en tanto que la rectoría de la Academia por parte de Jenócrates pudo suponer en su momento una mayor aproximación y un mejor entendimiento entre estas dos instituciones pedagógicas —la Academia y el Liceo— ya que este filósofo de Calcedonia, que había compartido con Aristóteles los últimos años del magisterio de Platón en la Academia, había sido también compañero del Estagirita en la institución ‘académica’

<sup>140</sup> Véase en el apartado S. II. II, 1a de la IIª Parte de nuestro trabajo (paginación en el ÍNDICE de la IIª Parte) el capítulo dedicado a las “*Versiones y presentaciones de Metafísica atendidas*”.

<sup>141</sup> Hemos confeccionado una sinopsis en la que pueden observarse las coincidencias entre las fases más significativas por las que atravesaron estas dos instituciones desde la fundación de la Academia a la rectoría de Polemón el ateniense de Oiete (Laercio), en lo que se refiere a la Escuela platónica, y desde la entrada de Aristóteles en la Academia hasta el final de la rectoría del Liceo realizada por Estratón de Lámpsaco (hasta el 269 aC), pasando por la fundación del Liceo en el 336/335. Esta sinopsis ocupa la totalidad de página anterior a ésta, bajo el título de esta nueva unidad capitular.

<sup>142</sup> Varias son las obras histórico-filosóficas en las que podríamos recabar noticias y valoraciones sobre las acciones y omisiones, así como de las repercusiones de las mismas en la evolución del aristotelismo, de Jenócrates de Calcedonia, tan cercano como estuvo de Aristóteles, tanto en los últimos años de la escolarquia platónica de la Academia como en la coyuntura que sucedió a la muerte del primer sucesor de Platón al frente de la Academia (a la muerte de Espeusipo, sobrino de Platón y máximo responsable del fuerte viraje al pitagorismo puro que la Academia experimentó bajo su mandato): desde la clásica doxografía de Diógenes LAERCIO, traducida al castellano por Ortiz y Sanz en 1887 (vers. cit.), y, mucho más recientemente, por García Gual (vers. cit.), a las producciones más contemporáneas de GUTHRIE o de REALE.

que éste fundara en Asso a la muerte de Platón, y en la que es bastante probable que ‘el lector’ comenzara a trazar las que irían a definirse desde el 336/335 (desde la fundación del Liceo) como líneas maestras tanto de la asimilación crítica del platonismo como del establecimiento de las bases de su propia doctrina, original y crítica. Tales líneas doctrinales principales serían las que se iniciarían con la afirmación de su propia doctrina sobre la sustancia desde la atención y el estudio de los cambios sustanciales y desde una perspectiva naturalista (la doctrina que ha pasado a la historia del pensamiento con el nombre, extraño a las convenciones del Liceo, de ‘hilemorfismo’). Pero existen otras líneas doctrinales, paralelas y, en algunos casos, complementarias a su doctrina sobre los cambios sustanciales que terminarían conformando la totalidad del entramado, verdaderamente coherente a pesar de su complejidad, de su pensar sobre las realidades que suscitan la atención y, tal como se afirma en las primeras líneas del Libro I de *Met.*, provocan el asombro de aquel que quiere saber. Tales líneas temáticas serían aquellas que, desde distintos apartados de su obra, tratan sobre la propiedad y el carácter no degradado del conocimiento sensible (el fisiologismo gnoseológico defendido por Aristóteles a lo largo del libro II de *De Anima*, en distintos capítulos de *Met.*: I-1; XII-7...), en oposición a la especulación platónica sobre la existencia de realidades a las cuales no puede accederse desde el conocimiento natural o sensible); sobre la relatividad del bien aplicada al campo de lo filosófico-moral (eudemonismo subjetivo, en la *Et. Nic.* I,1 y II,1) y de la política (distintas fórmulas posibles para conseguir el bien común en las *poleis*: en *Et. Nic.*, libro VIII-10,11; libro III de *Política*); sobre la no relatividad del conocimiento en el campo de la Metafísica como ‘ciencia primera’ y de la Teología (*Met.* I,1 (982a), VII-1 (1028 a/b) y XI-7 (1064 a/b)) ; y, finalmente, sobre la supremacía del Acto sobre la Potencia, paralela a la supremacía de la forma sobre el acto (*Met.* XII-9 (1074b-15/1075a11)), y la necesaria existencia de un motor inmóvil que imprime en la totalidad del orbe un movimiento ordenado y finalista (teleologismo teológico: *Met.* XII-7 (1027 a-19/b)). Ahora bien, lo que más nos va a interesar de su producción y de la evolución de su pensamiento es esta última etapa de madurez, la que quedaría comprendida por los dos sexenios comprendidos dentro del arco del Liceo (335/323), va a ser el caudal y el aporte crítico que esta consolidación hubo de suponer y, más específicamente, los modos, las pautas y los patrones de lectura de las obras de autor (si es que existieron tales, como suponemos) que hubieron de seguirse o actualizarse en el Liceo a tal fin.<sup>143</sup>

Es conocida y está muy documentada —y así podemos apreciarlo, por ejemplo, en una de las obras más completas sobre la evolución del pensamiento de Aristóteles, que sigue siendo, en nuestra opinión, el ya relativamente antiguo *Aristóteles. Bases para el estudio de su desarrollo intelectual* de Werner Jaeger, cuya primera edición en alemán data de 1923 y su primera versión en castellano, de José Gaos, de 1946— la importancia que tuvo el acopio de fuentes y de objetos de documentación en el Liceo desde sus primeros años de singladura. Al margen de la cuestión de la financiación de los fondos bibliográficos y documentales, y

<sup>143</sup> Sobre la figura de Aristóteles y el alcance de la misma existe una bibliografía que, aunque se limite idiomáticamente, resulta verdaderamente incommensurable, y resulta por este motivo muy arriesgado ensayar una recensión estrictamente bibliográfica referible al filósofo de Estagira. Consideramos que sigue siendo de obligada referencia la obra de W. Jaeger sobre Aristóteles (JAEGER, W., *Aristoteles; Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923; traducida por José Gaos desde la versión inglesa que de este texto hizo Richard Robinson, editada en 1934 (*Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*), con el título de *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, editada en México en 1946). Igualmente el clásico de P. Aubenque *Le problème de l' être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne (El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica)* París, 1962. Trad. cast., Madrid 1981. Las últimas contribuciones a destacar serían, como hemos apuntado, las de G. REALE, a saber, la *Introducción a Aristóteles*, trad. por V. Bazterrica, 2003, y, de este mismo autor, la *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles* (1999), trad. Por J.M. López de Castro y publicada en 2003; y también la de W.K.C. GUTHRIE en el marco de su *Historia de la Filosofía Griega* (versión española a cargo de A. Medina González, Madrid, 1984, 1ª ed). Aunque el montante total de la bibliografía sobre el pensamiento de Aristóteles, incluso ciñéndonos nada más que a las producciones que se refieren a los problemas de interpretación suscitados en torno a la compilación *Metafísica* es bastante extensa, como podemos comprobar atendiendo al apéndice de nuestra BIBLIOGRAFÍA GENERAL referente a este autor.



de las posesiones inmobiliarias del instituto, a la que no pudo ser extraña, ya fuera como fuente directa de tal financiación o como aval fáctico de las mismas, la figura del que había sido hasta el momento de la fundación del Liceo su tutorando, Alejandro III, el hijo de Filipo II de Macedonia y anexador de imperios en ciernes, es fama que a los pocos años de su inauguración las instalaciones del Liceo ya se habían quedado pequeñas y aventajaban en mucho a las de la Academia y a cualquiera otra de las instituciones pedagógicas que funcionaban en Atenas a la altura del tercer cuarto del siglo IV aC. La relativa aliteralidad de la pedagogía platónica y de la avanzada dialéctica que se estaría gestando intramuros de la Academia en oposición al afán de ‘los peripatéticos’ por documentarse y por discutir todo lo dado por sabido, y de reconsiderar todo lo dado por rebatido, hubieron de determinar dos modos bastante opuestos tanto de escuela como de prácticas docentes y discentes. Y es que en el Liceo se habría de trabajar de una manera bien distinta (y hasta diríamos que ‘diferente’) a la manera propia de la Academia. Este juicio puede mantenerse atendiendo a los resultados obtenidos con las investigaciones llevadas a cabo por los integrantes del Liceo bajo la dirección del filósofo de Estagira, resultados estos que constituyeron el legado de la institución a la posteridad y que pueden conocerse atendiendo tanto a la letra de los distintos tratados producidos dentro de aquel arco (336-323: éste sería el arco en el que la acción del Liceo está directamente dirigida y supervisada por Aristóteles) como atendiendo a los muy distintos *modi operandi* (... *et legendi*) que se practicaron en las dos instituciones; es decir, atendiendo a los muy distintos y hasta diferentes métodos y metodologías epistémicas que se actualizaron en cada una de estas dos instituciones. Estas diferencias teóricas, prácticas y productivas entre estas dos instituciones académicas, la Academia y el Liceo, que han sido reclamadas por distintos autores contemporáneos como antecedentes de la praxis científica europea en el marco de las instituciones universitarias, se dan por descontadas también en nuestra contemporaneidad, y podríamos documentarnos sobre la misma interesándonos por algunos de los muchos ensayos generados por una plétora de especialistas en activo atendiendo a cada uno de los campos del saber. Así, por ejemplo, las valoraciones del legado metodológico de Aristóteles en el campo de la biología por el neurobiólogo norteamericano C.U.M. Smith en *El problema de la vida (Ensayo sobre los orígenes del pensamiento biológico)*<sup>144</sup>. Por su parte Wolfgang Kullmann, profesor de la Universidad de Friburgo, está especialmente empeñado en establecer la actualidad de muchas de las propuestas científicas y epistemológicas de Aristóteles, tanto desde un punto de vista metodológico general, atendiendo a sus propuestas de clasificación de los saberes, como desde el punto de vista de los logros biológicos del Estagirita, por ejemplo, en taxonomía. Estas defensas del aristotelismo y de su actualidad las hace este autor, entre otros trabajos de divulgación, en dos de sus obras principales, a saber, en *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft* (Berlín, 1974); y en la más reciente *Aristoteles und die moderne Wissenschaft* (Stuttgart, 1998). Las posibles referencias a la actualidad práctico-metodológica de Aristóteles darían, desde luego, para un capítulo aparte en nuestro trabajo, un capítulo que, caso de no restringirse en sus referentes lingüales, podría llegar a resultar inasequible a una inteligencia humana medianamente dotada<sup>145</sup>.

<sup>144</sup> Traducción al castellano de N. Sánchez Sainz-Trápaga, Madrid, 1977.

<sup>145</sup> La bibliografía que podría citarse para documentar las valoraciones del trabajo de Aristóteles hechas desde otros campos del saber es verdaderamente ingente, y se multiplica exponencialmente si no restringimos la búsqueda a una o dos lenguas. Últimamente son bastante citados, entre muchos otros, los siguientes trabajos.: MARTIN ACHARD, *Épistémologie et pratique de la science chez Aristote. Les Seconds Analytiques et la définition de l'âme dans le De Anima*, Paris, 2004; BOUTROUX, Émile, *Leçons sur Aristote*, Paris, 2002; BOLOTIN, David, *An Approach to Aristotle's Physics: With Particular Attention to the Role of His Manner of Writing*. Albany, 1998; JORI, Alberto, *Aristotele*, Milano, 2003; LENNOX, James G., *Aristotle's Biology*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2006); y de BALME, D. M.: *Aristotle. History of Animals*, Books VII-X. Cambridge, Mass. (1991); Aristotle. *De Part. I and De Generatione Animalium I (with passages from II. 1-3) with a Report on Recent Work and an Additional Bibliography* by A. GOTTHELF, Oxford University Press (1992).

Mas nuestro objetivo en esta ocasión consiste en analizar unas muestras de la producción de esta institución en la que se enmarca la tercera y definitiva etapa de la evolución del pensamiento aristotélico, la que se inicia con la fundación en Atenas del *Lykeion* en el 336/335 y finalizará con la conclusión de la vida y obra del fundador en el 322/3 aC, en su exilio de la isla de Calcis. Y lo haremos desde el convencimiento de que es a lo largo y desde el inicio de esta etapa cuando se produce de hecho la sistematización de las doctrinas filosóficas, científicas, lógicas, y axiológicas que habían estado gestándose en ‘la inteligencia’ del Estagirita desde que tuvieron lugar las primeras disidencias en el seno mismo de la Academia y paralelamente a la sistematización de la recepción crítica de otros saberes. Sistematización que es también uno de los rasgos distintivos de esta misma etapa y que implicará de hecho, tal como demostraremos, la categorización de los ejercicios lectivos y lectointerpretativos propios de los peripatéticos. Esta sistematización crítica de la recepción y discusión de otros saberes anteriores y contemporáneos a la misma, cuyo paradigma está contenido y expresado en el primer libro de *Met.*, nos interesa muy especialmente en tanto que lo que nos disponemos a establecer en este capítulo son las pautas, los modelos lectivos y lectointerpretativos, y los principios rectores que de hecho se actualizaron en el Liceo cuando en torno a su copiosa y bien organizada biblioteca (llamémosla así) y no lejos de sus laboratorios los miembros del Peripatos —profesores y discípulos— bajo la dirección del filósofo de Estagira se daban a la reflexión y a la crítica de las doctrinas ya establecidas sobre lo arjético, lo psíquico, lo gnoseológico, lo lógico, lo físico, lo político, lo axiológico, lo teológico, lo usiológico, lo aitiológico, lo teleológico, lo estético y lo ontológico. Partimos de la hipótesis, que tendremos que verificar inductivamente atendiendo a los textos producidos en esta tercera etapa y, muy especialmente, a los textos producidos bajo el régimen de la reflexión hacia otros textos, de que en esta coyuntura académica, la del Liceo, va a gestarse lo que podríamos considerar como una primera homologación histórica de la actividad hermenéutico-filosófica (más allá de la función lógico-hermenéutica que fuera significada como tal en el correspondiente capítulo de *Órganon*, en el escrito titulado como *peri hermeneias*<sup>146</sup>), corriendo ésta pareja al establecimiento y el desarrollo de tres disciplinas que le interesarían directamente: la Gramática, la Lógica y la Retórica. Y, desde el mantenimiento de esta misma hipótesis y, en su caso, desde la afirmación de la tesis correspondiente afirmaremos también la hipótesis agregada a la anterior de que sería en esta misma tercera etapa de la evolución del pensamiento aristotélico cuando el rigor en la lectura y en la interpretación del texto expresarán una superación definitiva de los prejuicios aliterales o ágrafos (y hasta, supuestamente, averbales) que, como ya hemos establecido en el capítulo anterior, constituyeron una parte importante del magisterio académico-platónico. Pero vayámonos acercando ya al espacio aristotélico que más nos interesa: al continente, verdaderamente extenso y pleno de implicaciones epistémicas y hermenéuticas, del libro I (esp. cap. 3 al 10) de *Met.*.

<sup>146</sup> Tal vez resulte oportuno recordar con esta nota que, a pesar de la letra del título de este pequeño tratado de *Órganon* (*peri hermeneias*) y en contraste con la extensión semántica que adquiere este término desde los trabajos de Schleiermacher y, posteriormente, de Dilthey y Gadamer, en ese primer tratado ‘hermenéutico’ de Aristóteles no se tocan esas cuestiones que hoy entendemos como propiamente hermenéuticas —niveles lectivos, horizontes precomprensivos, círculo hermenéutico...—, ni siquiera aquellas cuestiones que él sí que pudo significar como hermenéuticas en un sentido contemporáneo (*avant la lettre*) en otras partes de su obra (en *Metafísica A*, y en otros *loci*), sino que el tal tratado está dedicado al estudio de la génesis lógica de la proposición y a la presentación de los distintos tipos de afirmaciones que podemos establecer desde nuestra facultad de establecer proposiciones apofánticas (de identidad o de no-identidad entre sujeto y predicado) que a su vez se puedan referir a lo particular, a lo universal y a lo singular. En definitiva, el *peri hermeneias* (*De interpretatione*) de Aristóteles es un tratado de lógica de predicados, pero no un tratado de hermenéutica en la acepción contemporánea de tal término.

En el capítulo 3 de este libro I<sup>147</sup> Aristóteles hace una afirmación que bien podríamos presentar como el lema principal de cualquier ejercicio hermenéutico presente (presente en términos históricos: rondando el tercer cuarto del siglo IV aC) y por venir. A propósito de la cuestión relativa al principio del cual provienen todos los seres; es decir, refiriéndose a la cuestión *arjética* y al tratamiento que se le ha dispensado a la misma por los distintos pensadores y escuelas que se sucedieron desde Tales de Mileto (639-547/6; en el 585 predijo un eclipse de Sol) hasta el magisterio de Platón de Atenas (427-347; en el 407 se acercó por primera vez a Sócrates), en las primeras líneas (983b) de este capítulo I-3 del *Compendio* puede leerse:

*Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la Física, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar.*

Obviando la afirmación de que uno de los intereses más marcados y estables a lo largo de los trece libros que constituyen la *Compilación* es el aitológico, tal como aquí se expresa con claridad. Y obviando también que dependiendo del libro y de la sección de los que se trate tal interés se irá articulando con otros intereses próximos a aquél, tales como los relativos a la protología y la usiología, y también a los de la teleología y la teología, quisiéramos subrayar el hecho de que aunque en ningún momento trasciende un posible convencimiento por parte de Aristóteles de estar inaugurando el género histórico filosófico —por más que el libro A constituya el despegue de la historia de la filosofía como género histórico e histórico filosófico, no así el de la Filosofía de la historia— de hecho la historia de la filosofía como actividad reglada se inicia con este primer libro de la *Compilación*. E igualmente ocurre con el género de la hermenéutica filosófica, ya que lo que trasluce en estas palabras es el propósito de abrirse a otros discursos —a los discursos activos que soportan a los discursos en sus formas— con la intención expresa de ensanchar los propios horizontes mediante el diálogo y el contraste de pareceres o de diagnósticos sobre los distintos problemas y las soluciones que a los mismos se han apuntado desde Tales hasta la Academia. No reproduciremos otra vez el fragmento antecitado, pero invitamos a una nueva lectura del mismo con la finalidad de comprobar cómo se afirman en él las siguientes mociones: Se asume la necesidad de afirmar en el propio discurso una posición inquiridora equivalente al mantenimiento de aquella “estructura lógica de apertura” a la que se refiere Gadamer en un apartado del II-II de su VM I dedicado a *la primacía hermenéutica de la pregunta*, moción ésta a la que ya hemos hecho referencia (en ‘proemio 5’, p. 23, nota a pie 26), y a la que seguramente no tardaremos en volvernos a referir, dada su condición de fundamental; se expresa preclaramente una disposición a respetar los contenidos de aquellos otros discursos por los que se está expresando tal interés; se afirma una comunidad de intereses y se expresa la pertenencia común a una continuidad dialógica, desde la que se hará posible el diálogo que toda experiencia hermenéutica conlleva; y se expresa también con toda claridad la posibilidad doble y no excluyente de reafirmar lo que se da por cierto o de corregir en algún sentido lo que, dándose por cierto, ha devenido en menos cierto, o en cierto pero con una menor carga ‘de verdad’ en el mismo ejercicio de lectura.

<sup>147</sup> En el cap. 3 del Libro I de *Met.* 983b, 1-5. Manejamos la 3ª edición trilingüe compuesta por V. GARCÍA YEBRA, editada en Madrid-1997. Y adoptaremos la nomenclatura de referencia que informa esta misma obra, la cual sigue la inveterada práctica de citar los fragmentos de *Metafísica* señalando página, columna y, cuando sea preciso por la cortedad de la cita, la línea partiendo de la *Arist. Op. (ex recensione)* de Immanuel Bekker según las ediciones berlinesas que de esta *opera* se fueron publicando desde 1831 a 1870.

**S. I. III, 2a.- Aristóteles ‘el lector’, y el Liceo colegio de lectores. Tres posiciones. Primera posición.**

Mas antes de referirnos más extensa y pormenorizadamente a esta corta pero trascendental serie de proposiciones, y a otras procedentes de la misma fuente, es decir, de *Met. I*, que mostraremos como coherentes con las mismas, y antes de proceder a la ejecución de nuestra metalectura desde el libro XIII de este compendio de escritos en la Sección IIª de nuestro trabajo<sup>148</sup>, conviene dejar claramente establecidas **las siguientes posiciones, que, en número de tres**, expresarán el estado actual de nuestros conocimientos tanto de esta obra aristotélica como del montante de cuestiones bibliográficas y biobibliográficas que se refieren a la misma, y que pueden resultar interesantes para nuestro ejercicio.

**La primera** de estas afirmaciones ha de referirse a la de la autoría y procedencia del compendio recolectado y establecido por Andrónico de Rodas en el siglo I, entre el 78 y el 47 aC, que suele citarse bajo el título de *Metafísica*. A esta compilación, que siempre preferiremos llamar ‘compendio de escritos’ en lugar de ‘compendio de libros’ o, como todavía sigue siendo frecuente, ‘Tratado’ nos referiremos con más asiduidad que a otras partes de *corpus* por la sencilla —aunque compleja— razón de que de la misma proceden la mayoría de las citas directas a autores y a doctrinas de autor que Aristóteles realiza a lo largo de su extensa y heteróclita producción con una clara intencionalidad lecto-interpretativa<sup>149</sup>. Pero esta fuente no puede ser considerada, desde los estudios de Th. Case<sup>150</sup> y de W. Jaeger, refrendados y revalidados en este sentido por las actuales aportaciones de G. Reale<sup>151</sup> o de Dietrich Lorenz Daiber<sup>152</sup>, como si se tratara —por seguir con el juego metafórico— de una fuente de un solo caño. Esta misma diversidad de facturas y procedencias de los escritos que dan cuerpo al compendio ya hubo de ser advertida por el

<sup>148</sup> Si en esta ocasión hablamos de un futuro ejercicio de metalectura desde nuestra parte, la que ejecutaremos cara a algunos de los capítulos del Libro XIII del Compendio, en la Sección IIª de nuestra tesis, ello se debe a que en tal lectura las referencias a doctrinas de atomistas, pitagóricos, platónicos —e incluso a la figura de Sócrates— y a sus doctrinas sobre ‘las entidades suprasensibles’ expresadas en determinados textos, como *Fedón*, o en otros que no son citados con la misma precisión, nos obligarán a interesarnos por un texto en el que se hacen continuas referencias a otros textos y a las propuestas doctrinales que en tales textos se contienen.

<sup>149</sup> Lo que de heteróclita tiene esta producción viene dado por el hecho de que resulta muy difícil establecer en el grueso del *corpus* un criterio desde el cual podamos asegurar que este escrito o aquel otro proceden de la mano de Aristóteles. No obstante este mismo rasgo es también una señal de identidad en tanto que está claro que en el aristotelismo original se dieron unas importantes dosis de colegialidad, y de que esta forma de concebir el desarrollo de la episteme responde a un previo convencimiento, a una forma asumida de hacer Filosofía: el ‘nosotros’ de Aristóteles no es fingido. Y cuando deslizamos ese ‘nosotros’ en nuestras tesis y escritos estamos rindiendo un homenaje a esta tradición colegial que se remonta al Liceo. De la Academia platónica, y del *corpus* platónico no se ha deducido ningún ‘nosotros’ con la carga semántica que esos ‘nosotros’ tienen en los escritos aristotélicos: en la Academia la inteligencia es única, mientras que en el Liceo es varia.

<sup>150</sup> Ver de CASE, Th, “Aristote”, artículo de la *Enciclopedia Británica: The Eycyclopedia Britannica*, London, 1911, 2ª ed., v. II, pp. 501. D.L. DAIBER recomienda especial atención a las pp. 506 y 507 en tanto que en éstas puede comprobarse como la tesis de la diversidad de procedencia de los distintos libros o capítulos que conforman el grueso de *Metafísica* cuentan al menos con este precedente anterior al *Aristóteles* de Jaeger, que aparece doce años después, pero también anterior al *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphisik des Aristoteles*, del mismo Jaeger (1912) en el que este autor apunta alguna conclusión en este mismo sentido aunque aplicando todavía las normas interpretativas de la filología alemana del s. XIX, al margen de las propuestas hermenéuticas de Schleiermacher. En todo caso, y así lo reconoce también Daiber, está fuera de toda duda la originalidad y la potencia productiva del método genético e histórico-crítico (hermenéutico) aplicado por Jaeger al análisis de la obra aristotélica, así como la validez de la mayoría de sus conclusiones.

<sup>151</sup> Giovanni REALE en su *Guía de la lectura de la Metafísica de Aristóteles* (2003) defiende la coherencia interna que tiene toda la compilación, en el sentido de que ésta se fundamenta sobre una misma base doctrinal. Ahora bien, no estimamos que la defensa de esta tesis de Reale sea incompatible con los resultados de las ya relativamente antiguas investigaciones de Jaeger, ya que la distancia conceptual y formal entre determinados libros, por ejemplo, los libros I y XII en los que se ‘recepiona’ críticamente y de formas muy distintas la doctrina platónica sobre los *eide* sigue siendo compatible con la diversidad interna y la evolución de tal doctrina por más que pueda suponerse o establecerse un fondo doctrinal coherente, cosa ésta que, por otra parte, nunca fue negada por Jaeger de forma expresa. Cfr. REALE, G, *Guía de la lectura de la Metafísica de Aristóteles* (Trad. del original italiano por J.M. López de Castro, Barcelona, 2003).

<sup>152</sup> DAIBER, Dietrich Lorenz. “Las traducciones medievales de la Metafísica de Aristóteles: un problema de hermenéutica”. En *Revista de Observaciones filosóficas-Traducciones*, diciembre, 2006. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Esta publicación y otras que interesan a esta misma problemática pueden localizarse en <http://www.observacionesfilosoficas.net/download/lastraduccionesmedievales>.

primer compilador sistémico del *corpus*, el escolarca y bibliotecónomo Andrónico de Rodas (rector de un centro de estudios aristotélicos, institución heredera del Liceo hasta el 47 aC), quien resolvió titular de una manera meramente descriptivo-locativa —con la tan conocida denominación *metá ta physiká*— lo que no era sino una agregación de escritos de contenidos muy diversos y de muy distintas calidades discursivas, material éste que compiló y anexó al último tratado que este mismo bibliotecónomo presentó como íntegro y coherente, es decir, a la *Física*. Esta diversidad de escritos constatable en la compilación *Metafísica* también fue advertida, y respetada, por la mayoría de los compiladores, traductores y comentaristas medievales (desde las dos orillas de la escolástica: desde la orilla de los ‘gentiles’ y desde la de los cristianos: desde Avicena (s. XI // ss. IV-V) y desde Guillermo de Moerbeke (s. XIII dC)), renacentistas y modernos del *corpus metaphysicum* hasta que la misma fue definitivamente presentada, acotada y referida en su lengua original por el filólogo alemán Immanuel Bekker, el cual dio una forma canónica a tal *corpus* ofreciéndolo a los especialistas en dos tomos editados en su día por la Academia de Ciencias de Prusia<sup>153</sup>. Así pues, y desde esta primera posición registramos la heterogeneidad de la procedencia de los escritos que fueron integrados en este compendio e incluso la relativa heterogeneidad de sus autorías (sin que esto tenga por qué suponer que ninguno de los escritos que se integran en *Met.* deje de ser un fiel reflejo del momento académico en el que cada uno de ellos fuera compuesto o corregido por el director del Liceo). Esta heterogeneidad y el reconocimiento de la misma por toda la tradición interpretativa anterior a la obra referencial de Jaeger, la ya citada *Aristoteles; Grundlegung einer Geschichte...*, de 1923<sup>154</sup>, y por la mayoría de los representantes de la tradición posterior a la misma, que podríamos considerar ya una tradición hermenéutica afín al método interpretativo histórico-genético desarrollado por Jaeger, habrá de sernos especialmente interesante cuando saltemos desde unos extractos de escritos de referencia, que haremos sobre el *liber primus* del compendio (el libro Alpha, según otras presentaciones), hacia otros cualesquiera que podremos presignificar como adecuados a la hora de calibrar, por ejemplo, las distintas formas de asimilar el idealismo platónico según nos refiramos a la secuencia I, 9 o a la XIII, 4-5 del compendio, pasajes estos en los que Aristóteles se refiere a ‘los platónicos’ en primera y en tercera persona del plural respectivamente; de acercar los contenidos del platónico *Sofista* al libro VII del compendio (tesis defendida por Johann-Heinrich Königshausen, que nos resultará especialmente interesante)<sup>155</sup>; de ensayar una valoración de la polémica entre P. Aubenque y A. Muralt<sup>156</sup> en torno a los conceptos que rigen el fondo del discurso metafísico en el compendio en torno a una ‘filosofía primera’ que, según Reale<sup>157</sup>, sería el fondo doctrinal que daría una unidad y una cierta forma de ‘tratado’ (pero sería un tratado inestable) al Compendio; o de establecer si es en sentido estricto teología u ontología el registro discursivo que se está ensayando, por poner un ejemplo eminente, en *Met.* VI-1 (1026a) : “*Hay tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física, la Teología. (...)*”.

<sup>153</sup> Esta primera edición contemporánea en griego del *corpus aristotelicum*, acabada en el año 1836 (se inició cinco años antes) es el referente obligado por consenso práctico desde el que se cita cualquier pasaje de la misma: página, columna (ya que cada página está editada en dos columnas, ‘a’ y ‘b’), y línea de párrafo. La aparición posterior del tratado sobre *Política* hizo necesaria la anexión del mismo, anexión que se practicó siguiendo la nomenclatura establecida por I. Bekker.

<sup>154</sup> JAEGER, W, *Aristoteles*. Vers. cit.

<sup>155</sup> KÖNIGSHAUSEN, Johann-Heinrich. “¿Paralelismos entre el *Sofista* de Platón y el libro G de la *Metafísica* de Aristóteles?”; Ed. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, Nº 10, 1993, pags. 157-172. Departamento de Filosofía III, Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones.

<sup>156</sup> *En ka katholon ontos oti peôte*: P. Aubenque / A. de Muralt. “Una polémica conceptual sobre la metafísica aristotélica (documentos)”, por Fco. LEÓN FLORIDO en *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, Nº 19, 2002, pags. 197-225. Accesible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=302381>.

<sup>157</sup> Cfr. REALE, G. *Guía de la lectura de la Metafísica de Aristóteles* (ed. cit).

**S. I. III, 2b.- Aristóteles ‘el lector’, y el Liceo colegio de lectores. Tres posiciones. Segunda posición.**

La **segunda posición** que estimamos conveniente dejar establecida consiste en mantener que de la afirmación de que un indeterminable tanto por ciento del *corpus* no saliera de la mano del Estagirita, sino de las de Teofrasto<sup>158</sup>, o de las de cualquier o cualesquiera sujetos activos ‘de confianza’ del Liceo (alumnos especialmente aplicados en la práctica docente, tal como Aristóteles lo fuera a lo largo de los veinte años que dura su estancia en el instituto de Platón), no resta ni un ápice de calidad ‘de autor’ a los textos por los que nos vamos a interesar en tanto en cuanto el trabajo escolar y la práctica de la mayéutica de raíz socrática es, como veremos, una parte sustantiva de la tradición anterior que Aristóteles sí está dispuesto a suscribir de buena gana y por propio convencimiento. ¿En qué consistió el peripatetismo escolar que se practicaba en el Liceo sino en una continuación de aquella tradición dialógica que distinguió a la escuela o, mejor, dicho al modo socrático de hacer escuela (o de resistirse a la escuela como una institución reglada a la manero de los sofistas)? Ciertamente es que, tal como apunta Jaeger en el Prólogo a su *Aristóteles*, entre unos escritos y otros se aprecia una diferencia en las formas verdaderamente espectacular, y que da la impresión de que algunos escritos habían sido preparados por el mismo ‘maestro’ para ejecutar alguna exposición magistral mientras que otros no parecen ser más que meros apuntes redactados por cualquier mano con la intención de no divagar demasiado o, tal vez, de no confiar demasiado en la memoria a la hora de ejecutar alguna disertación, o de facilitar cualquier otro tipo de trabajo escolar. Pero que esto sea así no nos tiene por qué obligar a hablar de distintos autores: el autor<sup>159</sup> es el mismo, un autor colegiado e integrado por el desarrollo de un cuerpo doctrinal que descansa al ciento por ciento en la inteligencia y en el carisma filosófico del maestro fundador. De ese mismo que autoriza o desautoriza los contenidos de los papiros en los que le llegan ejercicios de composición-disertación sobre diversos temas, apuntes de clase por autorizar, comentarios de textos de autor por corregir o por leer o exponer una vez corregidos, esquemas de futuros desarrollos de distintas materias, propuestas de ideas originales, etc., etc. Por este motivo no nos disgusta la propuesta de considerar al Liceo de Aristóteles, más que a la figura aislada de su rector, como el autor colectivo y mancomunado, dirigido o vehiculado por ‘la inteligencia’ del maestro fundador, de la totalidad de los escritos que dan cuerpo al compendio titulado, seguramente por el mismo Andrónico de Rodas, *Metafísica*.

**S. I. III, 2c.- Aristóteles ‘el lector’, y el Liceo colegio de lectores. Tres posiciones. Tercera posición.**

La **tercera posición** hará referencia, y creemos que es oportuno hacerlo tanto por su relativa actualidad<sup>160</sup> como por la vehemencia con la que este autor defiende sus posiciones, a la tesis ‘homogeneizadora’ defendida por G. Reale en su *Guía de lectura de la “Metafísica” de Aristóteles* (2003), obra a la que ya nos hemos referido en algunos apartados de nuestro trabajo y a la que se refieren las notas 160ª y 163ª del mismo. El motivo de insistir en la consideración de tales propuestas de G. Reale sería que para sostener tales tesis sobre la coherencia doctrinal que, en torno al desarrollo de la ciencia sobre la filosofía primera, informa todo el compendio titulado *Metafísica* este lector acomete un extenso comentario de texto, toda una lectura crítica e integral de los muy distintos tratados que se integran y le dan

<sup>158</sup> Joseph ZÜRCHER, en su *Aristoteles' Werk und Geist* (1952), defendió la tesis de que solamente en torno a un veinticinco por ciento del *corpus* es de autoría aristotélica, mientras que el resto del mismo corresponde, en su mayoría, a un ejercicio de reescritura y recomposición emprendido por Teofrasto a lo largo de su extensa rectoría del Liceo tras la muerte de Aristóteles. La tesis de Zürcher viene avalada por un extenso y muy riguroso estudio historiográfico, estilográfico y de contenidos, y no ha podido ser rebatida hasta el momento por ninguno de los especialistas en la obra de Aristóteles.

<sup>159</sup> Las dudas sobre la autoría de tal titulación están recogidas en el cap. I de la *op. cit.* de G. REALE, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. No son, por otra parte, especialmente relevantes.

<sup>160</sup> Se trata de una obra que fue dada a la imprenta en italiano el año 1997 con el título de *Guida a la lettura della “Metafísica” di Aristotele*, y cuya primera edición en castellano es del 2003 (ed. cit.). Ver referencia completa en la nota 163\* y en nuestra BIBLIOGRAFÍA GENERAL.

cuerpo al Compendio. Lectura ésta en la que van a ponerse de manifiesto de una forma práctica y resolutoria algunas de las características que, según nuestra convicción, deben informar la lectura de un texto de autor en nuestros días. Dicho de otra forma, al tiempo que vamos a seguir interesándonos por los distintos modos lectointerpretativos que pudieron ensayarse en el Liceo y que se reflejan en estos libros que dan cuerpo al *Compendio*, vamos a proponer la lectura que hace Reale de la totalidad del mismo, y al margen de sus conclusiones ‘antigenetistas’ contra el Aristóteles de Jaeger, como paradigma de un modo lecto-interpretativo *sui generis* cara al establecimiento de un posible modelo lectointerpretativo de los textos de autor en nuestros días, modelo éste que presentaremos como conclusión práctica de nuestro trabajo y que aplicaremos desde nuestra parte a la lectura de un texto de distintos textos de autor, que serán propuestos en la Sección IIª de nuestro trabajo. No queremos decir con esto que este modelo que resultaría de la consideración de la lectura de Reale deba considerarse como paradigmático en un sentido pedagógico integral, pero sí que afirmamos que en el método de lectura seguido por Reale en su *Guía*, que nos ha recordado por su minuciosidad y por la atención a la letra del texto de autor a considerar, a la lectura que en su día hizo Etienne Gilson del *Discours* de René Descartes<sup>161</sup>, son constatables ciertos modos —sobre todo en lo tocante a la atención directa al texto, en sus momentos inductivos— que sí estimamos que pueden resultar ejemplares desde una perspectiva propedéutica. Perspectiva ésta aplicable a lo que hoy podría presentarse como una propuesta didáctica en torno a la factura del comentario de un texto de autor (en torno a lo que hoy puede presentarse como una forma correcta de acometer una lectura interpretativa de un texto de autor).

Mas volvamos al fragmento antecitado (983b, 1-5), proveniente de *Met.* I/3 (Usaremos en adelante el recurso al <intertexto> para significar contenidos deducidos del texto original. Igualmente, advertimos sobre el uso de las **negritas** para destacar algunas partes de los textos que tengan un interés especial en relación con lo que se esté exponiendo en cada momento):

“Aunque hemos tratado <nosotros> suficientemente de las causas en la Física, recordemos, sin embargo, a los que <a aquellos que> se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron <ellos> sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar”.

Proponemos una vuelta a la consideración de este fragmento —algunos de cuyos términos hemos resaltado con distintos tonos de gris por las razones que se comprenderán más adelante— porque creemos que resultará interesante subrayar la excelencia teórico-crítica que tal fragmento de *Met.*, según nuestra estimación, expresa. Así como su valoración como exponente de una calidad de hermenéutica antigua bien distinta a la ensayada por Platón. Una hermenéutica que, aunque no puede asumirse ni significarse literalmente como tal, ya que estamos situados a un milenio y medio de la constitución de la hermenéutica filosófica en su sentido postmoderno o actual, sí que puede presentarse como una discreta colección de propuestas interpretativas que, en conjunción unas con las otras, cumplirían con las condiciones que estamos estableciendo desde nuestra introducción para significar a la hermenéutica filosófica en su praxis más propia. Aunque en este caso asumida de una forma expresa. Queremos decir que, mientras que en el caso de Platón tal praxis virtualmente hermenéutica consistiría en la reconstitución figurada del hecho dialogal como expresión de esa “estructura lógica de apertura” que venimos reclamando —desde nuestra discusión de la tesis gadameriana sobre *La primacía hermenéutica de la pregunta*<sup>162</sup>— como condición que ha de cumplir un discurso crítico para poder ser reconocido como un discurso crítico con calidad hermenéutica, en el caso de los colegas de Asso, aquellos que pudieron presenciar o colaborar en la redacción de estos capítulos que dan cuerpo al primer libro de la

<sup>161</sup> GILSON, Étienne. *René Descartes. Discours de la méthode, texte et commentaire*, Paris, 1925.

<sup>162</sup> GADAMER, H-G. *Op. cit.*, desde la p. 439-447, y ss.

*Compilación*, tal praxis se resuelve teóricamente en estos mismos fragmentos provenientes del inicio del capítulo 3 del libro I, y se resuelve prácticamente, esto es, atendiendo de hecho a otras filosofías con las cuales se dialoga francamente, a lo largo de todo el resto del mismo libro I, hasta su conclusión. Conclusión final en el que puede leerse, a propósito de unas últimas líneas de discusión con los ‘elementos de los entes’ defendidos por Empédocles:

“*Sobre estas cosas hemos tratado ya antes. Pero volvamos de nuevo sobre cuantas dificultades pudieran quedarle a alguien acerca de esto mismo; pues quizá de aquí saquemos alguna luz para solucionar las que se presenten en adelante*”.

Intentando no caer en las exageraciones propias de quien cree estar descubriendo un continente nuevo —no sería éste nuestro caso, ya que nuestra investigación en este punto parte de los descubrimientos de anteriores lectores e intérpretes de este capítulo de la *Compilación*, desde Jaeger en su *Aristóteles* de 1923 a Reale con su lectura-introducción a *Metafísica*, de 1997<sup>163</sup> — hemos de decir que la conjunción que en estas líneas de *Met.* se establece entre los pronombres en primera y tercera persona, puede presentarse, la conjunción tal, como un caso de prefiguración de aquella misma “estructura lógica de apertura” gadameriana a la que antes nos referíamos, aunque aplicada en esta ocasión a una propuestas que se expresan en un texto de Aristóteles, y no exclusivamente a una estructura formal dialogal previa como estableció Gadamer para el caso de Platón.

Analicemos más detenidamente el juego pronominal que se contiene en el antecitado fragmento, el 983b, 1-5. Tanto el ‘nosotros’ que aparece explícita y literalmente significado como tal en referencia a “*los que dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes*” como el “nosotros” que hemos hecho explícito en el “*hemos tratado <nosotros> suficientemente...*”, como el que es referido por el posesivo ‘nuestra’ (“*nuestra actual indagación*”) constituyen la parte activa del momento de apertura desde que son ellos mismos, los futuros peripatéticos, los que se abren hacia otros horizontes de significación y de comprensión. Unos horizontes que son, que fueron, los de todos aquellos que se dedicaron antes que nosotros... desde Tales hasta los académicos.

Tales horizontes aunque relativamente próximos algunos de ellos, como los de los platónicos, en el tiempo y en el espacio-tiempo cultural (el de la Hélade ática de la segunda mitad ya bastante avanzada del siglo IV aC) están, empero, muy alejados desde el punto de vista de las posiciones doctrinales que son defendidas y desarrolladas por los mismos. En otros casos a una cierta lejanía en lo doctrinal —siempre matizable en este capítulo historiográfico que gira en torno a la indagación de las causas, de las *aitiai*— se anexa también una lejanía en el espacio-tiempo cultural, como ocurriría, por ejemplo con los milesios o con Empédocles. Sin embargo, aún para estos casos en los que podríamos hablar de dos lejanías (una espaciotemporal y cultural, la otra doctrinal) a lo que se tiende en este capítulo es a acortar las distancias y a buscar una fusión de horizontes impulsados, los futuros peripatéticos, por un espíritu dialógico que, en nuestra opinión, expresa rotundamente la percepción, desde aquella lejana Escuela de Asso, de una continuidad discursiva (dialógico-filosófica) a la que se pertenece por identidad de intereses epistémicos. Y es que si esta parte de *Met.* fue compuesta, como apuntan los especialistas, en los años de la estancia de Aristóteles y de sus colegas Jenócrates y Teofrasto —aún no eran peripatéticos— en Asso, en el arco 347-344, y por más que en este primer libro de la *Compilación* se exprese bien a las claras una intención y hasta un entusiasmo por profesar una nueva doctrina muy alejada ya de la preceptiva idealista-objetiva de los académicos, no deja de ser igualmente cierto que el trato que se les dispensa tanto a aquellos aún recientes colegas de la Academia como todos aquellos que, desde Tales, “*se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad*”, es un trato colegial en el sentido más corporativo que pueda registrar tal término en sus extensiones semánticas —

<sup>163</sup> REALE, G. *Op. cit.*



colegial: propio de colegas—. Un trato que trasciende a respeto, reconocimiento, cercanía y/o identidad de intereses, y hasta de agradecimiento por el largo trecho recorrido que, desde lo ya aprendido, no ha de volverse a hollar. Tal trato que es el que se le dispensa a un ‘ellos’, que “*también hablan de principios y causas*” (son tan filósofos como podamos serlo nosotros, que lo somos en tanto que compartimos tales preocupaciones e intereses). Término éste en el que cabe toda la continuidad dialógica desde Mileto a Asso. Y es que tal ‘ellos’, desde estos tramos que estamos citando del I,3 de *Met.*, desde 983a–25 (el párrafo que hemos citado es del 983b-5), hasta la conclusión de este libro I, en su capítulo décimo, hasta el segmento 993a-25, tal ‘ellos’, decíamos, queda dicho y escrito sobre la base de una praxis dialogal que se ha afirmado como condición de toda actividad dialógico-filosófica, constituyendo además la garantía de su continuidad. En eso, precisamente, consiste la ‘grandeza’ de la pequeña conclusión que se apunta al final de este mismo párrafo: cuando se afirma sin más ambages que “*Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar*”. Si el espíritu de una posible hermenéutica antigua (y no tan antigua) precisara, para su distinción, de un lema, ése bien que podría ser el enunciado-conclusión antecitado.

Y es en este sentido que suscribimos sin reserva alguna las afirmaciones que Jaeger vertió en la introducción a su *Aristóteles* (de 1923), introducción en la que bajo el título de ‘*El problema*’ afirma que “*Aristóteles fué el primer pensador que se forjó, al mismo tiempo que su filosofía, un concepto de su propia posición en la historia; con ello fue el creador de un nuevo género de conciencia filosófica, más responsable e íntimamente complejo. Fue el inventor de la idea de desarrollo intelectual en el tiempo, y vio incluso en su propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley.*”<sup>164</sup> Consideramos estas palabras introductorias, aún a pesar de la relativa lejanía de las mismas y de las no pocas críticas recibidas por Jaeger a propósito de la tesis fundamental de la misma (las últimas, las de G. Reale) totalmente vigentes e imprescindibles a la hora de ensayar una aproximación hermenéutica ya no al Aristóteles histórico —ése al que hemos de seguir esforzándonos en acercarnos apoyándonos en los textos y en los documentos que nos han legado las tradiciones constituidas en torno al *corpus*— sino a aquellos otros Aristóteles ya constituidos desde los textos por todos los avezados lectores que a lo largo de la pasada centuria, periodo en el que se fraguó la figura más acabada y críticamente soportada que hasta el momento ha podido afirmarse del filósofo, fueron capaces de encarnar desde aquellos textos fragmentados, contestados, deshilvanados, parcialmente refutados, y afirmados a veces como de autorías imprecisas la figura de un filósofo que es, y con diferencia, el más altamente valorado de la historia de la filosofía y del pensamiento filosófico-científico en nuestros medios occidentales. Desde luego que en este sentido los nombres a destacar seguirían siendo los de W.D. Ross y W. Jaeger. El mérito de Jaeger no consistió simplemente en haber sido capaz de contribuir muy decididamente a esa encarnación del pensador y del meteco de Atenas, mostrándonos en tal empresa a un pensador evolutivo que trabajaba apuntando hacia una síntesis doctrinal que, finalmente, no consiguió culminar debido a las inclemencias y a los avatares biográficos que hubo de sufrir hasta su relativamente temprana muerte (384-322: sesenta y dos años), sino en el hecho de mostrárnoslo, muy cerca siempre de los textos y de sus referentes biobibliográficos, como un sujeto consciente de su historicidad y como un genuino y primer representante de una tradición dialógica plenamente asumida como tal. Y todo esto hizo, el historiador del pensamiento que fue Werner-Wilhelm Jaeger (1888-1961) al tiempo que maduraba una metodología analítico-crítica que ha constituido un verdadero hito en la práctica de la investigación filosófica. Método y metodología con los que finalmente pudo establecer sus tesis genetistas y organicistas descubriéndonos la existencia de un Aristóteles diverso y, aún,

<sup>164</sup> JAEGER, W. *Op. cit.* (Ref. en nota a pie nº 143\*). *Introducción*. A partir de la p.11.

contradictorio que así se expresaba en distintos capítulos de su vasta producción como escritor y, sobre todo, como maestro.

El que fuera durante muchos años profesor de la Universidad Católica de Milán y fundador del Centro di Ricerche di Metafisica, Giovanni Reale, ha puesto mucho interés en presentar como una refutación a Jaeger y a su vivaz y tensionado Aristóteles el sostenimiento de su propia tesis usiológica, según la cual a pesar de la posible diversidad genética y orgánica de Aristóteles como sujeto y autor de una doctrina, hay un hilo conductor y homogeneizador constituido por un interés prevalente en toda su producción, siendo éste el de la elucidación del problema de la sustancia<sup>165</sup> desde la constitución de una filosofía primera de impronta teleológica. Lo que, en nuestra opinión, no consigue Reale es mostrar cómo la existencia de ese interés manifiesto, también reconocido por Jaeger y por cuantos han estudiado en profundidad el pensamiento de Aristóteles desde una perspectiva verdaderamente crítica — el interés por el problema de la sustancia y su planteamiento desde una filosofía o ciencia ‘primera’ —, contradice el hecho de que lo que conocemos del aristotelismo doctrinal desde sus textos sea, de hecho, una discreta colección de doctrinas o, en su caso, de apuntes para el establecimiento de una doctrina integrada, y no una doctrina lineal y acabada sobre la sustancia.

Y es así que la totalidad del *corpus*, incluyendo también los escasos pero muy apreciados retazos de producción exotérica de los que ponemos disponer, tan meritoriamente reconstituidos en muchos casos (de los diálogos *Grillo* y *Eudemo*, del escrito *Protréptico*, y de un prolijo tratado *Sobre la Justicia* en cuatro tomos)<sup>166</sup>, constituye un compendio de textos en los que se expresan ideas, planteamientos, perspectivas y propuestas de solución que, en consonancia con el espíritu inquiridor que movía a los miembros del Liceo, animados por el de su fundador, y de acuerdo con la tesis de extracción jaegereana de que en tales textos lo que se recoge es la evolución de una doctrina hacia su establecimiento, no llegaron nunca a constituir una doctrina cerrada y definitiva. Doctrina ésta que, por esta misma razón defectiva pero cierta, no pudo encontrarse en ninguna de las más acabadas versiones que se han acabado desde las compilaciones medievales en sus vertientes cristiana y musulmana, más cercanas a los textos originales; ni en las renacentistas, latinas en su mayoría y con grados distintos de ‘contaminación’ platónica; ni en las renacentistas más tardías o ‘barrocas’ expresadas en las lenguas vernáculas, como la versión en un cervantino castellano de la “*Ética de Aristóteles traducida y analizada por Pedro Simón de Abril*” (1570/1590); ni en las tardomodernas o ‘precríticas’ (las de Schleiermacher y Hegel)<sup>167</sup>, pero tampoco en las contemporáneas plenamente críticas y hermenéuticamente informadas

<sup>165</sup> REALE, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele* (1961).

<sup>166</sup> Continúan siendo principales referencias las sig.: *Aristotelis Fragmenta Selecta*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1955. *Arist. Op.*, ed. I. Bekker, H. Bonitz y O. Gigon, 5 vols., Berlin, 1931-1987. *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, 2 vol., Princeton, 1984. *The Works of Aristotle*, vol. 12, ed. W. D. Ross, Oxford, 1952.. La novedad consiste en que hace unos meses la mayoría de ellas pueden consultarse ‘on line’. Por ejemplo, las referencias de Cicerón (*De República* 3, 8) a los ‘cuatro grandes libros de Aristóteles dedicó a *La justicia*’ en la sig. página <http://www.archive.org/stream/aristotelisopera05arisrich#page/1486/mode/2up/search/iustitia>.

<sup>167</sup> Significamos como ‘precríticas’ las versiones que de la obra de Aristóteles nos dieron Schleiermacher y Hegel porque en ninguno de los dos casos se da una predisposición de apertura hacia la obra del Estagirita. En el caso de Hegel, por el peso que su propia concepción de la Historia de la Filosofía como despliegue del espíritu ejercía sobre cualquier tipo de aproximación crítica hacia los textos y hacia la doctrina de Aristóteles (en realidad hacia cualquier texto o doctrina ajena a la propia). En el caso de Schleiermacher porque si bien este autor contribuyó sobremanera a constituir el método o la ‘teoría hermenéutica’ desde la que sería posible acometer las lecturas de los textos aristotélicos desde una perspectiva mucho más crítica y rigurosa, lo cierto es que fue la traducción y presentación de la obra de Platón al alemán la que absorbió casi la totalidad del trabajo ‘hecho’ de Schleiermacher, no obstante haberle dedicado atención a Aristóteles en algunos momentos de su producción como introductor y traductor de los textos platónicos. Así por ejemplo en su discusión con Tennemann a propósito de la existencia de unas ‘ágrapha dógmata’, o a propósito de la supuesta intervención de Espeusipo o, sobre todo, de Jenócrates en la redacción de *Timeo*. Cfr. pp. 84-85 de *Introductions aux dialogues de Platon* (1804-1828). *Leçons d'histoire de la philosophie* (1819-1823), suivies des textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon. Traduction et introduction par Marie-Dominique Richard. Paris, 2004.

(desde las ediciones o, en su caso, desde las muy autorizadas lecturas de W. D. Ross, W. Jaeger, J. Barnes, y W. K. C. Guthrie, o las de H-G. Gadamer, V. García Yebra, y T. Calvo).

Ésta es, por otra parte, y si se nos permite la expresión, la gracia del aristotelismo filosófico. La de ensayar más un modo de hacer filosofía que una doctrina filosófica cerrada y refractaria al principio de la discusión de las propias conclusiones, sin renunciar por ello a desarrollar patrones epistémicos muy fuertes y con un alto grado de coherencia interna. Patrones de generación filosófica pero susceptibles de ser aplicados tanto a las ciencias teóricas como a las más prácticas (a la moral y a la política), e incluso al discurso tecnológico, como hizo el propio Aristóteles a propósito de sus escritos sobre el arte de la Retórica. De ahí que en Aristóteles —de ahí que en el Liceo—, el capítulo dedicado a ‘repensar’ lo que ya había sido pensado, a reconocer las fuentes de las doctrinas y referirlas a su tiempo y a sus determinantes culturales, así como el imperativo de orden moral de reconocer que lo que a veces se proponía como una nueva vía para encontrar soluciones partía de hallazgos conseguidos por aquellos que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad, resulte el más definitivo a la hora de valorar la principal aportación de esta escuela a la historia de la Filosofía: la de un espíritu crítico que conecta directamente con la mayéutica socrática pero que aporta como novedad —esto sí que no se encontrará en el dicharachero y ‘antiliteral’ Sócrates, que Platón nos legó en sus *Diálogos*— la asunción del principio metódico del rigor interpretativo cara a los discursos filosóficos establecidos, tanto los propios como los que no lo son (pero que, en este sentido, se hacen propios, críticamente).

### **S. I. III, 3.- Condiciones hermenéuticas de la antirretórica radical en Aristóteles.**

Esta cuestión que acabamos de tocar, la de la significación del espíritu crítico que siempre caracterizó al aristotelismo, es muy próxima, en lo que concierne al desarrollo de sus propias estrategias metodológicas, discursivas y temáticas al sostenimiento de una doctrina sobre el convencionalismo del lenguaje que, en el caso de Aristóteles, no deja lugar para una conclusión minusvalorativa del mismo, como así ocurre en el caso del *Crátilo* platónico y de tantos otros fragmentos dialogales dedicados a la condena del registro literario en Platón. En aquel diálogo de premadurez, compuesto en torno al año 360, la factura aporética del mismo así como la inconsistencia aparente entre las dos tesis que allí se afirman (naturalismo frente a convencionalismo filológicos) implican ya un apunte de inconclusión y, por lo tanto, de la afirmación o suscripción de una tercera tesis ajena a las defendidas por los dos dialogantes, esto es, ajena a las ingenuas e inconsistentes tesis convencionalistas de Hermógenes y a la tesis naturalista de *Crátilo*: tal sería la tesis no enunciada —una finta irónica— por Sócrates quien, finalmente, parece burlarse de la cuestión misma relegándola una vez y otra al dominio retórico de los sofistas. Así pues, si lo que se plantea en este diálogo platónico, tal como reconocen la mayoría de sus más autorizados lectores, es la cuestión de la existencia de un lenguaje filosófico o, dicho de otra forma, la no idoneidad del lenguaje, y de todo tipo de lenguaje natural, para plantear problemáticas filosóficas, la solución platónica a tal cuestión es ... que no hay cuestión. Solución, por otra parte, coherente con el sostenimiento de una tradición esotérica, la llamada ‘tradición indirecta’, desde la que se perfila la figura de un sabio que en el ámbito cerrado de su Academia dirigía debates y discusiones filosóficas sin el recurso a las palabras detenidas (detenidas en el texto, como se expresa con la leyenda-mito de Theuth, en *Phaedr.* 274c-275c) mediante fórmulas cifradas, claves matemáticas, geométricas, musicales, estéticas, religiosas, mitológicas, y mediante el valor paradigmático de aquellas acciones encaminadas a la realización de un Bien que trascendía el marco de las realizaciones humanas.

En Aristóteles, sin embargo, y desde su compromiso antirretórico (solamente en un sentido opuesto al de la Sofística) adquirido en los años de la Academia con la aquiescencia de su maestro, el convencionalismo del lenguaje natural, que es la posición de la que parte el

autor del diálogo *Grillo*, no implica la cancelación de la posibilidad de ‘hablar filosóficamente’ y, por lo tanto, de transcribir textos en los que se trate de temas filosóficos. Y es que para el Estagirita el lenguaje es una función que se articula de acuerdo con la naturaleza del hombre: es parte sustancial de la misma; el hombre es el *zoon logon* o, de acuerdo con la glosa libre de Hanna Harendt, *zoon logon ekhon*, es decir, “ser vivo capaz de discurso”<sup>168</sup>. Desde luego que en el análisis del lenguaje, como función biológica propiamente humana, el referente de la convención resulta de obligada referencia. Lo es en tanto que el lenguaje es una praxis que se resuelve desde y por el acuerdo que se ha dado tanto en el origen como en el desarrollo del acto comunicativo. Pero a Aristóteles más que el posible origen mítico de las palabras o, aún, que el origen histórico de los étimos lo que verdaderamente le interesa es el juego que estos elementos de significación, que resultan de un trabajo intelectual superior (de un *Noûs*), dan de hecho en según qué tipo de discursos y, mucho más destacadamente, en el discurso filosófico al partir de la base de que “... *el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, (...)*”<sup>169</sup>, y de que en los decires sobre el ser se encuentran las claves y los elementos de significación que, en complicada relación discursiva, podrán, tal vez, hacer asequible o, al menos, más asequible lo sustantivo del ser —de lo ente— a nuestra inteligencia. Así, los decires sobre ‘el principio’ (se recogen seis ‘decires’ sobre este principio principal en el libro V, 2 del *Compendio*); los decires sobre la causa (se recogen otros seis decires sobre esta categoría, aunque no queda significada como tal: *Así pues las causas se dicen sin duda en todos estos sentidos* (1013b 4/5)); los decires sobre ‘el elemento’; sobre ‘naturaleza’; sobre ‘necesario’; y otros venticinco elementos de significación más, a los que volveremos a referirnos un poco más adelante.

Tampoco resulta difícil hallar en Aristóteles, a propósito de los ‘argumentos críticos’ y de las temáticas que puedan resultarle afines a ‘las opiniones de los que responden’ (así se expresa en el antecitado párrafo de *Refutaciones*, que reproducimos unas líneas más abajo) extensos pasajes en los que constan referencias al decir sobre las cosas, es decir, a la predicación. Así, por ejemplo, en *Met.* 4 1006<sup>a</sup> 20/25; en *Soph. El.* 165b 5; en aquel tan citado pasaje de *Et. Nic.*<sup>170</sup>, en el que se les da a los platónicos el tratamiento de ‘nuestros amigos’ y en tantos otros pasajes de su vasta producción, tanto exotérica como acroamática. Tales referencias operan en tales pasajes desde una perspectiva convencionalista en la que lo dialogal se constituye como un antecedente directo de lo dialéctico (en el sentido platónico) o de lo epistémico (en un sentido más aristotélico que platónico). Así puede constatar, mediante la oportuna confrontación textual, en los pasajes antecitados, y en otros muchos que podrían citarse concomitantes con este mismo sentido (algunos de ellos provenientes del escaso y fragmentado fondo exotérico disponible, como, *Protréptico*). Así, por ejemplo, en el antecitado fragmento de *Refutaciones a los sofistas* (R. S.-165b 5, versión de M. Candel Sanmartín) puede leerse:

<... son argumentos> críticos, los contruidos a partir de cosas que resultan plausibles para el que responde y que es necesario que sepa el que presume tener un conocimiento (de qué manera, empero, se ha precisado en otros <textos>.

Y en *Tópicos* VIII, 1, 155b2-15 (versión de M. Candel Sanmartín):

Primeramente es preciso para el que se dispone a formular preguntas encontrar el lugar a partir del cual atacar; en segundo lugar, formularse preguntas y ordenarse cada cuestión para uno mismo; en tercer y último

<sup>168</sup> En *La condición humana*, de Hannah ARENDT (Barcelona, 1993.- A partir de la p. 41). Sin embargo esta supuesta cita literal, de posible influencia heideggeriana, no se encuentra en ninguna de las versiones al uso de *Política*, de Aristóteles, ni tampoco en los tratados éticos. Sí que hay formulaciones aproximadas en *Política* 1253a 10-12 y 1332b 5; o en *Et. Nic.* IX 9, 1170b 11. En cualquier caso esta cita, aunque impostada, no es contraria a los postulados antropológicos originalmente aristotélicos.

<sup>169</sup> *Metafísica*, IV,2 1003a (MGY)..

<sup>170</sup> ARISTÓTELES. *Eth. Nic.* I, 6, 1906 a 11. Traducción de J. Pallí Bonet, Madrid 1985. Hemos reproducido este fragmento en la página que remite a la nota a pie nº 86 de nuestro trabajo.

*lugar, decir ya estas cosas ante el otro. Así, pues hasta el momento de encontrar el lugar, la investigación es semejante para el filósofo y para el dialéctico, mientras que ordenar las cuestiones y formular las preguntas es ya propio del dialéctico: en efecto todo esto <se hace> cara al otro”* .

En estos fragmentos, y en otros muchos que podrían rastrearse cerca de estos mismos veneros, por ejemplo en *Top.* VIII; en *Refutaciones a los sofistas*, 10 (*Argumentos sobre palabra y argumentos sobre objetos*); en los libros IV y V de *Met.*; en el libro I, cap. 1 de *Analíticos Segundos* (*Sobre los conocimientos previos*), y en tantos otros, podríamos encontrar elementos y propuestas de significación lexical o, en su caso, crítico-proposicionales susceptibles de ser asimiladas a unas primigenias formulaciones del llamado ‘principio de caridad’ tal como lo formulara el norteamericano David H. Davidson (1934-2003)<sup>171</sup>. Elementos y proposiciones éstos que podríamos referir a una teoría aristotélica postacadémica sobre el lenguaje verdaderamente desarrollada, a pesar de que el filósofo no llegó a consolidarla en una obra *sui generis* más allá del ámbito no estrictamente filológico de su *Retórica*. Sin embargo tales elementos y tales proposiciones, dispersos y a veces reiterados a lo largo del *corpus*, no resultan difíciles de remitir a una teoría coherente y muy desarrollada sobre las formas, los registros, y las prácticas comunicativas ligadas al lenguaje natural y aplicables al lenguaje o, si se prefiere, al registro lingüístico-filosófico. Así, por ejemplo, en el libro V de *Met.* se ofrece a la consideración del lector —aunque no fuera éste el sentido original de tal escrito, que habría que buscarlo más bien en la práctica docente— una lista de treinta términos que constituye el primer repertorio lexicográfico de la Historia de la filosofía.

La posible cercanía de este capítulo-libro, el V, que a veces ha sido presentado como una obra aparte de *Met.* pero introducido en el Compendio por motivos de biblioteconomía extraños a su contenido, a algunos de los libros que constituyen el compendio de tratados lógicos que, desde Andrónico de Rodas y por su libre y acertada decisión, suele denominarse como *Órganon* (‘Instrumento’), sobre todo a *Categorías*, por lo que ambos sectores del *opus* tienen de afinidad terminológica, está también en discusión y, más que probablemente, nunca se conseguirá claridad en torno a estos problemas de datación o de referencia compositiva. Mas lo que a propósito de este libro V nos interesa es subrayar el interés lingüístico-filosófico del mismo en tanto que la existencia de esta lista de términos filosóficos relativos a las causas, o aitiológicos, y relativos a los problemas sustanciales, o usiológicos, en la que, como observa Reale en su *Guía*, no hay lugar para ningún término de orden práxico —aunque, en nuestra opinión, sí hay lugar para términos de interés psicológico aplicables a este orden de discurso, como lo son los términos *afección*, *hábito*, *privación*, y *posesión*— muestra bien a las claras un interés por estudiar los distintos

<sup>171</sup> De las distintas —que no diferentes— formulaciones que ensayó Davidson de este principio, y por recomendación de Pabo Quintanilla, en “*Comprender al otro es crear un espacio compartido. Caridad, empatía y triangulación*” (En *IDEAS Y VALORES*, nº 125, agosto de 2004, Bogotá, pp. 81/97), nos quedaremos con la ensayada en *Mental events*; en *Essays on Actions and Events* (DAVIDSON, D.; Oxford University Press. (1980)). Que reza así: “*En nuestro afán de hacer que tenga sentido lo que dice <el hablante>, lo intentaremos con una teoría que lo encuentre consistente, un creyente de verdades y un amante del bien.*”. Formulación bastante cercana a la propuesta aristotélica en el fragmento arriba citado de *Órganon-Refutaciones sofisticas* cuando afirma que los argumentos críticos son aquellos que están “construidos a partir de cosas que resultan plausibles para el que responde, y que es necesario que sepa el que presume tener un conocimiento”. Y en el párrafo arriba citado de *Metafísica* IV,4 estableció: “*Pero se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto [la de que una misma cosa sea y no sea: tercio excluso], con sólo que diga algo el adversario; y, si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto que no puede decirlo; pues ese tal, en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta. (...)*” (El añadido entre corchetes es nuestro). Por otra parte este principio de caridad, que en Aristóteles reviste esta forma de hilaridad, conoció distintas formulaciones antes de Davidson, al margen de todo el precedente dialógico platónico, en el que tal principio se actualiza constantemente *more socratico*, estarían los precedentes de W.V. QUINE, que prefiere pensar en problemas de traducción antes de reconocer a su interlocutor como un estúpido (en Quine, W.V. *Word and Object*, 1960); idea ésta que Quine pudo deducir de una ‘teoría de la referencia’ de N.L. Wilson (en Wilson, N.L. “*Substances without substrata*”; en *The Review of Metaphysics*, pp. 521 – 539, 12 (4), (1959)). Ambas obras referidas por Quintanilla en el trabajo citado en esta misma nota, trabajo del que procede también la traducción de la fórmula del principio de caridad transcrita en las líneas 5ª y 6ª de esta misma nota.

registros lingüísticos y terminológicos que pueden afirmarse según el discurso verse sobre los principios y la afirmación de la sustancia, como ocurre con este de *Met.* V, sobre la sustancia misma, o sobre otras temáticas filosóficas algunas de las cuales podrían ya resultar más alejadas de este repertorio lingüístico-filosófico. Sin embargo resulta claro que es el del lenguaje natural aplicado a la filosofía y a la filosofía ‘primera’ el motivo principal de este libro de *Met.*. Tema éste que, como hemos apuntado, no queda agotado en esta sección, importante pero mínima en cuanto a su extensión, de la producción aristotélica, ya que el tema del lenguaje y el lenguaje como problema es axial en el pensamiento de Aristóteles. Un lenguaje que se manifiesta con capacidad de actualizar unos términos que, en términos aristotélicos, son causa eficiente de la intelección y que no se refieren exclusivamente a objetos de significación objetiva o material, como en el lenguaje técnico o los lenguajes vulgares, sino a ciertas entidades formales que resultan de un trabajo intelectual superior y creador —un *poetikos nous*: un ‘entendimiento agente’— por el cual se constituyen unas formas elementales, pero superiores, de conocimiento desde un intelecto que es productor y cuya justificación no es otra que la de facilitar una aproximación contemplativa a la verdad.

Una muestra de los escritos más filológicos de Aristóteles —aunque siempre que se escribe ‘de Aristóteles’, cuando nos movemos en el más frecuente ámbito de los escritos acroamáticos, hay que entender ‘desde Aristóteles’, ya que nunca está claro cuál es la mano que mueve el cálamo— podría ser la siguiente: *De anima* (III 5: *sobre los intelectos activo y pasivo*); *Retórica* (la totalidad del tratado); *Política* (V. gr: I 2, 1253a 9-18: *Solamente el humano puede discernir y significar su discernimiento entre lo justo y lo injusto*); *tratados éticos* (V. gr, en *Et. Nic.*-1093 b 28, *sobre la comunidad de valores y su significación*; o, en la misma obra, el parágrafo 1094 b 20, *sobre las limitaciones del lenguaje natural*), los ya citados libros IV y V de *Met.*; los citados pasajes de *Órganon*; sin olvidar las exhortaciones contrarretóricas de *Grillo* o las líneas más ‘entusiastas’, más ‘pro-discursivas’ y más pro-dialécticas de *Protréptico*. Posiblemente las mismas que inspiraran las líneas iniciales, las más ‘protrépticas’, de la carta de Epicuro a Meneceo: *Que ninguno por ser joven vacile en filosofar, ni por llegar a la vejez se canse de filosofar. Pues no hay nadie demasiado prematuro ni demasiado retrasado en lo que concierne a la salud de su alma.*

En lo concerniente a *Retórica*, y aunque, en el segundo capítulo del libro I de este Tratado se afirme que ésta no es sino “una ramificación de la dialéctica y de la ética política” (1356a 25), y aunque este mismo ‘arte’ sea así significado, cuando no lo es como una ‘tekné’, en distintos capítulos del mismo *opus*, lo cierto es que, desde una perspectiva contemporánea y, sobre todo, después del despliegue de las filosofías del lenguaje en el último cuarto del siglo XX, estamos obligados a interesarnos por los contenidos de este grueso volumen del *corpus* como un antecedente ‘antiguo’ o, si se prefiere una expresión más elegante, como un ‘antecedente clásico’ de esa emergencia disciplinar, de vocación filosófica, de la filología que hoy conocemos con el nombre de ‘pragmática’ o ‘pragmalingüística’. Emergencia disciplinar en la que han participado y se han significado como cultivadores destacados de la misma no pocos ‘filósofos del lenguaje’ desde la afirmación histórico-filosófica, como precedente inicial, de la filosofía pragmática del británico John L. Austin (1911-1960), con el desarrollo de su *teoría performativa*. Esta ‘teoría’ fue presentada póstumamente por los editores de Austin con el sugerente título de *How to Do Things with Words* (1962)<sup>172</sup>, considerándose la misma el *take off* de toda una tradición de raigambre oxoniense cuyos últimos representantes, como el también británico Herbert Paul Grice (1913-1988), con sus *Studies in the Way of Words* (1989), se sitúan también en esa misma línea de atención preferencial por aquellas proposiciones que no se distinguen por su apofanticidad, esto es, por su calidad de veritativas o falsas, sino por los consecuentes prácticos (ejecutivos,

<sup>172</sup> Se trata de una publicación compilativa.: AUSTIN, John L. (1962) *How To do Things with Words*. Harvard College. Trad. cast. de G. Carrió y E. Rabossi: *Palabras y acciones: Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, 1971.

realizativos... performativos) que se siguen de sus enunciaciones<sup>173</sup>. En cualquier caso lo que cumple, en nuestra opinión, es reconocer la ascendencia aristotélica de tales temáticas filosófico-lingüísticas, muy patente en la tradición oxoniense de principios del siglo XX, en oposición a otros planteamientos que pudieron caracterizar a otras escuelas radicadas en otros enclaves centroeuropeos, e insistir en su continuidad filosófica haciendo énfasis en la proyección filosófico-gnoseológica y praxeológica (en el sentido del discípulo de Auguste Comte, Alfred Espinas)<sup>174</sup> que pueden derivarse de tales avances.

Está claro que cuestiones relativas al posicionamiento del lector frente al texto, a la presentación o edición de las traducciones de textos filosóficos, así como al establecimiento de pautas y modos lectointerpretativos que cada práctica lectiva supone son cuestiones que interesan plenamente —que interesan y han interesado de hecho— a estas ‘nuevas retóricas’ que han de partir de *De interpretatione*, de *Tópicos*, o de los referidos capítulos del tratado *Retórica* (hay, por cierto, una manifiesta e incomprensible resistencia a incluir referencias histórico-filosóficas en el desarrollo de muchas de estas obras). Lo que no siempre está tan claro en y desde esta cada vez más vasta literatura pragmalingüística es la proyección de los problemas que se tratan hacia el ámbito de lo gnoseológico. Falta esta que contrasta con los netos intereses epistémicos o filosófico-científicos que movieron a los descubridores de este continente, que no fueron otros que los colegas y discípulos de Aristóteles en Asso, Mitilene, Pellas y Atenas (Hernias, Eudemo, Jenócrates, y Teofrasto (Tirtamo), entre otros muchos nombres perdidos)

También es cierto que aunque muchas de las situaciones descritas en el tratado titulado como *Retórica* tienen su referente natural en el campo del derecho o de la praxis de la ciudadanía (de la *Politeia*) tales situaciones son tratadas de hecho no desde una perspectiva funcionalista o relativista sino desde el intento de hacer una justicia, de materializarla e incardinarla en la vida del ciudadano. Intento éste en el que las influencias platónicas resultan evidentes: no se trataba de convencer para 'vencer', sino de convencer en el sentido de adecuar una praxis o una situación concreta a lo que se considera verdaderamente 'justo' por una razón que ha de afirmarse previamente en el campo de la teoría para poder desplegarse, en una instancia inmediata y posterior, en el de la praxis. Tal como defendía el joven Aristóteles que escribió *Grillo*.

Es claro que, a pesar de todo lo apuntado, no estamos siquiera medianamente lejanos a agotar ni nominalmente el tema de las filosofías del lenguaje desde las producciones aristotélicas. El del lenguaje, como motivo principal de tan distintos pasajes del *corpus*, daría para mucho más, y de hecho ha sido el principal tema de investigación que ha soportado y soporta, desde sus planteamientos y desde algunos de sus aparatos conclusivos, una plataforma teórica extensa sobre la que se han asentado no pocas ‘filosofías del lenguaje’, ‘analíticas’, ‘pragmáticas’... y no pocos autores especializados en tales temas filosófico-lingüísticos. Pero a nosotros lo que nos interesa, en el marco de nuestro trabajo

<sup>173</sup> Estas corrientes formalistas que pueden seguir respondiendo a la denominación de 'filosofías pragmáticas' no dejan de incorporar a estos nombres ya clásicos (los de Austin, Searle, Davidson...) los de otros estudiosos que, como Paul Grice (1913-1988) se han dedicado a la tarea de establecer los diversos registros que pueden encontrarse en el discursar filosófico. Actualmente a las obras de Grice podrían añadirse, en el sentido de la continuidad de tal discurso pragmalingüístico, las de Dan Sperber y Deirdre Wilson (*La relevancia: comunicación y procesos cognitivos*. Madrid, 1994); y las de una 'Nueva Retórica' que se inicia en fechas ya relativamente lejanas (con el trabajo de Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L., *Tratado de la argumentación. La nueva retórica* (1958). Madrid, 1989). En el segmento más avanzado de esta línea de progreso hay que situar el trabajo de Anscombe, J. C. y Ducrot, O., *L'argumentation dans la langue*. Lieja, 1983. (Versión en castellano: *La argumentación en la lengua*, Madrid, 1994), y el trabajo crítico-compilativo de María V. Escandell, *Introducción a la pragmática* (Barcelona, 2006). Una compilación más original, en el sentido de que es una colección de textos fundacionales de la pragmalingüística, es el editado bajo el título de *La filosofía de la acción*. Se recogen en tal compilación textos de AUSTIN, J.L.; DAVIDSON, D. DANTO, A. C., y otros autores (Madrid, 1976).

<sup>174</sup> Sobre el qué de la praxeología y sus aplicaciones extrafilosóficas, véase de DANIA, Roberto, “Origen y tradición del enfoque praxeológico. El problema de la predicción económica”. *Libertas* 38 (Mayo 2003). Instituto Universitario ESEADE. Accesible desde [www.esade.edu.ar](http://www.esade.edu.ar).

sobre las prácticas lectointerpretativas, no es tanto el contenido o los posibles contenidos de las filosofías del lenguaje discernibles en la producción aristotélica como el hecho de que en distintos sectores de ésta, como hemos visto, se hace patente una atención preferente al lenguaje y a la posición dialógica desde el lenguaje escrito. Tales atenciones preferentes creemos que pueden ser presentadas como exponentes de una actitud afín a la constitución de aquella 'estructura lógica de apertura' reclamada por Gadamer como condición hermenéutica, y como constituidoras de facto o, en su caso, como catalizadoras de un orden de temas (filológicos, analíticos, pragmáticos...) a desarrollar, rigurosamente, dentro de la misma filosofía. El interés que mostramos en dejar claros estos antecedentes estriba en el hecho de que estamos presentando a Aristóteles y, con él, a los miembros de la Escuela de Asso y, posteriormente, del Liceo hasta su clausura —o hasta Andrónico de Rodas, primer responsable de la textura del *corpus*— como unos atentos lectores y comentaristas de textos filosóficos o de interés filosófico, ya que en aquellos peripatéticos nunca llegó a operar el prejuicio de que las limitaciones propias del lenguaje natural, que son reconocidas como tales en diversos pasajes del *corpus*, implican la cancelación de la posibilidad de hacer una filosofía desde la palabra y con la palabra misma como instrumento eficaz de tal práctica.

Y es por esta razón por la que nos resultan tan caros e interesantes a nuestra finalidad fragmentos como éste que ahora referimos, o como aquellos provenientes de otras partes del Compendio (por ejemplo, el prefacio del libro XIII, en el que se dice: “*Y, puesto que ahora investigamos si, además de las sustancias sensibles, hay alguna inmóvil y eterna. o no la hay, y, si la hay, cuál es, debemos considerar primero lo que los demás han dicho, a fin de que, si en algo se han equivocado, no caigamos en los mismos errores, y, si algún punto de doctrina nos es común con ellos, no quedemos disgustados en cuanto a esto.*”: *Met.* XIII 1076<sup>a</sup> 15), en los que se escucha y es pregnante el tono dialogal y crítico, el registro dialógico-filosófico y hasta, y en un sentido postmoderno, hermenéutico que Aristóteles imprime a su actividad colegial y a todos los momentos críticos y reflexivos sobre los que se ha alzado el complejo pero muy habitable edificio de su producción.

Pero si hay un capítulo 'prehermenéutico' en el *corpus aristotelicum* ése hay que buscarlo a lo largo de las líneas que dan cuerpo al libro III de *Met.* Y es que llama poderosamente la atención, desde su principio, el tono de colegialidad que cunde a lo largo de todo su desarrollo y, más concretamente, en ese escueto fragmento (983b, 25-30) en el que parece entonarse una autodisculpa por el motivo de estar trayendo a colación un tema como el de la existencia epistémicamente posible *de ciertos principios y causas*, tema éste que ya había ocupado largamente a los peripatéticos durante el período o periodos de investigación que quedaron testimoniados en otra gran obra compilatorio-acroamática aristotélica, a saber, en el tratado *Sobre la Natureza* o, más monográficamente, en determinados apartados de la *Física* 'de' Aristóteles (en todos aquellos en los que los términos 'principio' o 'causa' aparecen escritos). Y lo cierto es que si hubiera alguna duda de la autoría colegial de este tratado, desde este I/III (983b, 1-5), tales dudas podrían quedar despejadas, ya que 'hemos' sido 'nosotros' los que hemos *tratado suficientemente de las causas en la Física*.

Recobra así un firmísimo sesgo de veracidad la tesis de Jaeger a propósito de la diversidad genética de los escritos que dan cuerpo a las compilaciones acroamáticas provenientes, casi en su totalidad, del Liceo, ya que está claro que entre los que dan cuerpo a la compilación *Física* hubieron de existir los que se escribieron o, tal vez, se copiaron antes y/o después de otros escritos que, finalmente, terminaron formando parte de *Met.* Pero el término clave de este fragmento, aquel que valdría por toda una prefiguración del concepto de 'hermenéutica filosófica' en Aristóteles tal como la entendemos después de Schleiermacher y de Dilthey, ése sería el de 'revisión' referido/a a las tesis que los platónicos hubieron de sostener sobre este mismo tema intramuros de la Academia: revisión, que ha sido previamente referida en relación con un 'recuerdo debido', con una cita *par coeur*, “*a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad*”.



## **SECCIÓN PRIMERA. CAPÍTULO IV. ACTUALIZACIONES DE LOS DOS MODELOS LECTOINTERPRETATIVOS A LO LARGO DE LA CONTINUIDAD DIALÓGICA FILOSÓFICA.**

Creemos conveniente dejar anotada la aclaración de que usaremos el término ‘exégesis’ y sus derivados para referirnos al dominio de la lectura e interpretación de textos considerados como sagrados. Mientras que con el término ‘lectointerpretativo’ nos referiremos al ámbito de la lectura e interpretación de textos que no reciben ese tratamiento desde ninguna perspectiva confesional (textos llamados a veces ‘profanos’ desde perspectivas confesionales).

### **S. I. IV, 1.- Sobre los antecedentes histórico-filosóficos de dos modelos lectointerpretativos en la historia de la Filosofía.**

La diferencia verdaderamente radical entre los dos modelos lectointerpretativos que se siguieron en la Academia y en el Liceo por una parte, y las dos formas igualmente diferentes de predicación y de interpretación de los textos sagrados actualizadas en los medios eclesiales de los primeros enclaves cristianos a lo largo de los tres primeros siglos de la cristiandad por otra, determinarán la constitución de distintos patrones en la práctica lectointerpretativa desde el siglo I en nuestro medio cultural (en ese mismo en el que el término ‘siglo I dC’ encuentra su justificación). Estos dos métodos se continuaron a lo largo de los extensos tramos histórico-filosóficos que separan a estas dos instituciones, la Academia y el Liceo, de sus epígonos más tardíos tanto en los medios helenos como en los romano-helénicos y, como tendremos ocasión de comprobar, continuarán siendo un referente principal en todo lo concerniente a la creación y el mantenimiento lectivo de nuevas y muy pujantes escuelas lectointerpretativas hasta llegar a la postmodernidad más contemporánea.

La existencia de estas dos formas diferentes de interpretar los textos y de predicar desde ellos —la producción homilética— no constituye por sí misma una singularidad de aquel primer cristianismo eclesial anterior a la constitución de la Escuela catequética de Alejandría (el de los siglos I, II y parte del III dC), ya que tales tradiciones exegéticas o, en su caso, lectointerpretativas que en aquellos momentos se encontraban en su *take off* despegaron y evolucionaron paralelamente a otras formas de ejercicios lectointerpretativos, de exégesis y de predicación que a la sazón estaban actualizándose en otros medios no estrictamente confesionales, aunque en la mayoría de los casos cercanos a algunas de las confesiones o religiones establecidas eclesialmente o en proceso de constitución. Por ejemplo en las helenizadas escuelas hebraicas de la ciudad de Alejandría, en las que a la altura del siglo I antes y después del inicio de la era cristiana (Filón) se estaban ensayando lecturas de la Torá (el futuro Pentateuco del canon bíblico cristiano), a la luz de los aportes del platonismo y del estoicismo en los cuales se pretendían detectar ecos de la teología mosaica.

Ese paralelismo exegético y lectointerpretativo de ese primer cuarto de milenio cristiano, cuando aún no se habían trazado los límites que separarían el cristianismo ortodoxo de las muy distintas variantes gnósticas que empezarán a ser desplazadas por los primeros concilios ecuménicos, tuvo también una componente geográfica que lo determinó. Y es que el *locus* referencial tanto de aquella agónica cristiandad en formación en aquellos tres primeros siglos de la cristiandad (antes de Nicea, en el 325) como de las propuestas filosóficas más influyentes del helenismo era aquel que se había constituido en torno al *hinterland* alejandrino (Constantinopla, Éfeso, Tiro...), un *locus* muy alejado de Roma y de otras localizaciones del occidente imperial entonces en franco declive. El hecho de que hasta el año 880 dC, año en el que se cerró el IV Concilio de Constantinopla, todos los concilios ecuménicos fueran ‘orientales’ resulta suficientemente significativo. Plotino de Licópolis (205-270), el pensador más influyente de la antigüedad tardía, así como sus epónimos Porfirio de Tiro (232-304), Jámblico de Calcis (245-325?) y Proclo de Constantinopla (410-485) pertenecieron también originariamente a esta gran región oriental de la historia de la

filosofía, aunque en tres de estos cuatro casos sus magisterios llegaron a su apogeo en enclaves menos orientales (Porfirio y el mismo Plotino en Roma; Proclo en Atenas; y el sirio Jámblico de Calcis en algún enclave del oriente siríaco, aunque después de pasar una larga estancia en Roma al lado de Plotino y Porfirio).

Estos patrones exegéticos y, por extensión al discurso filosófico, lectointerpretativos en formación fueron determinando la constitución de dos escuelas o tradiciones interpretativas nítidamente distinguibles al menos desde los tiempos del exégeta, polemista y predicador Orígenes de Alejandría (185-254): una tradición muy vertida hacia la recreación literario-simbólica y hacia la exmanencia teológico-filosófica, y otra analítica más filológica que, sin dejar de estar interesada por ciertas asunciones y figuras exmanentes, da al texto un tratamiento de artefacto y, por esta razón, lo estudia desde una postura más vertida hacia la inmanencia de sí (del propio texto). Tradiciones éstas a las que aún pueden referirse los modos lectointerpretativos de nuestra contemporaneidad y a cuyas características generales nos referiremos no solamente en el desarrollo de este capítulo de nuestro trabajo, sino en todos los momentos en los que al acometer nuestro análisis de este o de aquel modelo — de este o aquel ejemplo concreto de lectura interpretativa de un texto de autor— nos encontremos con la vigencia de alguna de estas dos tradiciones que se asientan en la asunción y, en su caso, en la implementación metodológica de tales modelos.

**S. I. IV, 2.- Desde las exégesis vetero y neotestamentaria a los primeros ensayos de lecturas interpretativas de textos de autor autónomas.**

Pero habíamos escrito unas líneas más arriba los nombres de Filón y de Orígenes, ambos alejandrinos (del siglo I a/d C el primero, y de la 1ª mitad s III dC el segundo). Y nos interesa ahora hacer la siguiente precisión. El nombre del primero, el del hebreo, estaría comprendido en la categoría de los filósofos o pensadores gnósticos, entendiéndolo por tales a todos aquellos que desde una teología dogmática que se asume y presenta como fundamentante —la judía ha de considerarse fundamentante en relación a la cristiana: la existencia de dos grandes tradiciones talmúdicas muy anteriores a la constitución de la tradición neotestamentaria, que se presenta como continuadora y justificadora de la Vulgata/Torá justifica tal afirmación—, o desde muy distintos ejercicios teosóficos en los que pueden mezclarse o superponerse elementos de teodicea con elementos propios de tales teologías dogmáticas, la filosofía, la geometría, la astrología, la cábala, las prácticas adivinatorias y teúrgicas, las accesos místicos o diversas formas de anagogía potencialmente elevadoras o salvíficas ensayan una forma de lectura de los textos que se basa en la suposición de que el texto habla una lengua secreta pero descifrable, y de que el objetivo de toda lectura del mismo no es otro que el del acercamiento a una verdad trascendente a la que el texto puede conducir si el lector está versado en el conocimiento y uso de ciertos métodos, y de ciertas facultades, inasequibles a la mayoría de los mortales y, por supuesto, a los no iniciados. Se trata, en definitiva, de una posición esotérica que, desde sus propios fundamentos y postulados, resultará incompatible con la constitución de cualquier método o ‘modo’ de ensayar una lectura interpretativa de un texto de autor que pudiéramos considerar como antecedente a la práctica de la hermenéutica en un sentido amplio y, sobre todo, en un sentido no restrictivo o ‘abierto’.

Por esta razón no nos resulta procedente la valoración o la presentación de Filón, el hebreo alejandrino del siglo I, como antecedente histórico-antiguo de la práctica de la hermenéutica, a pesar de que en la producción de este teólogo judío helenizado, de este teósofo platónico y estoico (en algunos catálogos clásicos figura como *Philo Iudaeus Alexandrinus*), aparece repetida, si bien implícitamente, en las primeras ediciones latinas de su producción, el término *commentarius* (*commentarii*, *commentarios*) como referente ecdótico muy principal de su producción. Este término sería legible o, mejor dicho, deducible tras la preposición latina ‘de’ (así, por ejemplo, la lectura íntegra del título *De opificio mundi*, que suele presentarse y editarse en versiones en castellano como *Sobre la*

*creación del mundo según Moisés*<sup>175</sup>, ha de interpretarse o colegirse como *Comentario sobre el primer libro del Génesis*, libro en el que se da cuenta de la creación del mundo por Dios, y cuya autoría mosaica se da por supuesta). Y aunque es cierto que una profusión de preceptivas platónicas, y otras de posible influencia estoica, informan una parte importante de sus ejercicios lectivos, tales *commentarii* no llegan a interesar a lo que pudiéramos presentar como un antecedente de la hermenéutica filosófica o de la ciencia de la hermenéutica tal como la conocemos y la podemos entender, valorar y actualizar desde Schleiermacher y, sobre todo, desde Dilthey<sup>176</sup>. Seguramente la presunción-afirmación de que la autoría de los textos sagrados es más divina que humana —o enteramente divina en muchos casos, como se predica a propósito de los de la tradición mosaica— constituye la gran aporía que esta forzada ‘hermenéutica de lo sagrado’ no podrá nunca superar, y que de hecho no superó en el caso de Filón.

Muy distinto, a pesar de que comparte con Filón su extracción teológica, será el caso de Orígenes de Alejandría, posterior al también alejandrino Filón en dos siglos. Ya que, aunque aquel exégeta cristiano tenga unos vínculos mucho más seguros con la tradición alegórica que con la filológica (por ejemplo, sus comentarios al *Cantar de los cantares*, toda una recreación poética de los mismos desde una perspectiva teológica neotestamentaria: la amada es la Iglesia, el amado es Cristo...), sus lecturas de textos no se atienen a un espíritu quintaesenciado de la letra ni, mucho menos, a un significado secreto u oculto de la misma, sino a la letra misma. Y es desde un acopio de erudición, que interesa en su caso al estudio de la tradición mosaica, de donde el exégeta se propone partir para interpretar certeramente los textos. Textos que van a mostrar toda su riqueza y profundidad atendiendo a cada uno de los cuatro registros u órdenes lectointerpretativos, que ya se habían consolidado a la altura de estos padres apologetas y exegetas alejandrinos del siglo III dC como ampliación del ‘metodo’ filoniano, a saber: el orden literal, a veces también llamado, ‘histórico’; el alegórico; el tropológico-ejemplar o moral; y, posteriormente pero también dentro de la tradición exegética del cristianismo más inicial (Juan Casiano, Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, ya en el siglo V, influyendo notablemente las preceptivas exegéticas de otros eminentes lectores como el romano Boethius, activo en el primer cuarto del siglo VI, o Beda el Venerable, ya en el s. VIII) el anagógico o teológicamente trascendente<sup>177</sup>. Ahora bien, no unos textos cualesquiera, sino solamente aquellos que vengan avalados por un criterio de autoridad incontestable y por una línea ecdótica reconocible, llegando incluso a imputar Orígenes a otros exégetas —por ejemplo, en su extensísima refutación *Contra Celso*<sup>178</sup>— la falta de rigor a la hora de citar los textos evangélicos. De esta manera las citas textuales

<sup>175</sup> Así, en el *Volumen I: Introducción general a la edición. La creación del mundo según Moisés [De opificio mundi]. Alegoría de las leyes [Legum allegoriae I-III]*, de las *Obras completas* (8 vol.) de FILÓN DE ALEJANDRÍA. Traducción de José Pablo Martín, Francisco Lisi, y Marta Alesso. Madrid, 2009.

<sup>176</sup> El hecho de significarse la obra de Dilthey como más acabada y resueltamente hermenéutica que la de Schleiermacher se debe a que éste aunque practicó de hecho la hermenéutica filosófica en un sentido pleno no dedicó tiempo a la teorización ni a la explanación metodológica de esta ‘teoría’ suya (y de Schlegel). Ni siquiera se ocupó del problema, verdaderamente crucial de la inclusión de la hermenéutica en una clasificación general de los saberes establecidos a la altura de la cuarta década del siglo XIX, cuando ya eran vigentes los términos epistemológicos que la hubieran hecho posible. Dilthey, por su parte, además de redescubrir la obra de Schleiermacher y de redimensionarla epistemológicamente dedicó una parte importante de su propia producción a establecer las bases teóricas, metodológicas e interdisciplinares que, desde el imperio de la ciencia histórica, dieron carta de naturaleza a la hermenéutica filosófica tal como hoy la conocemos y valoramos. Los capítulos que Gadamer dedicó en su *Verdad y Método* I a la valoración de este trabajo diltheyano resultan imprescindibles para cualquiera que quiera adentrarse en este continente vasto y en muchos aspectos todavía por explorar de la hermenéutica filosófica

<sup>177</sup> Sobre estos cuatro órdenes lectivos y lectointerpretativos ya consolidados en los tiempos de Orígenes de Alejandría, en parte gracias a su magisterio, resultan interesantes dos obras del francés, especialista en temas relativos a la historia de las ‘exégesis sagradas’, Henri DE LUBAC (1889-1991); a saber, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (París 1959, y otras ediciones hasta la de 1993), y la póstuma *Histoire et Esprit: L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène* (París, 2002).

<sup>178</sup> ORÍGENES. *Contra Celso*, Libro II, capt. XXIII, *Parcialidad de Celso en sus citas del Evangelio*. De la traducción de Daniel Ruiz Bueno S.J. Madrid, 1966.

perfectamente referidas y acotadas, y significadas como tales, son una práctica frecuente en el ejercicio del comentario de texto de y desde Orígenes. Como en este fragmento del prefacio de su *De principiis*. Fragmento que nos resulta especialmente interesante en tanto que en él se manifiesta, en un contexto exegético-interpretativo, la preocupación de Orígenes por todo aquello que pueda concernir a la literalidad del texto y a los sentidos precisos que ésta pueda entrañar desde una lectura atenta y versada en las prácticas interpretativas.

*Todos los que creen y están seguros de que la gracia y la verdad se obtuvieron por medio de Jesucristo, y que conocen a Cristo, que es la verdad según su propia declaración "Yo soy la verdad" (Juan XIV. 6), no podrán obtener el conocimiento que anima a los hombres a una vida buena y feliz de ninguna otra fuente más que de las palabras y enseñanzas de Cristo. Y por las palabras de Cristo no nos referimos solamente a las que pronunció cuando se hizo hombre y habitó en la carne. Porque antes de ese tiempo Cristo, es decir la Palabra de Dios, estaba en Moisés y en los profetas. Porque sin el don de pronunciar la Palabra de Dios ¿cómo podían haber sido aquellos capaces de profetizar de Cristo?<sup>179</sup>*

En este sentido, y permanentemente preocupado —y ocupado— por la cuestión de la verificabilidad de las fuentes y por la rectitud en la interpretación de los textos que de tales fuentes emanan, así como del conocimiento e investigación de las mismas, en el capítulo 42 del Libro I del extenso *Contra Celso* Orígenes se da a escribir el siguiente texto en el que, según nuestra valoración, se expresan intereses interpretativos que van más allá de lo exegético para situarse en un plano lectointerpretativo de claras trazas hermenéuticas.

*Supongamos, por el mismo caso, que alguien no crea en la leyenda de Edipo y Yocasta y los dos hijos que nacieron de ellos, Eteocles y Polinices, pues también con ella se entreteje cierta esfinge semivirgen. ¿Cómo demostrar la historicidad de tal leyenda?(...). Mas el lector inteligente de esas historias, que no quiere dejarse engañar por ellas, sabrá discernir qué cosas podrá aceptar simplemente, qué otras explicar figuradamente, indagando la intención de quienes inventaron tales leyendas; sabrá, en fin, a qué cosas negará todo crédito, como escritas para agradar a determinadas gentes (...). Todo este prólogo a la historia entera de Jesús, que se cuenta en los evangelios, hemos antepuesto aquí, no para invitar a hombres de mayor pericia a una fe desnuda y sin razón, sino para advertir a los futuros lectores que habrán menester de mucha inteligencia e indagación, y adentrarse, como quien dice, en la mente de los escritores, a fin de hallar en qué sentido secreto fue escrita cada cosa.<sup>180</sup>*

Desde estos antecedentes estamos ya en condiciones de valorar el hecho histórico de que cuando Jerónimo de Estridón (340-420) establezca el canon bíblico cristiano alrededor del año 405 existan ya dos tradiciones y dos prácticas exegéticas nítidamente distinguibles cuyos rasgos más específicos son concomitantes a las directrices lectivas de la tradición platónica, por una parte, o a las de una tradición estoica (Crisipo de Soli)<sup>181</sup> matizada por propuestas interpretativas de bases aristotélicas por la otra.

Una, la primera que hemos nombrado (de mediados del siglo III dC), muy dada a la alegoría y a la recreación mística o inspirada de los textos, la propia de la Escuela

<sup>179</sup> El texto latino, traducido al inglés por el Rev. Frederick Crombie, decía: *All who believe and are assured that grace and truth were obtained through Jesus Christ, and who know Christ to be the truth, agreeably to His own declaration "I am the truth" (John XIV. 6), derive the knowledge which incites men to a good and happy life from no other source than from the very words and teaching of Christ. And by the words of Christ we do not mean those only which He spake when He became man and tabernacled in the flesh; for before that time, Christ, the Word of God, was in Moses and the prophets. For without the Word of God, how could they have been able to prophesy of Christ.* Hemos partido de la traducción inglesa del Prefacio de *De principiis*, accesible en [<http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.toc.html>], dirección en la que también pueden encontrarse todas las páginas del *Ante-Nicene Fathers: Volume 4: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Part First and Second, ed. Alexander Roberts and James Donaldson. Revised and Chronologically arranged with brief prefaces and occasional notes by A. Cleveland Coxe (New York, 1885).*

<sup>180</sup> El subrayado es nuestro. Fragmento de la *op. cit.* de Orígenes (libro I, capt. XLII). El salto de texto (...) corresponde a una más larga disquisición sobre otras leyendas clásicas relativas a la Guerra de Troya, la vuelta de los Heráclidas, etc. En la traducción de Ruiz Bueno este capítulo aparece con el título de 'advertencias metodológicas'. Los títulos de todos los capítulos están resueltos por el editor (BAC, 1966), y no tienen correspondencia con el original latino en el que los 876 capítulos del libro *Contra Celso* sólo están numerados.

<sup>181</sup> A la disputación de la entereza de la lectura de textos aristotélicos ejecutada por Crisipo de Soli desde la parte de Alejandro de Afrodísia hemos dedicado en nuestro trabajo la integridad del apartado S. II. II, 1e (*Dos aproximaciones distintas a la obra de Aristóteles: las de Alejandro de Afrodísia y Boecio*). Ver paginación en el ÍNDICE de la IIª Parte.

Catequética de Alejandría, iniciada por el siciliano Panteno alrededor del 180 dC, que se presentaba como una *Didaskallion* (como una Escuela interpretativa); y otra, la que se inicia casi al mismo tiempo en aquella romanizada Atenas en la que, en las postrimerías del siglo II dC y los albores del III Alejandro de Afrodísia regentó una Escuela peripatética en cuyas aulas se establecieron las bases del comentario de texto ‘filológico’, de la que hubo de surgir el primer comentario sistémico a la obra de Aristóteles en general y al compendio *Metafísica* (*Alexandri Aphrodisiensi in Aristotelis Metaphysica Commentaria: In Met.*)<sup>182</sup>. Iniciándose con este modo lectivo alejandrino, cuya importancia contrasta con el escaso interés que suscita este antecedente en los medios académicos actuales, una tradición de rigor analítico que se consolidará como una tradición escolástica desde la difusión de los comentarios de Boethius a los escritos aristotélicos y a algunos comentarios a estos escritos (la *Isagoge* de Porfirio) de su interés desde inicios del siglo VI dC. En cualquier caso ha de quedar constancia de que la preocupación por la literalidad, por la legitimidad de las fuentes y por la investigación de los diversos sentidos que informan a los textos se ha dado también, como hemos podido valorar con los casos de los catequistas exégetas alejandrinos Clemente y Orígenes, anteriormente a la irrupción más nítida del aristotelismo en la historia de la Filosofía. Es decir, casi coincidiendo con la producción y el magisterio de Alejandro de Afrodísia.

Tales intereses y preocupaciones de orden metodológico-interpretativo se han dado en su origen en contraposición hacia el esoterismo propio de otras prácticas lecto-interpretativas también iniciales que, al venir determinadas por el principio de la autoría divina de los textos y, paralelamente, por la suposición de que en la misma letra de los escritos se escondían significados ocultos que solamente podrían ser develados mediante el juego alegórico (Filón de Alejandría) acababan afirmándose como escuelas exegéticas de impronta esotérica en las cuales se registraba una mayor influencia del idealismo platónico que del fisicalismo aristotélico o del rigorismo estoico. Esto resulta aún más patente cuando confrontamos los modos propios de aquellos catequistas y exégetas alejandrinos (Panteno, Clemente y Orígenes) con los modos y las producciones exegéticas y homiléticas de la Escuela cristiana de Antioquía, del siglo IV dC, mucho más cercanos a los peripatéticos que a los neoplatónicos, a pesar de carácter y la intención igualmente trascendentes o ‘ascendidas’ de sus producciones (así, por ejemplo, en las producciones homiléticas y exegéticas de Juan Crisóstomo, o en las prédicas de Arrio, finalmente consideradas como heréticas).

Así pues, desde el precedente del alegorismo filoniano potenciado por las convicciones esotéricas y antiliterales o antigráficas del platonismo original (que estudiamos en distintos apartados de la SECCIÓN SEGUNDA del CAPÍTULO I de nuestro trabajo, *SOBRE LA CONSTITUCIÓN DEL MODO ALEGÓRICO*) termina consolidándose la opinión-postulación de que la correcta interpretación de los textos pasa por la adquisición, o por la tenencia, de una gracia especial de signo preternatural desde la parte del exégeta, tal como se expresa, por ejemplo, en la carta a los colosenses<sup>183</sup>.

<sup>182</sup> Los especialistas —W. Jaeger, R. W. Sharples, P. Aubenque— sólo reconocen como de Alejandro los fragmentos que se conservan de los cinco primeros libros de *In Met.* El resto de sus obras, todas ellas parcialmente conservadas, son comentarios a los *tratados éticos*, a los *tratados bilógicos*, a *Tópicos*, al libro A de los *Primeros Analíticos*, *Meteorológicos*, *sobre el alma*, y *sobre la sensación y el destino*. ‘Sobre el destino’ y ‘sobre el alma’ se conservan también extensos pasajes de escritos propios. Existe una estimable traducción al castellano de su comentario al libro Gamma de *Metafísica*, que ha podido ser reconstituido casi en su totalidad (Haiduk:v. nuestra BIBLIOGRAFÍA), firmada por Tomás Barrero y Carlos F. Prieto, de la Universidad Nacional de Colombia, editada en su día por *SAGA-revista de estudiantes de filosofía* (UNC) en sus números 5 (2002) y 14 (2007), pp 86-103. Puede accederse a estos dos números desde las ediciones en línea de la mencionada revista desde <http://www.saga.unal.edu.co/saga5.html> y <http://www.saga.unal.edu.co/saga14.html>.

<sup>183</sup> Ninguno de los más destacados especialistas en exégesis neotestamentaria defiende hoy la atribución de esta *Carta a los colosenses* a Pablo de Tarso. No obstante la epístola está incluida en el *corpus* neotestamentario y su contenido asimilado a la ortodoxia cristiano-católica desde los tiempos de la primera edición de la *Vulgata*. En *Colosenses* (en I,1-5 y en II,2-3) el supuesto ‘apóstol de gentiles’ que escribe la carta a la comunidad cristiana de Colosa, en Asia Menor, una comunidad en la que habrían prendido ciertas desviaciones doctrinales de signos místéricos, judaizantes, y eclecticistas se afirma investido de una gracia especial para “*alcanzar todas las riquezas de pleno entendimiento, a fin de conocer el misterio de Dios el Padre, y de Cristo, en quien están*

Estas corrientes exegéticas, muy condicionadas por este tipo de convicciones propias de diversas formas de ascesis de signo místico, han generado un modo lectointerpretativo, muy cercano siempre de los géneros teológico-confesional y homilético, desde el que se han producido lecturas de signo voluntarista (místicas, inspiradas, ‘inflamadas’) que yendo en muchos casos más allá de lo alegórico terminan afirmándose como ejercicios de recreación literaria con calidades poéticas y/o inspiradas. Como ya ocurría con Orígenes, se sigue constatando en Agustín de Hipona, y, mediando siglos y controversias, vuelve a afirmarse en las homiléticas emanantes de los espíritus fundacionales de distintas órdenes religiosas ‘menores’ o ‘mendicantes’ que se fundaron a lo largo del sigl XIII (especialmente franciscanos, dominicos, agustinos, carmelitas, y también en la Compañía de Jesús, entre otras), llegando a interesar a diversas producciones exegéticas y homiléticas contemporáneas en las que estas formas místicas o inspiradas se conjugan con propuestas de orden ético o político como aquellas —por ejemplo, ‘la *opción preferencial por los pobres*’<sup>184</sup>— que hacen posible tender un puente de unos milquinientos años de recorrido que pongan en relación las prédicas del obispo de Antioquía y Patriarca de Constantinopla Juan Crisóstomo (347-407) con las del teólogo de la liberación el brasileño Leonardo Boff (1938-).

Mas tales lecturas van a quedar al margen de nuestra investigación. Lo cual no ha de entenderse como una desatención voluntaria hacia el interés filosófico e histórico-filosófico que puedan tener tales lecturas, que lo tienen y en grado sumo, sino como la pre-posición de que tal tipo de textos y, en su caso, de lecturas y metalecturas precisan de una metodología muy específica y de unos planteamientos previos de objetivos que no son los que nos hemos propuesto en nuestra investigación.

#### **S. I. IV, 3.- Desde la constitución de los dos modos lectointerpretativos más influyentes, el ‘alegórico’ y el ‘filológico’, una la valoración de Duns Scoto por Ch. S. Peirce.**

Estas dos formas distintas de interpretar un texto o de predicar desde el mismo texto, tanto verbalmente como por escrito, se vieron determinadas por la existencia de dos modos interpretativos palmariamente opuestos. El primero de ellos derivó directamente del trabajo lectointerpretativo desarrollado por Alejandro de Afrodisia (*floruit*: 200 dC), rector de la Escuela aristotélica de Atenas, una de las últimas singladuras del Liceo. Caracterizándose el mismo por un interés por los significados estrictos de las proposiciones y los términos con los que éstas se articulan en los textos de autor y, asimismo, por la confrontación terminológica desde partes distintas del mismo autor con la intención de que desde estas confrontaciones los términos pudieran entenderse más íntegramente al tiempo que la doctrina del autor quedara igualmente comprendida de una forma más acabada. Alejandro se

---

*escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento” (Colosenses, II, 2-3). Contenidos asimilables a estos podemos encontrarlos en Filipenses (II, 6-11), a propósito de la kénosis [Cfr. de RUÍZ NOÉ, Jaime “Una interpretación de la kénosis de Dios desde la hermenéutica analógica”, trabajo publicado en la revista Analogía Filosófica, número especial 25, México, DF, 2009]. Se hace en este trabajo, desde reflexiones a las propuestas hermenéuticas de Vattimo y Beuchot frente a esta epístola paulina, un énfasis especial en estos versículos de Filipenses al que Vattimo reconoce esta calidad hermenéutica contemporizante. Igualmente en los contenidos sapienciales de varios versículos de 1 Corintios (14, 26/40) a propósito de los distintos ‘carismas’ que distinguen a cada uno de los miembros de las comunidades; de la conveniencia de traducir entre distintas lenguas y de la de ensayar interpretaciones de los textos sagrados: “¿Qué, pues, decir, hermanos? Que cuando os juntéis, tenga cada uno su salmo, tenga su instrucción, tenga su revelación, tenga su discurso en lenguas, tenga su interpretación, pero que todo sea para edificación.” (1 Corintios (14, 26). BAC, 1983).*

<sup>184</sup> Tal vez sea la del teólogo español Jon SOBRINO la más clara e influyente prédica sobre lo que es y en qué consiste, desde sus fundamentos históricos y testamentarios, esta ‘opción’ expresamente condenada por la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE en una NOTIFICACIÓN sobre las obras del P. Jon SOBRINO S.J. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid, 1991) y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador, 1999). Con esta notificación fechada el el 26 de noviembre de 2006, “Fiesta de N. S. Jesucristo Rey del Universo” (sic. en la notificación), quedaban en realidad condenadas todas sus obras así como el fundamento doctrinal de la Teología de la Liberación. En el texto ‘opción por los pobres’, accesible desde el portal KOINONÍA (<http://servicioskoinonia.org/relat/251.htm>) Sobrino hace una exposición detallada y teológicamente fundamentada de tal ‘opción’ oficialmente condenada por la más alta jerarquía eclesial católica.

dio sobre todo a la interpretación de la obra aristotélica, que conoció completa, y también a la confrontación de ésta con las de otros autores cercanos, como Platón, o con otras obras posteriores e interesantes a su magisterio por confrontación, como la del estoico Crisipo de Soli. Fue también autor de su propia doctrina, especialmente interesada en temas relativos a la gnoseología, que derivó de la aristotélica, y a una filosofía moral centrada en el problema del albedrío —*De fato*, contra estoicos y epicúreos— que incluía elementos de teología. Pero lo más característico de Alejandro, con ser verdaderamente importante su contribución a la filosofía en las nombradas temáticas, fue la constitución de este modelo lecto-interpretativo que aplicó sistémicamente a su quehacer filosófico. Esta técnica o modelo lectointerpretativo que ha merecido el título de ‘filológico’ (Abbamonte, 2004) fue en su momento contestada por otros intérpretes de la literatura aristotélica que, como el Pseudo Filópono, adujeron que desde estas confrontaciones —por ejemplo la lectura que hizo Alejandro del *De Anima*-III de Aristóteles, de la que dedujo la existencia de tres formas de entendimiento y la identificación de uno de ellos, el *agente*, con la Divinidad— el de Afrodisia se daba a un desarrollo conclusivo del pensamiento de Aristóteles que no se sostenía desde los textos del autor.<sup>185</sup> Sea como fuere, lo que no podemos pasar por alto en nuestro trabajo es la importancia, el carácter y la calidad crítico-analítica de este modelo lectointerpretativo, el de Alejandro de Afrodisia, al que dedicamos un apartado (en la SECCIÓN SEGUNDA, II, 1e: en el que presentamos tal modelo lectointerpretativo, el filológico, como uno de los más claros antecedentes de la hermenéutica filosófica tal como ésta fuera significada desde las lecciones teóricas y las prácticas interpretativas de Fr. Schleiermacher frente a los diálogos platónicos y desde la valoración que de las mismas hiciera W. Dilthey).

El segundo de los dos modos lectointerpretativos que antes dimos en significar como ‘palmariamente opuestos’ —y que confrontaremos al que anteriormente hemos significado como ‘filológico’— será el que fue constituyéndose desde la asunción de ciertos patrones o modos exegéticos inspirados y/o alegóricos que, bajo la influencia más destacada de los neoplatonismos alejandrinos (centrados en torno a la ciudad de Alejandría: la cercanía a las referencia a Alejandro de Afrodisia nos obligan a hacer esta precisión del siglo III dC), se fueron desarrollando y, como tales, asumiéndose como propios dentro de una tradición catequética alejandrina durante los primeros siglos poscristianos de la antigüedad histórica. Los referentes filosóficos más destacados para esta nueva tradición serían los de los pensadores neoplatónicos afrolatinos Plotino, Porfirio, y Jámblico (ss. III-IV dC), además del precedente del también neoplatónico Filón de Alejandría (ss. I a/d C). Estos antecedentes cristalizarán en una primera *opera magna* con la producción crítico-polemista y la predicación del romano-africano Agustín de Hipona (354-430). Producción esta en la que fraguarán todos aquellos modos exegéticos alegóricos e inspirados (‘iluministas’: a veces son así significados) que seguirán actualizándose a lo largo de la Edad Media<sup>186</sup> más mediada, del VI a los inicios del IX (con el establecimiento de la *regula aquisgranensis*), y que terminarán por constituir unos patrones lectointerpretativos bastante estables que serán integrados en los currículos disciplinares de las escuelas palatinas y de las primeras universidades bajo las formas de *lectiones* (de la *Sacra Pagina*: lectura de los textos bíblicos), *commentarii*, *questiones*, *dissertationes*, y *refutationes*, integradas como prácticas en las distintas asignaturas que componían el *trivium* palatino (retórica, gramática y dialéctica). Patrones éstos que estuvieron vigentes hasta el inicio de esa Escolástica

<sup>185</sup> Esta tesis del PSEUDO FILÓPONO ha sido recientemente reasumida por Marcelo D. BOERIEN en su “*Alexander of Aphrodisias as an interpreter of the Aristotelian noetics*”. En *Estudios de Filosofía*, Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín; 2009, n° 40, pp.79-107. Puede accederse al mismo desde [http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0121-36282009000200004&lng=en&nrm](http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282009000200004&lng=en&nrm).

<sup>186</sup> V. *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*, de J. E. GRACIA (México, 1987).: Traducción del original en inglés [*Introduction to the Problem of Individuation in The Early Middle Ages* (München, 1984.)] de B. Valdivia, revisada por M. Beuchot. V. esp. el capítulo II-I, dedicado a ‘*La Isagoge de Porfirio*, y el II-III, dedicado al ‘*Comentario a la “Isagoge” de Porfirio por Boecio*’.

altomedieval cuyas primeras figuras son las de Anselmo de Canterbury (1033-1109) y Pedro Abelardo (1079-1142).

Anselmo estableció en sus escritos retórico-teológicos (*Monologio*, *Proslogio*, y, entre otros, diversos escritos sobre la *concordia* entre la omnisciencia divina y el mantenimiento del principio del *liberum arbitrium*), la distinción entre un lenguaje connotativo-significativo (*significatio*) que se mueve en el terreno de lo meramente conceptual, y otro denotativo-descriptivo (*apellatio*) que se desarrolla sobre todo en el campo de las relaciones intersubjetivas y que busca la claridad en la exposición de las propias ideas e intereses. Será en esta primera forma de lenguaje, el connotativo-significativo en la que se dará la posibilidad de repensar lo ya dicho o establecido y de referirse al propio discurso como un objeto para el discurrir, iniciándose así la posibilidad de un metalenguaje (Beuchot, 1991). Sin embargo en Anselmo ambas formas de lenguaje se integran en una facultad de discernimiento propia de cada sujeto, articulándose así un discurso subjetivamente determinado en el que un registro dominará sobre el otro dependiendo de las propias exigencias discursivas y de las temáticas que hayan de tocarse. Tanto en sus obras más dialógicas y de intención refutativa (el título completo del *Proslogio* es *Liber apologeticus contra Gaunilonem*, o también *Fides quaerens intellectum id est proslogion, liber gaunilonis pro insipiente atque apologeticus contra gaunilonem*), como en su literatura homilética vemos exponentes prácticos de esta teoría anselmiana sobre los signos. Es más, podemos afirmar que los famosos ‘argumentos ontológicos’ presentados por Anselmo en su *Proslogio* como pruebas irrefutables de la existencia de Dios descansan en la confusión entre estos dos registros discursivos: demostrar la existencia de Dios dando el salto de lo meramente lógico-significativo (la *suppositio* que parte de la inconmesurabilidad y la suma perfección de Dios) a lo denotativo-descriptivo, dando por supuesta la posibilidad de traslación de un registro discursivo a otro. Tal suposición, sin embargo, no está sustentada por argumento alguno.

En cuanto a la contribución de Pedro Abelardo al progreso de la continuidad dialógica desde su práctica lectointerpretativa hemos de valorar su obra o, al menos, la parte más abierta y, en ocasiones, polemista de la misma –sus *Introductiones parvulorum* (glosas a Aristóteles, a Porfirio y a Boecio), su *Logica ingredientibus* (glosas a la *Isagoge* de Porfirio, y crítica a las doctrinas realistas de Guillermo de Champeaux), y su *Logica nostrorum petitioni* (glosas a Porfirio)— como exponente de la influencia decisiva que el registro acreditativo o, en su caso, refutativo, y casi siempre a propósito de la *magna* cuestión de los universales, estaba ejerciendo en el devenir del continuo dialógico-filosófico a estas alturas iniciales de un siglo, el undécimo de la cristiandad, en el que la institucionalización de las escuelas y de las primeras universidades, se desarrollaba paralelamente a la consolidación de la práctica lectointerpretativa como método de enseñanza por excelencia. Como así queda refrendado por el hecho de que, a partir de estas mismas fechas, fuera un ejercicio de lectura interpretativa, la de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (1100-1160), una de las pruebas más destacadas que había de superar un estudiante para ser reconocido como *Magister* y, tras la recepción del título, poder asentar una cátedra desde la que leer, interpretar, discutir, refutar, seleccionar cuestiones de interés (el género *quodlibetal*), y establecer, en suma, una línea propia de investigación y abundamiento de, y desde, las Sagradas Escrituras. A Abelardo hay que reconocerle, aparte de otros méritos teológicos y ‘dialécticos’ (lógicos), el de haber avivado y restablecido con su ingenio y sus particulares dotes de polemista la vigencia de esa tradición refutativa que se remontaría a los primeros padres de las iglesias cristianas (hay que volver a nombrar a Orígenes de Alejandría). Tradición ésta que tendrá en Agustín de Hipona uno de sus más eximios y eficaces representantes (la lista de ‘*adversus*’ de Agustín es verdaderamente apabullante) y que fue discretamente cultivada hasta que, con su contribución, fue de nuevo rescatada para la tradición teológico-filosófica. En este sentido podríamos también anotar que su intento de polemizar con ‘los filósofos’, entendiendo por



tales a los primeros pensadores musulmanes que, como el persa Avicena (980-1037 // 370-427), se estaban mostrando influyentes (*Dialogus inter philosophum, Judeum et Christianum*)<sup>187</sup>, es también el antecedente histórico del extenso trabajo de polemizador que desarrolló Tomás de Aquino contra sus *gentiles* (contra los pensadores árabes, y, más significadamente contra el ‘filósofo gentil’ por excelencia: Averroes). En cualquier caso la pujanza de esas filosofías ‘orientales’ que desde el siglo XI volvían a traer a los claustros y a las *scholae* las voces originales —o más cercanas a las originales— de Platón y Aristóteles, así como la urgencia de referirse directamente a tales figuras máximas del pensamiento de la antigüedad tuvieron el efecto de distraer la atención a estas polémicas *inter scolasticos* para volver a dirigirla hacia las fuentes originales de aquella ‘filosofía primera’, recepcionada por estos pensadores que han brotado del tronco semítico (Al-Farabi, Avicena, Maimónides, Ibn-Gabirol... Averroes). Y será esta misma línea de atención preferente a estos pensadores ‘orientales’ —por más que ese Oriente se sitúe a veces en Córdoba o Toledo— la que aporte nuevas referencias y materiales a la recepción, en cierta forma ya agotada a estas alturas iniciales del nuevo milenio, de las grandes obras clásicas del pensamiento europeo; y la misma que conducirá a la eclosión de un nuevo orientalismo filosófico en la que la figura de Averroes (1126-1198 // 520-595) terminará eclipsando a cualquier otro ‘padre’ o apologeta cristiano, incluso en los ámbitos escolares más integristas del cristianismo del siglo XIII.

Será, pues, a partir de estas dos tradiciones lectointerpretativas, la ‘filológica’ de extracción peripatética, y la alegórica de extracción platónica y neoplatónica, que asistiremos a la ejecución de unas prácticas y a la constitución de unos modos exegéticos cada vez más ‘lógicos’ —cada vez menos inspirados, aún dentro de la tradición ‘alegórica’— y con más incidencia en lo interpretativo, asistidos por unos patrones que, sobre todo en el caso de la tradición ‘filológica’, que acabará imponiéndose a la alegórica (aunque esto no signifique, ni siquiera hoy día, la desaparición del alegorismo en la práctica lectointerpretativa), se basaron en una atención muy especial al hecho mismo del lenguaje y de su articulación como parte fundamental y propia del discurso filosófico. Constituyéndose lo que podríamos llamar un fondo modal lectivo y lectointerpretativo en el que se acusan más influencias aristotélicas que platónicas, más ‘filológicas’ que ‘alegóricas’ (o de más claras influencias peripatéticas, con su última y definitiva estación en Alejandro de Afrodisia).

Tales modelos, en su conjunción, fueron muy determinados por la traducción latina de Boecio de la *Isagoge* porfiriana —de los comentarios y presentaciones que ensayó Porfirio de los escritos lógicos de Aristóteles— y de sus comentarios a esta misma obra a la altura del primer cuarto del siglo VI, y por la gradual asimilación del método lexicológico a los trabajos exegéticos en el amplísimo entorno histórico definido por la vigencia de la llamada ‘cuestión de los universales’: Toda una *magna quaestio* que encerraba las claves lexicológicas de otras muchas cuestiones fundamentales para el desarrollo de la teología medieval, como las del *principio de individuación*, la existencia separada de los géneros y las especies en relación con los objetos de los que predicán, la supremacía del *esse* sobre lo ente, y otras. Suscitada que fue, tal *magna quaestio*, por la distinción propuesta por Boecio en su comentario de Porfirio a la *Isagoge* (una introducción al libro de las categorías de Aristóteles) entre lo que el ente es en sí (*id quod est*) y aquel principio que lo determina y que lo hace reconocible por el entendimiento (el *quo est*, o la *essentia*) en tanto que sustanciación y substantivación (en tanto que significación como *substantia*) de un *esse* que da su razón de ser a cualquier entidad<sup>188</sup>. El aluvión de literatura crítica —ora más alegórica o

<sup>187</sup> Ed. Rudolph Thomas, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1970. Hay traducción al francés en *Pierre Abelard, Conférences*. Ed. Maurice de Gandillac, Paris, 1993. En “*Collationes d’Abélard et la ‘question juive’ au XII<sup>e</sup> siècle*”, de Peter von Moos, en *Journal des savants*, 1999, Vol. II, n° 2 (pp. 449-489), se ofrece una bibliografía bastante exhaustiva sobre esta figura de la Escolástica. Puede accederse a este trabajo de Peter von Moos desde la dirección-web [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jds\\_0021-8103\\_1999\\_num\\_2\\_1\\_1627](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jds_0021-8103_1999_num_2_1_1627).

<sup>188</sup> Hemos hecho esta valoración de la figura de Boecio y de su contribución a la historia de la filosofía desde su comentario a la *Isagoge* porfiriana tras la lectura del trabajo de A. Florez, de la Facultad de Filosofía de la

inspirada, ora más filológica y, talvez, con una mayor pretensión de rigor interpretativo— que generó esta importante cuestión desde su primera formulación boethiana y hasta su no resolución definitiva por parte de los más avezados maestros y glosadores medievales y tardomedievales (entre los cuales Tomás de Aquino) hizo posible que esta misma *questio* terminara dando motivos de reflexión a los teólogos franciscanos nominalistas ‘realistas’ (Duns Scoto) y nominalistas ‘puros’ (Guillermo de Ockham) del último cuarto del siglo XIII e inicios del XIV, y, desde ellos, a autores y lectores de la contemporaneidad histórica que, tal como afirmó de sí mismo en varias ocasiones el *alma máter* del pragmatismo —o el ‘pragmaticismo’ como él a veces escribía para alejarse de otras propuestas afines a las propias, como las de John S. Mill— Charles S. Peirce (1839-1914) en sus escritos y conferencias<sup>189</sup>, acabaron reconociéndose como herederos o beneficiarios directos de una tradición nominalista-realista que puede remontarse al siglo IV aC, el de Platón y Aristóteles (lo serían ambos en tanto que atendieron a los problemas inherentes a la substancia como un ente metafísico integral), y que, a través de estaciones tan significativas como la del persa Avicena (XI dC // V dH) —cómo no iba a valorar especialmente Peirce la figura de este pensador que supo distinguir entre lo abstracto-concreto de un concepto como el de ‘substancia’ y lo autolimitativo del concepto ‘ente’— acaba llegando a la estación del nominalismo realista (asumido como tal) de Scoto (XIV dC). Estación ésta en la que Peirce se instala para acometer desde ella su recreo pragmatista.

La significación de las prácticas lectointerpretativas a lo largo de la historia de la filosofía como una continuidad dialógico-filosófica, es decir como un diálogo inconcluso sobre temas que se constituyen desde una comunidad de intereses, encuentran en este tipo de casos y referentes la razón misma de su existencia: Que un pensador de la relevancia de Peirce se confunda voluntariamente a sí mismo, a su propio horizonte comprensivo, con el de un escolástico 'realista' del siglo XIII, y que establezca un diálogo franco con éste y, a través de éste, con una tradición dialógica (y dialéctica) que se remonta a Platón y a Aristóteles con estaciones intermedias tan significadas como la de Avicena (también hay elementos de Platón en esa larga reflexión de Peirce hacia sus antecedentes filosóficos) es un hecho que valoramos como una demostración ejemplar de la validez de nuestro proyecto de investigación y de lo que constituirá la parte más propia de nuestra tesis. Y ésta habrá de afirmar que formamos parte activa —nosotros, los que nos esforzamos por entender de y desde estas cuestiones— de un continuum dialógico en el que los temas relativos al conocimiento y a las praxis que del conocimiento como facultad se derivan, incluyendo las praxis morales, se despliegan ante nosotros planteándonos, al tiempo que tal despliegue se produce, la exigencia de integrarnos como sujetos activos, conscientes y libres en esta ya larga porfía de encontrar nuestra posición en el mundo. Lo que valoraba Ch. S. Peirce de Duns Scoto no era sino que aquel inteligente y fino escolástico del siglo XIII fuera capaz de concebir el mundo como un real-metafísico, y que desde esa categoría, ya más peirceana que scotiana, fuera significable una realidad presentada en dos campos que habría que suponer muy alejados o, incluso, inasimilables a comienzos del siglo XX: el de los objetos filosófico-teológicos propios del alto medioevo, y el de los objetos para la reflexión científica en plena consolidación de los cierres categoriales propios del asentamiento definitivo de las ciencias empíricas en los siglos —XIX y XX— de Peirce. Esa valoración que hizo el pensador norteamericano de ese elemento de la doctrina de Scoto en la que se presenta a la totalidad

---

Pontificia Universidad Javeriana, “Boecio, maestro del pensamiento medieval” (2000). Desde este trabajo publicado online y accesible en <http://www.javeriana.edu.co/Facultades/Filosofia/aflorez/florez4.html>, resultaría también obligado referirse a los trabajos de Étienne Gilson *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid, 2004) y, sobre todo, su ya clásica *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, 1965 (y cinco reediciones más hasta la de 2007) como referentes indispensables para referirse a las distintas propuestas de resolución a esta problemática filosófica incardinada en el Medioevo.

<sup>189</sup> BEUCHOT, M. “El Realismo escolástico de los universales en Peirce”. *Anuario Filosófico*, Pamplona, 29/3, 1996. pp. 1159-1172.

de lo existente, al tiempo, como un ente metafísico integral y como un campo de fenómenos ‘reales’ que como tales se ofrecen a la actividad senso-perceptiva es un puro y consumado ejercicio de fusión de horizontes comprensivos. No se trata, en puridad, de un ejercicio hermenéutico. Pero sí que puede significarse como una práctica lectointerpretativa que, en lo que tiene de ejemplar, también puede presentarse como condición para la práctica de la hermenéutica (para la validación práctica de la ‘teoría’ schleiermacheriana).

Ha sido, en todo caso y tal como hemos intentado exponer, desde la recepción de las obras más clásicas del pensamiento griego y grecolatino que se ha ido desarrollando la práctica lectointerpretativa a lo largo de todo el milenio medieval desde las escuelas catequéticas alejandrinas del siglo III. Desarrollo este fuertemente condicionado por la expansión y la consolidación de una cultura religiosa dominada por un cristianismo bastante agónico cuyos textos fundacionales habían de ser ‘explicados’ y presentados a una masa de iletrados y, en muchos enclaves, de poblaciones analfabetas ganadas a la causa de la Cruz al tiempo que se iban fundando nuevos obispados e institutos eclesiásticos dependientes de aquéllos. Y al tiempo que se iba consolidando la estructura social y económica propia de los regímenes feudovasalláticos: una sociedad estamental regida por un *ordo* bendecido por la Iglesia de Cristo (por la Iglesia de Roma desde las decretales ecuménicas de Gregorio VII, que datan también de esta coyuntura histórica postmilenarista: de 1075). Así pues será esta fusión entre elementos culturales propios de la antigüedad griega y grecolatina, por una parte, y la irrupción de las nuevas axiologías y lexicografías de los primeros cristianismos y del catolicismo más ortodoxo desde Nicea, por la otra; así como la necesidad de mantener un tenso diálogo entre unos elementos y otros, las instancias que determinarán la evolución de las praxis lectointerpretativas a lo largo de este largo milenio del medioevo. Evolución ésta que conocerá la complicación inherente al reforzamiento de las tradiciones antiguas desde la recepción de los ‘nuevos’ materiales aportados por los pensadores orientales de fin de milenio cristiano a la que nos referimos en los anteriores apartes.

**S. I. IV, 4. Sobre los consecuentes histórico-filosóficos de la asunción de estos dos patrones lectointerpretativos en la historia de la Filosofía: el alegórico y el filológico. La vigencia de estos patrones hasta la modernidad histórica (Desde el Liceo hasta Hegel; desde Hegel hacia el Liceo).**

Aquellos dos modelos o tradiciones lectointerpretativas, la alegórica, de ascendencia platónica, y la filológica, de ascendencia aristotélica<sup>190</sup> constituyen el soporte de esa bipolarización platónico-aristotélica que se dio a lo largo de toda la Edad Media desde los años de la primera patrística eclesial cristiana —desde la predicación y apologética de Clemente de Alejandría, en la segunda mitad del s. II y las dos primeras décadas del s. III: estaríamos aún, pues, en la Antigüedad histórica— y hasta que el dogmatismo tomista comenzó a acusar las primeras señales de debilitamiento ante las contestaciones y refutaciones ensayadas por los teólogos franciscanos a finales del siglo XIII (Scoto) y comienzos del siglo XIV (Ockham), de esos mismos que suelen ser un tanto impropriadamente referidos con la denominación general de ‘nominalistas’ (y que tan mal le cuadra a Duns Scoto, como referimos en el anterior apartado). Y así fue que con la asimilación del platonismo al cristianismo teológico y filosófico se fue consolidando una teología y una apologética de signo voluntarista e iluminista cuyo arranque resultaría muy difícil de

<sup>190</sup> Significar a la tradición lectointerpretativa que remite a Platón como alegórica está plenamente justificado desde la consideración de los modelos lectointerpretativos actualizados en los ejercicios lectivos que, según la mayoría de los autores que han estudiado este tema desde Jaeger a Reale, se realizaron en la Academia. Ahora bien resulta un tanto más impreciso significar o calificar a las que se realizaron en el Liceo como ‘filológicas’. Sin embargo lo hacemos así movidos por un ánimo de síntesis terminológica y para evitar expresiones como filológico-analítica-lexicológica, a la que incluso podrían añadirse otros elementos de significación que estarían plenamente justificados (por ejemplo, ‘doxográficas’). No obstante nos proponemos a lo largo de nuestro trabajo referirnos extensamente a todos estos aspectos formales y metodológicos que son detectables en los resultados del trabajo lectointerpretativo realizado en el Liceo y continuado por los peripatéticos hasta Andrónico de Rodas y, sobre todo, hasta Alejandro de Afrodisia.

precisar —en todo ensayo interpretativo de ascendencia alegórica de un texto, sea éste sagrado o ‘profano’, han de darse elementos de signo voluntarista— y cuya máxima expresión altomedieval o, desde otra perspectiva, ‘de la Antigüedad más tardía’ fue la de Agustín de Hipona (354-430), sin que esto quiera decir que no hubieran significados antecedentes platónicos anteriores a éste: por ejemplo, en la patrística desde los tiempos de aquella primera comunidad eclesial-teológica de Alejandría que floreció en la postrera antigüedad del siglo II/III dC con la predicación del converso estoico-pitagórico Panteno (?-216 dC), el maestro del *paedagogus* Clemente de Alejandría<sup>191</sup>.

Ya hemos visto y volveremos a ver en otros apartados de nuestro trabajo cómo la aparición en las lecturas de textos de autor de este tipo de elementos —de exordios, de postulaciones, de reconvenções, incluso de imprecaciones— difícilmente relacionables en exclusividad con alguna de las dos grandes tradiciones consolidadas a las que nos estamos ahora refiriendo (la alegórica y la filosófica) nos llevará a la constitución de un tercer modelo de lecturas de signo voluntarista, que, en algunos momentos históricos muy determinados, así como en nuestra contemporaneidad, podrán llegar a afirmarse como dominantes. De la misma forma también nos será posible, y habremos de hacerlo llegados los casos, detectar este tipo de elementos a lo largo de un ejercicio lectointerpretativo que, en un principio, podría responder a la dominancia de uno de estos dos patrones consolidados establecidos. En tales casos, que se darán con relativa frecuencia, este tipo de significaciones desde nuestra parte no habrá que apreciarlas como un simple aderezo ‘de estilo’ ya que lo que habremos de elucidar es hasta qué punto la frecuencia de tales elementos y la colisión de los mismos con las líneas téticas que soportan el ejercicio lectointerpretativo y que determinan su adscripción al modelo lectointerpretativo del que se trate podrán suponer una significación del ejercicio que estemos analizando como ‘espurio’ o inconsistente.

Ejercicios lectointerpretativos espurios, es decir, lecturas forzadas o torcidas de textos de autor los ha habido a lo largo de la historia de la filosofía desde la antigüedad a nuestros días (desde la figurada lectura desdeñosa que hizo Sócrates del ‘libro de Anaxágoras’ hasta las últimas transgresiones lectointerpretativas cometidas, por ejemplo, por Derrida ante Gadamer). El poder identificarlos y significarlos como tales, mostrando además los recursos metodológicos que nos han llevado a tal conclusión podrá constituir otra parte a destacar de nuestro trabajo. No obstante nada de lo recién apuntado ha de hacernos pensar que los elementos no susceptibles de referirse a uno de estos dos grandes patrones, o a los que resultarían de la fusión de ambos, han de ser inmediatamente rechazados o tildados de espurios.

Que en una lectura de un texto de autor, normalmente en aquellas que se interesan por un autor perteneciente a esta ‘tercera vía’ (ni platónico-alegórico ni aristotélico-filológico) se inserten este tipo de elementos, más frecuentes en los ejercicios interpretativos de signo voluntarista, no ha de significar que tal lectura en su conjunto y en la integridad de su intención responda a un ejercicio deliberado de desvirtuar los contenidos leídos e interpretados. Habrá que poner, entonces, un cuidado muy especial, como aconsejaba Orígenes, en estos momentos de atención a tales textos para que así ese ‘lector inteligente’ despliegue en su práctica de metalectura *mucha inteligencia e indagación* <para así poder> *adentrarse, como quien dice, en la mente de los escritores, a fin de hallar en qué sentido secreto fue escrita cada cosa.*<sup>192</sup> ¿Habrá entonces que desarrollar una especie de actividad

<sup>191</sup> *Paedagogus, Protrepticus, y Stromata* son las tres obras conservadas de Clemente de Alejandría. Contamos con versiones al castellano de las tres.: *El Pedagogo*. Intr., trad. y notas de M. Merino y E. Redondo; Madrid, 1994; *Protreptico*, trad. de Isart Hernández, Madrid, 1994; y *Strómata* I, II, III; trad., intr. y notas de M. Merino, Madrid, 1997-98. De *Stromata* existe una versión inglesa firmada por William Wilson, producida desde la ya citada *Ante-Nicene Fathers* (Vol. 2). Colección editada por A. Roberts, J. Donaldson, y A. Cleveland Coxe. (Buffalo, NY, 1885.) revisada para *New Advent* por K. Knight. En la Web puede encontrarse este original en inglés en <http://www.newadvent.org/fathers/0210.htm>.

<sup>192</sup> ORÍGENES. *Contra Celso*, Libro II, capt. XXIII, *Parcialidad de Celso en sus citas del Evangelio*. De la traducción de Daniel Ruiz Bueno S.J. Madrid, 1966). Reproducimos una parte más extensa de este mismo

adivinatoria a la hora de enfrentarse a tales textos? La respuesta de Schleiermacher a esta pregunta sería afirmativa<sup>193</sup>. Claro que esta calidad de adivinación o de penetración psicológica en las intenciones del autor que ha de tener toda lectura de un texto de autor desde una posición hermenéutica Schleiermacher la hacía extensiva a todo tipo de lecturas interpretativas. Lecturas éstas en las que habían de complementarse un momento ‘gramatical’ o analítico-filológico y un momento ‘psicológico’ en el que el lector ha de esforzarse en penetrar el texto para adivinar (suponer, presentir...) los sentidos que lo informan. En otros planteamientos hermenéuticos más actuales, por ejemplo en el Michel Foucault, ocupado que estuvo en sus últimos meses de actividad con la genealogía del término ‘*parresía*’; o en el de Gianni Vattimo intentado rescatar (2005) los sentidos prístinos que pudieron informar determinados conceptos ligados a ciertas propuestas filosófico-teológicas del altomedioevo o de la antigüedad —como el concepto de ‘*anagogía*’— para reasumirlos en un discurso menos absolutizador pero igualmente —analógicamente— integrador (restaurador de nuestra identidad) nos encontramos también con esa misma porfía ‘restauradora de sentidos’ que algo, o un mucho, tiene de adivinatoria<sup>194</sup>.

Tal vez si sustituyéramos ‘adivinación’, por otro término con una menor carga esotérica, como, por ejemplo, el término ‘anticipación’, o el término ‘presunción’ (de un sentido) esta segunda vertiente, la psicológica, del método hermenéutico, tal como Schleiermacher lo propuso en los escasos y poco extensos escritos en los que se puso a la tarea, no resultaría tan difícil de asimilar desde una perspectiva más científica o desde cualquier metodología epistémica que postule por partir de hechos empíricamente verificables (sin embargo el momento heurístico en cualquier saber, incluidos los saberes más científico-empíricos descansan en momentos ‘de imaginación’, de anticipación o adivinación de una posible explicación de la fenomenología que se esté investigando)<sup>195</sup>. Así, tanto en las traducciones parciales al castellano (en las ya citadas de Delgado y Flamarique), como en las versiones francesas de estos *Escritos hermenéuticos* de Schleiermacher (en la presentación de las

---

epígrafe en el epígrafe IV, 2, de la SECCIÓN PRIMERA de nuestro trabajo, y dedicamos atención a esta obra de Orígenes en las notas 178\*, 179\* y 180\* de nuestro trabajo.

<sup>193</sup> Sobre la “combinación de los procedimientos comparativo y adivinatorio” en Schleiermacher ver el trabajo (p. 11) de Carolina DELGADO “*La teoría del diálogo platónico: antecedentes en y a partir de la hermenéutica schleiermacheriana*”, del que procede la anterior expresión entrecomillada. En *Pensamiento y Cultura*, vol. 13-junio de 2010, pp. 7-15. En este trabajo abundan las citas directas a los escasos escritos teóricos de Schleiermacher, entre ellos la *Introducción a los diálogos de Platón* de este mismo autor traducidas directamente del alemán, además de referencias al interesante y oportuno trabajo de introducción, traducción y notación de Lourdes Flamarique sobre *Los discursos sobre hermenéutica de Schleiermacher*, en el que también se tocan estos temas relativos a la praxis de la hermenéutica en su vertiente ‘psicológica’. En el apartado relativo a los episodios de metalectura existentes en *Fedón*, en la segunda parte de nuestro trabajo, y más concretamente en la *Bibliografía interpretativa de/sobre Fedón y Fedro a destacar* presentamos una reseña más completa de este trabajo de L. Flamarique.

<sup>194</sup> Respecto a la genealogía del concepto ‘parresía’ en M. Foucault véase *Le courage de la vérité. (Le Gouvernement de soi et des autres, II)*, París, 2009; igualmente, *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia* (Seis conferencias dictadas por Michel Foucault en la Universidad de California (Berkeley), IX y X, 1983). Hay una edición crítica en castellano de estas conferencias californianas de M. Foucault en *Discurso y verdad en la Antigua Grecia* (traducción de F. Fuentes Megías. Buenos Aires, 2004). Respecto a los juegos analógicos-anagógicos de G. Vattimo, véase VATTIMO, Gianni. “¿*Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?*”, en *Estudios Filosóficos*, LIV/156. Valladolid, 2005. Por su parte M. BEUCHOT se ha interesado por estas propuestas anagógicas de Vattimo confrontándolas con las propias sobre una hermenéutica ‘analógica’: véase en *A Parte Rei*, nº 54 (noviembre, 2007) el artículo de Beuchot “*Hermenéutica y sociedad en Gianni Vattimo*”. Acceso desde <http://201.147.150.252:8080/jspui/handle/123456789/1403>

<sup>195</sup> Sobre el papel jugado por la heurística como facultad cognitiva, y la contraposición ‘positive heuristic’-‘negative heuristic’, en el contexto de la controversia I. Lakatos-P. K. Feyerabend, véase el epígrafe LA METODOLOGÍA DE LOS PROGRAMAS DE INVESTIGACIÓN FRENTE A LA ANARQUÍA EPISTEMOLÓGICA, del capítulo CIENCIA NORMAL Y REVOLUCIONES CIENTÍFICAS, en STEGMÜLLER, W. (1983): *Estructura y Dinámica de teorías*; traducido por C. U. Moulines. Barcelona, 1973. V., sobre este mismo particular (sobre el papel de la heurística en el progreso de las ciencias empíricas, formales y sociales), RENDÓN ROJAS, Miguel Ángel y HERNÁNDEZ SALAZAR, Patricia. “Sense-making: ¿*Metateoría, metodología o heurística?*”. Publicado en *INVESTIGACIÓN BIBLIOTECOLÓGICA*, Vol. 24, Núm. 50, enero/abril, pp. 61-81. 2010, México. Igualmente, de Beuchot, M. “*Heurística y hermenéutica*”, en *El Concepto de heurística en las ciencias y humanidades*. Simposio coordinado por A. Velasco Gómez. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, Siglo XXI, pp. 101- 112. México, 2000.

*Introductions aux dialogues de Platon* (IDP), de Marie-Dominique Richard, de 2004, y en el avant-propos de Jean Starobinski a los escritos de Hermenéutica sobre la base de *Hermeneutik und Kritik*, según la edición de Manfred Frank, de 1977) han sido los términos ‘adivinación’, ‘adivino’, ‘dévination’ o ‘art dévinateur’ y ‘dévinateur’ los que han sido elegidos a la hora de traducir los términos ‘Wahrsagerei’-‘Wahrsager’ en aquellas líneas de la *Einleitung* a los diálogos de Platón en las que Schleiermacher no solamente no asume sino que contesta esa definición de la hermenéutica como un arte gracias al cual podríamos a llegar a saber de un autor (en este caso de Platón) o, al menos, de sus escritos más que lo que supo ese autor de sí mismo a propósito de esos escritos de su autoría. Este fragmento dice así (seguimos la antecitada traducción francesa de M-D. Richard, y proponemos la siguiente traducción):

*Si bien que paraît être quelque peu immature cette satisfaction qui affirme que nous pourrions dès à présent comprendre Platon mieux qu’il ne s’est compris lui-même, et l’on peut sourire de constater qu’elle veut explorer Platon, qui accorde une telle valeur à la conscience du non-savoir, d’une manière si antiplatonicienne. Elle se frustre d’une moitié au moins, à savoir, de tout ce qui dans la philosophie de Platon ne peut être compris que par le fait que l’on sait dûment apprécier et deviner autant que possible la grande intentionnalité dans l’ordonnement de ses écrits.*

*Aún a riesgo de parecer un tanto infantil esa aspiración a comprender desde el presente a Platón mejor que lo que él se comprendió a sí mismo, y disculpando indulgentemente esa porfía tan antiplatónica por investigar a Platón, a ese mismo que daba un valor eminente a la conciencia del no-saber. Esa aspiración se ve frustrada, al menos en la mitad de lo que persigue, desde el momento en que el que la mantiene se apercibe de todo lo que en la filosofía de Platón no puede ser comprendido más que en la medida en la que pueda adivinarse y establecerse la intencionalidad que subyace en la ordenación de sus escritos.*

Hay, en todo caso, una línea directa de influencias entre el modelo alegórico esbozado en la Academia antigua, basado en la presunción de que las palabras mismas encierran significados que una lectura literal no puede desentrañar, tal como se expone en varios pasajes de *Crátilo* y *Fedro*, y aquella tradición exegética cuyos primeros mentores fueron los catequistas de la Iglesia alejandrina, especialmente Orígenes quien influido por Platón a través de Filón de Alejandría y de su maestro Clemente llega a establecer un primer método exegético estable basado en la distinción entre un sentido literal o ‘somático’, refiriéndose al cuerpo del texto y a su carácter de artefacto concebido por el hombre en su tiempo y lugar, y un segundo sentido, el alegórico, que redimensiona aquel primer sentido literal haciendo posible de esta forma que el texto pueda dirigirse al espíritu de los fieles. Así Clemente en sus *Tapices (Stromata)* afirma la ‘utilidad’ de la ‘tarea de la interpretación simbólica’, ya que “ayuda a la teología exacta, a la piedad, a los discursos del género demostrativo y finalmente al ejercicio de la brevedad y a la manifestación de la sabiduría”<sup>196</sup>.

Mas volviendo a la cuestión planteada sobre los consecuentes histórico-filosóficos de la asunción de estos dos modelos lectointerpretativos en la historia de la Filosofía —el alegórico y el filológico— y a la vigencia de los mismos hasta la modernidad y la postmodernidad históricas, podríamos señalar a muy grandes rasgos que desde la asimilación del aristotelismo y de las posiciones fisicalistas y filologistas que distinguieron al Liceo, por su parte, a lo largo de todo el milenio medieval —digamos que desde Porfirio, en la segunda mitad del siglo III dC, hasta el siglo XIII de Tomás, e incluyendo, como no podía ser de otra forma, a las tradiciones peripatéticas semíticas— y desde las paralelas contestaciones a la preeminencia de este modelo a cargo de distintas escuelas de exégesis y pensamiento desde los catequistas alejandrinos de los siglos II y III dC hasta los nominalismos o formalismos premodernos del franciscano escocés Duns Scoto (s. XIII) y del franciscano inglés Guillermo de Ockham (s. XIV), conociendo estaciones intermedias tan acreditadas como las de Agustín de Hipona (s. V), Proclo (s. V), al-Fârâbî (s. X // ss. III-IV), Avicena (s. XI // ss. IV-V), *et álíi*, se

<sup>196</sup> Cit. por M. BEUCHOT en “*Emblema, símbolo y analogía-iconicidad*”, en *Las dimensiones del arte emblemático* (B. Skinfill Nogal – E. Gómez Bravo (eds.)), Zamora, Michoacán (México), 2002, pp. 357-363.

fueron consolidando unas teologías y unas exégesis de signo naturalista y fideísta, con una fuerte vocación exegético-analítica y crítico-literaria, desde la asimilación del aristotelismo, y, frente a ella aunque sin excluir posiciones intermedias especialmente abundantes en las tradiciones semíticas (Avicena), unas teologías y unas exegéticas de signo misticista o inspirado con una fuerte impronta de alegorismo y simbologías más o menos herméticas o inspiradas, en ocasiones realizadas o complementadas con aportes iconográfico-simbólicos (el cáliz, el cordero exangüe, la cruz, el triángulo, el Alpha/Omega, el crismón, la mandorla...).

Esta dicotomía teológico y exegética que enfrentaría a estas dos grandes corrientes y, consecuentemente, a estos dos grandes modelos lectointerpretativos —el alegórico-platónico y el filológico-aristotélico— conoció en suelos hispánicos distintos momentos de confluencia entre las dos escolásticas medievales más influyentes hasta el siglo XI (la islámica y la cristiana), con capítulos tan interesantes y tan pletóricos de consecuciones como los escritos por los ‘traductores’ de Toledo (desde la incorporación en 1085 de Toledo al reino de Alfonso VI de León y Castilla), y otras escuelas hispánicas de compiladores, traductores, glosadores y comentaristas mantenidas por las cortes de los ‘conquistadores’ reyes castellano-leoneses. Como así lo fueron las de Palencia (Alfonso VIII), Salamanca (Alfonso IX), y Sevilla y Murcia (Alfonso X) a lo largo de ese arco de cristianización militar de la península hispánica que se extiende entre los siglos XI y XIII. Un arco de signo muy distinto, en lo cultural, al que se extiende entre los siglos XIII y XIV/XV en el que una política de alianzas de los reinos cristianos, bajo la tutela de los dos grandes reinos en expansión de Castilla y Aragón, determinó la superación de cualquier fórmula de convivencia entre culturas autóctonas, semíticas y cristianas en suelo hispano. Circunstancias y condiciones éstas que culminarían a finales del XV con la liquidación del reino nazarita de Granada ante el empuje cristianizador de los católicos reyes Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón unidos dinásticamente en 1469, y responsables directos, por concesión expresa decretada por una bula del Papa Sixto IV, de un Tribunal de la Santa Inquisición desde 1478.

Sin los trabajos realizados en aquellas escuelas hispánicas fundadas bajo tutela regia y activas hasta el reinado del rey Sabio (Alphonsus X Rex: 1252-1284), en aquellas escuelas o instituciones de edición y conservación de obras ‘antiguas’ en las que confluían, entre otros, los legados semítico, griego y latino, y en las que empezó también a despertarse el interés por verter a las lenguas vernáculas una parte de este legado (signo claro de modernidad) sería muy difícil, si no imposible, significar como tal el rico legado clásico (griego y grecolatino) y oriental (diversas lenguas y variedades dialectales del tronco semítico) del que pudo disponer Europa antes de su primera modernidad, es decir, antes del Quattrocento italiano. Cuando Tomás de Aquino solicitaba a su colega el también dominico Guillermo de Moerbeke (1215-1286) que le facilitara, debidamente traducidas, más obras de Aristóteles o más comentarios a las obras de Platón o Aristóteles, en lo que tal anécdota —bastante creíble, por cierto según especialistas— tenga algo de cierta, lo haría con la seguridad de que estas obras, aunque ya estaban disponibles en latín o en griego clásico vertidas o ‘devueltas’ a estas lenguas en Toledo, Sevilla, Palencia habrían sido restituidas o traducidas a tales lenguas desde textos árabes, provenientes de distintas variedades dialectales árabes, que habrían llegado a Córdoba, Toledo o Palencia desde los más importantes focos culturales del islamizado oriente (desde Damasco, Bagdad, El Cairo, Constantinopla, Alejandría...) durante la época del Emirato cordobés (756/929) o la del Califato independiente (929-1031), bajo las égidas de los Omeya. Pero estas supuestas peticiones de Tomás a su colega Guillermo también podrían explicarse por el recelo de que el Doctor Angélico mantenía frente al latín proveniente de textos potencialmente islamizados, que serían los que habrían provisto a los teólogos ‘gentiles’ de un *corpus* que, desde el prejuicio del Aquinate,

habría que purificar devolviendo a los textos su prístina literalidad<sup>197</sup>. En cualquier caso lo que queda claro es que el *corpus* establecido por Guillermo de Moerbeke y otros traductores no islamizados de los colegios e instituciones europeas desde Bolonia a Palencia o a Salamanca no procede directamente de un griego prístino, sino de un griego clásico ‘restaurado’ desde textos árabes: sin esa mediación el *corpus aristotelicum* no hubiera sido posible. Al menos tal como hoy lo conocemos. Así pues, a la altura del inicio de la modernidad histórica el *continuum* dialógico-filosófico, que ha venido progresando desde la Alta Edad Media, o, si se prefiere, desde el establecimiento del paradigma socrático (o desde el arranque de esta actividad intelectual o epistémica que ‘inventaron’ los milesios) conoce ya un grado importante de complicación discursiva y cuenta en su haber con una plétora de complejos referentes lingüísticos y lexicográficos. (Ese inicio de la ‘modernidad histórica’ podemos situarlo a la altura de mediados del Quattrocento italiano: en España reinan los Católicos Reyes y el largo periodo de recesión cultural característico de las monarquías cristianas ha comenzado ya en suelo hispano; Constantinopla se ha incorporado al dominio de la monarquía otomana, produciéndose la consiguiente emigración forzada de todos los talentos eclécticos que en Bizancio desarrollaban sus actividades de traducción, recensión, reelaboración del legado clásico; Piero della Francesca ha alcanzado ya su madurez pictórica, y Botticelli, aprendiz en el taller de Filippo Lipi, tiene ya los pinceles en la mano; Jan van Eyck ha tiempo que remató el Políptico de Gante (en 1432); la *Divina Comedia* forma parte del acervo cultural italiano desde hace más de un siglo...).

**S. I. IV, 5.- Desde los modos y modelos platónico-aristotélicos y los aristotélico-platónico-estoicos del Medioevo a la generación de los primeros comentarios modernos: la afirmación del antidogmatismo como principio.**

Esta complicación discursiva y esta diversidad de fuentes y de registros lingüísticos y lexicales hacían ya necesarias unas labores de recapitulación y reflexión sobre los largos tramos que se habían recorrido a lo largo de un milenio y medio de dialéctica filosófica en sentido extenso (desde Tales al Renacimiento: desde el último cuarto del VI aC hasta mediados del siglo XV dC) y sobre las conclusiones ya afirmadas. Sin embargo ese trabajo de recapitulación crítica no se llevó a cabo en esa primera modernidad renacentista del XV, sino en una modernidad más avanzada y más agónica: en la que se afirmó en la Europa asolada por las ‘guerras de religión’ a lo largo de la primera mitad del XVII, ya que en aquella primera modernidad histórica, la renacentista de los siglos XV y XVI, primaba el discurso estético sobre el filosófico. Primacía ésta que vendría determinada por una acentuación del sensualismo frente al ‘racionalismo’ coherente con las primeras contestaciones sistémicas a los dogmatismos propios de la Escolástica dominicana<sup>198</sup>. Ahora bien, esa primacía de la Estética sobre otros órdenes de producción cultural no significaba ningún tipo de claudicación por parte del discurso filosófico. Más bien lo que expresaba era la urgencia con la que se manifestaban ciertas tendencias socialmente muy nutridas, y muy firmes, a afirmar unos valores, que no eran otros que los que definían la personalidad de las distintas

<sup>197</sup> En todo caso se trataría de una anécdota coherente con lo que sabemos de Tomás de Aquino y de sus relaciones ‘profesionales’ con Guillermo de Moerbeke. Para estas cuestiones relativas a las fuentes griegas, latinas y semíticas de las que pudieron disponerse en la Baja Edad Media resultan interesantes: de Amable JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des Commentaires Grecs ou Arabes employés par les docteurs scolastiques*, 1819; 2ª ed., rev. y aum. por Charles Jourdain, 1843; e igualmente, de J. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, 1951; así como de M. J. Wilmott, *Aristoteles Exotericus, Acromaticus, Mysticus: Two Interpretations of the Typological Classifications of the Corpus Aristotelicum*, *Nouv. Repub. Lett.*, 1 (1985), 67-95; y de C. LORD, *On the Early History of the Aristotelian Corpus*, *American Journal of Philosophy*, 107 (1986), 137-161. Finalmente, de A. P. BOS, *The Relation Between Aristotle's Lost Writings and the Surviving Aristotelian Corpus*, *Philosophia Reformata*, 52 (1987), 24-40, citados por J. FERRATER MORA en su *Diccionario de Filosofía* (voz ‘Aristóteles’), ed. 1994.

<sup>198</sup> Cfr. Wladislaw TATARKIEWICZ, su *Historia de seis ideas* (VIª ed; trad. de Fr. Rodríguez Martín (1997); en el prólogo se hacen unas interesantes anotaciones sobre la distinción entre ‘sensualismo’ y ‘racionalismo’ en la Historia del arte y en la producción filosófico-estética. También resulta interesante, de Edwin Panofsky trad. M.L. Balseiro, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, 1975.



burguesías nacionales en formación. Valores estos completamente incompatibles con unos determinados modos de leer y entender tanto los textos sagrados como aquellos otros que, como los textos de los filósofos más destacados desde el Platón original y genuino (mediados del IV aC) hasta el de Ficino (segunda mitad del XV dC), pudieran interesar directamente al ámbito de la práctica social en los terrenos de la moral, la política, la legitimación del derecho, la definición de los derechos positivos, la compartimentación de los poderes, y las relaciones entre la Iglesia y los estados. En el terreno moral, por ejemplo, la tendencia moderna y burguesa a no mirar el cuerpo humano como un envoltorio pecaminoso es patente ya desde las producciones literarias de Petrarca, Boccaccio... en la que los envoltorios corporales y las distintas fisonomías son expresión de los estados y las calidades anímicas y morales de las personas; o desde la pintura de los primitivos flamencos y los quattrocentistas italianos (los escandalosos y un tanto pioneros desnudos de Adán y Eva en el retablo de la Adoración del Cordero, el famoso políptico de Gante); y hasta en la música renacentista en las que aparecen formas musicales independientes del culto eclesial (madrigales, romances, polifonías instrumentales, primeras sonatas, pavanas, danzas...). En este mismo terreno el problema planteado por la práctica legal de la usura —los préstamos y las prácticas especulativas de los prestamistas y agentes de valores en los Países Bajos, Florencia, Venecia...— no es resuelto de una forma positiva por la iglesia católica, y será éste precisamente, y entre otros, uno de los rasgos con los que se afirmará positivamente la nueva moral de los reformadores eclesiásticos, mucho menos dada a condenar a los ‘ricos epulones’. Dentro de la misma Iglesia existe un movimiento reformista de signo conciliarista y de tendencias autonomistas en lo moral, anterior incluso a los primeros momentos de la Reforma. Por ejemplo, el movimiento utraquista, muy fuerte en los Países Bajos y en algunas plazas de la Europa central durante la primera mitad del siglo XV, que reclamaba la comunión ‘bajo las dos especies’ para toda la feligresía, y el carácter eclesialmente soberano de la asamblea de obispos como representantes de toda la cristiandad, tesis esta defendida en sus escritos por el teólogo Marsilio de Padua (1275/80-1342/43).

Esa primacía de los intereses estéticos y prácticos sobre los discursos especulativos constituye, pues, un signo propio de aquellos agónicos tiempos premodernos en los que estaba cuajando el nuevo paradigma que terminaría de definirse en las modernidades históricas nacionales. Y este cambio de paradigma, esta verdadera revolución en los modos de concebir la realidad, hubo de estar, como no podría ser de otra forma, filosóficamente asistida. Y tanto es así que será el discurso filosófico, y no el teológico, el que se constituirá como el también novedoso sostén de toda esta compleja superestructura ideológica de esta primera modernidad. Y ahí están los nombres de los italianos Marsilio Ficino (1433-1499), Giorgio Vasari (1511-1574), Nicolás de Cusa (1401-1464), Giordano Bruno (1548-1600), Bernardino Telesio (1509-1588), Pico della Mirandola (1463-1494); el del holandés Erasmo de Rotterdam (1466/69-1536); o el del francés Michel de Montaigne (1533-1592), y los de otros muchos ‘nuevos humanistas’ que podrían citarse para confirmarlo<sup>199</sup>. Más bien de lo que se trataba era de asumir de una forma más integral y hasta más crítica —diríamos que más abierta a la discusión, con una nueva *forma mentis*— un legado transhistórico largamente ignorado que, desde el mantenimiento y la exacerbación de la bipolarización vigente a lo largo del milenio medieval entre dos tradiciones supuestamente opuestas, las del idealismo platónico y el fisicalismo aristotélico, no dejaba apreciar la riqueza y la vastedad de todo ese continente filosófico que se atisbaría por primera vez en estas primeras décadas quattrocentistas.

<sup>199</sup> Cfr. Alan BULLOCK, *La tradición humanista en Occidente*. Madrid, 1989 (1985); y, de Marcel BATAILLON, su monumental obra, de obligada referencia para cualquier aproximación a cualesquiera de los aspectos de la cultura renacentista en las culturas hispánicas de la modernidad, *Erasmo y España*. México, 1996 (1ª ed. francesa, de 1966).

Ese legado no era otro que el constituido por el gran acervo filosófico y cultural en el sentido más extenso de la Antigua Grecia desde los tiempos de los filósofos jónicos hasta los de los representantes de las escuelas helenísticas, dentro de las cuales habría que incluir a las llamadas ‘escuelas socráticas menores’, añadido al legado greco-latino en el que muchas de las propuestas originalmente helenísticas, como las de Zenón de Citio (333-264), Epicuro de Samos (341-270), Pirrón de Elis (360-270)... llegaron a su máxima expresión con figuras como las de los pensadores Cicerón (102-43), Lucrecio (99-55), Séneca (04-65), Epicteto (55-135), Marco Aurelio (121-180), Sexto Empírico (160-210)... Un acervo verdaderamente extenso tanto en lo geográfico como en lo temporal que integraría su dominio desde las colonias jónicas del Asia Menor en los albores del siglo VI aC hasta los dominios imperiales de Alejandría en los años en los que Plotino de Licópolis (205-270) escuchara del también maestro de Orígenes Ammonio Saccas, el ‘instruido por Dios’, sus inspiradas lecciones. Pero ese dominio no vamos a establecerlo recorriendo su límite oriental por el camino más corto, el que correspondería al que habría que recorrer para unir estas dos regiones relativamente cercanas de nuestro Próximo Oriente, sino circunvalando las dos riberas del Mediterráneo, la europea y la africana, y recorriendo un más largo periplo que tendría que incluir enclaves de muchos dominios insulares —Chipre, Creta, Sicilia, Samos...—, y a lo largo de cuyo avance habríamos de redescubrir o, talvez, redimensionar arqueológica y paleográficamente asistidos unos extensos cúmulos helénicos y grecolatinos, asentados y amalgamados sobre fondos autóctonos, en los que bulleron los fermentos de ese venero literario y filosófico —y, en el más amplio sentido, cultural— del que muy de vez en cuando emerge alguna nueva maravilla.

Mas esa labor de redescubrimiento integral de semejante acervo no se realizará, tal como hemos apuntado, en esta premodernidad o en estas premodernidades históricas del siglo catorce tardío o de los albores del quince. Ni siquiera un humanista integral y con una formación filológica y filosófica tan descomunal como fue la del toscano y florentino Marsilio Ficino —2ª mitad del s XV— fue capaz de desembarazarse de todo ese cúmulo de prejuicios dogmáticos que entrañaba la herencia ‘platónico-aristotélica’ ni, consecuentemente, del prejuicio de que sería en uno de estos dos grandes sistemas, o en una integración cristiana de los mismos no exenta de instancias de naturaleza mágico-mistérica, en donde se asentaría la clave de bóveda de la que habría de partir el nuevo edificio de la filosofía. Desde luego que el mantenimiento de este prejuicio no mermó en nada la dimensión verdaderamente notable de su aporte, pero sí que determinó la realidad histórico-filosófica de que no fue en su síntesis, ni en la de Pico, ni siquiera la de Montaigne... sino en las de otros pensadores muy posteriores, pensadores de la modernidad más tardía y próxima a la contemporaneidad histórica (1789), las que consiguieron esa verdadera redimensión del pensamiento desde la asunción del principio de la autonomía total de la razón, principio éste que suele relacionarse con el racionalismo cartesiano de la primera mitad del siglo XVII, pero que ya operaba con total afectividad en los adelantados ‘quididistas’ del siglo XIV (Duns Scoto y Guillermo de Ockham).

Estas un tanto forzadas polarizaciones platónicas, aristotélicas, platónico-aristotélicas, o, en su caso, matizadamente antiplatónicas o antiaristotélicas, forzadas en muchos casos por la obligación, académica o escolásticamente determinada, de asumir alguna de las dos tradiciones ya consolidadas —la idealista o la fisicalista: platónicos versus aristotélicos: agustinos versus dominicos...—, así como esa nueva predisposición a interpretarlas críticamente desde la consideración de otras perspectivas no reductibles al platonismo o al aristotelismo las supo reflejar magistralmente el pintor Rafael de Sanzio (1483-1520) en su tan celebrado y reproducido fresco *La Scuola di Atene* (1510-1511). La misma obra de la que se están cumpliendo en estos años (2009/2010) el medio milenio de su ejecución, y que puede seguir contemplándose en una de las llamadas ‘estancias de Rafael’, de los palacios

vaticanos (en la *Stanza della segnatura* encomendada, su ornamento e iluminación, al pintor de Urbino por el papa Julio II).

Se ha apuntado recientemente la posibilidad de reinterpretar tal producto iconográfico interpretativo, que lo es, el de *La Escuela de Atenas*, desde una posición hermenéutica relativa al propio pintor. Tal posibilidad ha sido planteada y ensayada al menos por dos autores de prestigio como lo son el profesor Giovanni Reale, que publicó en el año 2005 su *La Scuola di Atene di Raffaello. Una interpretazione storicoermeneutica*; y el profesor de Filosofía de la Universidad de Urbino Nicola Panichi, que había dado a la imprenta en el 2001 un artículo titulado *Filosofia di contatto. Problemi di transfert*, en el que esta posibilidad hermenéutica era también explotada partiendo de la lectura de las páginas que el influyente teórico y doxógrafo del arte, de la modernidad histórica, Giorgio Vasari (1511-1574) dedicó a Rafael y a esta composición en su *Le vite de'piú eccellenti Architetti, Pittori et Scultori da Cimabue insino a'tempi nostri*<sup>200</sup>. [Nosotros, por nuestra parte acabamos de poner el punto final a un trabajo sobre este fresco de Rafael en el que partimos de la hipótesis de trabajo de que la base hermenéutica desde la que operó el pintor fue la de la mostración de que todo el devenir de la historia de la filosofía era, para él, para este nombrado por la curia presidida por Julio II *Scriptor brevium apostolicorum*, el resultado de un diálogo no resuelto —no concluido— entre platónicos y aristotélicos y en el que a lo largo de la historia de la filosofía, antes y después de que hubiera podido tener lugar este diálogo seminal entre Platón y Aristóteles bajo los arcos de una figurada *Escuela de Atenas* —en realidad tal diálogo sí que pudo haber tenido lugar bajo los techos o en los jardines de la Academia de Platón en los últimos años de permanencia de Aristóteles en la misma—, se intersecarían distintos episodios que, si en un principio no habría por qué suponer o significar ni como platónicos ni como aristotélicos, ni siquiera como platónico-aristotélicos (en ninguno de los dos sentidos), terminarían si no convergiendo forzosamente en alguno de estos dos grandes sistemas, encontrando en algunas de estas dos grandes tradiciones sus referentes principales. La posibilidad de la existencia de otros sistemas o 'asistemas' completamente irreductibles a estos dos grandes paradigmas filosóficos está también expresada en el mural pintado por Rafael en aquella *stanza* mediante el tratamiento a algunas figuras aisladas, como las del cínico Zenón de Citio o la del solitario Heráclito de Éfeso, y otras (hay un total de cincuenta y cuatro figuras en el fresco, sin incluir entre ellas a las representaciones de Apolo y Atenea como estatuas). Mas hemos de remitir a nuestro trabajo a quienes pudieran interesarse por estos cercanos particulares, ya que ahora nos mueven otros intereses].

En esta primera estación de la modernidad histórica, la que se asentaría sobre este Quattrocento tardío o este Cinquecento en sus albores, tales polarizaciones hubieron de venir matizadas o, en cada uno de los casos, contestadas por el estado de relativa y recíproca contaminación y de tensión existentes entre las distintas tradiciones filosófico-teológicas ya consolidadas y en las que tanto el platonismo como el aristotelismo actuaban y afirmaban sus influencias en distintos órdenes. A saber, en el orden de la elección de los temas prevalentes (el libre albedrío, la verdadera dimensión de la realidad, la prevalencia de lo espiritual frente al carácter degradado y degradante de lo material, las posibilidades y los límites del conocimiento, la posibilidad de la comprensión natural del hecho divino, los atributos divinos a los que pueda acceder la razón...); en el orden del tratamiento formal de los mismos (la tradición idealista-platónica es caracterizable, desde los mismos días de la Academia, por una tendencia muy acusada al juego alegórico, mientras que en la tradición aristotélica se afirma, desde los mismos días del Liceo, una directriz lexicológica y analítica); en el orden del establecimiento de distintas conjunciones de pautas que se siguen

<sup>200</sup> 1ª ed., Florencia, 1550. La referente más citada es la de la Edición Clásica de G. Milanesi, Florencia, Sansoni, 1878-85.

en el tratamiento de los temas ya establecidos (las formas de leer y de interpretar los textos de autor y de acercarse a los temas tratados en los mismos, mucho más rigurosas en lo literal en la tradición aristotélica y más dada al juego alegórico y a la inspiración en la platónica); y, finalmente en el orden de las aplicaciones prácticas de lo tratado en el dominio de lo teórico-especulativo. En tales proyecciones prácticas son detectables unas netas tendencias al rigorismo y al fundamentalismo moral y político, no exenta de aportes estoicos griegos y grecolatinos, que interesaría a la tradición idealista-platónica (el ejemplo de Ficino puede valerlos al efecto); y un relativismo intelectual moral y político, en el que cupieron de hecho elementos epicúreos y hasta cirenaicos, cuyas propuestas son fácilmente detectables en distintas escuelas de pensamiento propias de la tradición aristotélica (y proponemos en esta ocasión como ejemplo, aunque muy alejado del espíritu cirenaico, el de nuestro Juan Luis Vives, empeñado en una tarea de dignificación de la dialéctica antigua —*Adversus pseudodialecticos (Selestadii, 1520)*— y dedicado muy profesoralmente, en sus *Disciplinas*, al establecimiento de pautas para leer e interpretar a los pensadores clásicos)<sup>201</sup>.

Y es así que si abundamos en la creencia de que el tema o el orden de temas prevalente en el pensamiento de Anselmo de Canterbury (1033-1109) es el de la ontología seguido y complementado por el de la gnoseología, atendiendo al desarrollo de la controversia de los universales, entonces su filiación a la tradición platónica se afirma como una instancia que determina la solución que el pensador de Aosta propone a los problemas que le interesan: una solución platónica tanto desde una perspectiva ontológica como desde una perspectiva gnoseológica, y tal solución remite a *Timeo*, el diálogo platónico en el que la perfección y la existencia perfecta de lo que es en sí (la idea de Bien: el ser de los seres) se afirma como un binomio de una trascendencia verdaderamente fundamental en la historia de la filosofía. Y es así que si reconocemos previamente que el orden de temas prevalente o el más característico de un Marsilio de Padua (1275-1343) es el de la constitución de un orden político bajo cuyo régimen la guerra o el enfrentamiento excluyente de una de las partes en conflicto (por ejemplo el papado versus esta o aquella *monarchia*), o la corrupción de las instituciones, no sean posibles, será entonces su filiación a una tradición política que remite a la *Política* de Aristóteles y al principio aristotélico de que la justificación primera de tal praxis no es otra que el de la prosecución del bien común la instancia que determine que las soluciones propuestas por el pensador de Padua a las problemáticas planteadas atiendan y se interesen más por el orden de las realizaciones posibles que al de las utopías más o menos —siempre menos que más— realizables.

Y es que sería francamente difícil, si es que no es imposible, señalar algún pensador o algún sistema filosófico o filosófico-teológico anterior al Renacimiento y posterior a los primeros neoplatonismos (posteriores a los de Plotino de Licópolis (205-270), Porfirio (232-304 dC), o incluso posterior a la irrupción de la teosofía hebrea de Filón de Alejandría, alrededor de mediados del siglo I dC) que puedan interpretarse en su integridad prescindiendo de estos antecedentes platónicos, aristotélicos o, en algunos casos como en el de Porfirio platónico-aristotélico. Desde luego que tales influencias o a prevalencias doctrinales asumidas no suelen darse de una forma pura o excluyente, sino que vienen caracterizadas por unas cargas importantes y, en algunos casos (y otra vez podríamos nombrar al neoplatónico Porfirio) muy difíciles de precisar por la imposibilidad de su cuantificación, de eclecticismo filosófico o filosófico-teológico informados por unas cargas conceptuales que en algunos casos generan un discurso abocado a una teodicea no dogmática en un sentido restrictivo o confesional y en otros a una teología establecida dogmáticamente (el caso de

<sup>201</sup> P. ej. en el Libro III de *Las Disciplinas*, Tomo I, parte 1ª. *Las causas de la corrupción de las artes, la titulada La corrupción de la dialéctica, en su capítulo VI, donde se refuta lo que enseñaron los modernos de la forma de los silogismos, del sentido compuesto y lo dividido correctamente...* Cap. VI. *Refutantur quae recentes tradiderunt de Syllogismorum, forma...* Estos escritos vivianos, en una cuidada edición digital, pueden encontrarse en <http://bivaldi.gva.es/en/corpus/unidad>.

los representantes de la primera patrística cristiana, que podríamos ilustrar con las figuras de un Clemente de Alejandría para el primero de estos casos, y la de Agustín de Hipona para el segundo).

Así, por ejemplo, en el caso de Porfirio, quien a pesar de asumir de una forma casi reverencial las lecciones platónicas de su maestro Plotino, obra que sistematizó y editó consiguiendo un difícil equilibrio entre lo ecdótico y lo interpretativo (las *Enéadas*), en su exposición-comentario a un capítulo del *Órganon* aristotélico, al libro *Categorías*, la titulada por Boecio, como *Isagoge* (op. 268/270), propondrá una solución platónico-aristotélica —más aristotélica que platónica— al problema de la sustancia como resultado intelectual del ejercicio de significación proyectado hacia las especies constituidas partiendo de los más abstractos géneros, y dirigiéndose el intelecto activo hacia un grado mayor de concreción de la realidad: hacia las entidades. Conocida es la importancia que tendrá en la historia de la filosofía, y a lo largo del casi milenio medieval, la traducción al latín hecha por Boecio (ca. 1<sup>er</sup> cuarto del s VI dC) de esta *Isagoge* de Porfirio, la *Introductio in Praedicamenta*. De la misma puede dar una idea el hecho de que los términos latinos con los que se planteará el problema de los universales a lo largo de todo el Medioevo en esta traducción de Boecio de la *Isagoge* porfiriana —*entia, essentia, substantia, actu, potentia, praedicamenta, universalitas, particularitas*— llegarán prácticamente intactos, en cuanto a sus contenidos y alcances semánticos, al escocés Duns Scoto (1266-1308) o al inglés Guillermo de Ockham (ca. 1280/1288 – 1349), ambos de la Orden de San Francisco. Y serán esos mismos términos los que se actualicen en los discursos de estos dos pensadores a la hora de hacer sus críticas al concepto ‘escolástico’ de esencia. Curiosamente serán otros dos pensadores oriundos de las ‘patrias chicas’ de Ockham y de Scoto, el inglés John Locke (1632-1704) y el escocés David Hume (1711-1776) los que recogerán los frutos críticos del trabajo verdaderamente sistemático realizado por estos dos pensadores (sobre todo lo fue el de Scoto en su compendio *Parva logicalia* en el cual sistematiza toda la lógica aristotélica desde la discusión de unas *Quaestiones super Porphirii Isagogem*) cuya significación como ‘nominalistas’ o ‘antiesencialistas’ no hace justicia a la profundidad y alcance de sus obras. En cualquier caso esa polarización platónica o aristotélica, o platónico-aristotélica a la que nos venimos refiriendo en estas últimas páginas, está muy presente también en las páginas del *Treatise* humeano sobre la naturaleza y el conocimiento humano (1<sup>a</sup> ed. *Treatise of Human Nature*, 1739/40), aún a pesar de que en todo el *Tratado* el nombre de Aristóteles no aparezca en ninguna línea (sí que aparecen, por ejemplo, aunque a título de antejemplos y desde unas nada solventes reflexiones de orden moral-histórico los de Felipe II, Dionisio de Siracusa y Nerón; los de Cornelia, Escipión y los Gracos...). Pero en el *Tratado* humeano tampoco aparece el nombre de Platón (sólo hay una referencia a ‘la República de Platón’, y no se trata precisamente de una referencia cumplida: lo hace para tildarla de increíble, tal como lo hace con la sociedad descrita en el Leviatán hobbesiano); a Sócrates lo nombra en una ocasión y al paso refiriéndose al arco cronológico Sócrates-Tales para confrontarlo con el que habría transcurrido desde Hobbes a su actualidad; en cuanto a Locke su nombre aparece en notas a pie de página, y, solamente lo nombra en una ocasión, aunque indirectamente, al reproducir una larga cita proveniente de uno de sus dos *Tratados sobre el Gobierno Civil*). Solamente el filósofo holandés de raíces hispanas Baruch Spinoza (1632-1677) tendrá el raro honor de ser nombrado y criticado explícita y seguidamente durante unas cinco páginas seguidas y en un sentido acreditativo, aunque para más de un especialista en la filosofía humeana, como el aristotélico Kemp Smith (1872–1958), esté meridianamente claro que Hume jamás leyó a Spinoza y que todas las referencias al supuesto ateísmo y a las ‘infames acusaciones’ que por ello hubo de sufrir de sus contemporáneos están sacadas un tanto a la remanguillé del *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, al cual Hume, para más

inri, no cita cumplidamente<sup>202</sup>. Muchos son, desde luego, los méritos epistémicos y filosóficos de David Hume, pero entre ellos no va a contarse el del rigor en sus citas y en sus referencias a las obras y a las doctrinas de las que parte, a las cuales suele referirse tangencialmente o usando denominaciones tan vagas como ‘los escolásticos’, ‘aquellos que hacen profesión de estudiosos’ (en referencia no menos vaga a ‘los metafísicos’), o menciones tan esotéricas como la de ‘un gran filósofo’ (en posible referencia a Berkeley, en las primeras líneas de la sección VII del libro I-1ª parte del *Treatise*), o extenuantes circunloquios como el siguiente para referirse a cartesianos y leibnizianos: “*There are some philosophers who imagine we are every moment intimately conscious of what we call our SELF; that we feel its existence and its continuance in existence; and are certain, beyond the evidence of a demonstration, both o its perfect identity and simplicity*”<sup>203</sup>.

**S. I. IV. 6. Los dos modelos lectointerpretativos generados en la antigüedad tardía y durante el primer medioevo actualizados por los primeros lectores de la contemporaneidad histórica.**

Valga este breve excursus con el que casi hemos llegado a rozar la contemporaneidad histórica como un breve adelanto del tratamiento que, seguramente, no podremos dar en nuestro trabajo a la producción del escocés David Hume (1711-1776), y a su faceta lectointerpretativa. Obra esta en la que nos gustaría abundar críticamente en otra ocasión ya que creemos advertir en ella ciertos rasgos lectointerpretativos —cierta informalidad en la forma de referirse a los discursos precedentes; cierta tendencia a la desmitificación de contenidos conceptuales hasta el momento dados como estables y seguros refrentes— que podrían anticipar algunas de las prácticas ‘deconstrutoras’ que se sucedieron tras la publicación, en 1979, de *La condition postmoderne. Un rapport sur le savoir* por el francés Jean François Lyotard (aunque algunas de esta prácticas potencialmente ‘deconstrutoras’ como el texto *Glas*, de Jacques Derrida, son anteriores a *La condition*: desde finales de los sesenta, con el auge de las llamadas filosofías del lenguaje el jaque a los ‘metarrelatos’ que informaban a los discursos científicos y filosóficos se estaba planteando desde distintas posiciones). Pero valga sobre todo como una mostración más de que en la continuidad dialógico-filosófica las influencias lectointerpretativas de unos autores sobre otros, así como las prevalencias de determinados órdenes temáticos y de determinadas formas de tratarlos y hasta de concluirlos no dependen tanto de una genialidad creativa por parte del lector e intérprete, y autor en ciernes, como de una posición precomprensiva en la que estarían incluidos una serie de prejuicios que se han asentado en la formación filosófica y cultural de tal lector, y que han determinado y configurado (informado y conformado) sus propios intereses epistemológicos. Tales prejuicios por otra parte, que no han de ser considerados, tal como mostró y estableció Gadamer en su VM I, más que como una condición para que se dé el ejercicio de la lectura comprensiva del texto de autor, han de actuar afirmando unas líneas discursivas en las que lo propio se entrelaza con lo que se hace propio en la lectura (una ‘apropiación debida’, si se nos permite la expresión). Produciéndose de esta complicada (co-implicada) forma un abundamiento progresivo en el propio discurrir y en lo

<sup>202</sup> Ver nota 151 de la edición del *Tratado de la naturaleza humana*, de David HUME, según la versión en castellano de Félix Duque (Madrid, 1981). En ésta el profesor Duque se lamenta de esta incongruencia y da por sentado que la doctrina de Hume sobre las pasiones del alma humana se habría enriquecido notablemente si el escocés hubiera leído y meditado sobre los contenidos del tomo III del tratado ético de Spinoza (su *Ethica ordine geométrico demonstrata*, de 1677).

<sup>203</sup> *Hay algunos filósofos que imaginan que somos en cada momento íntimamente conscientes de lo que llamamos nuestro YO, que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia, y que no cabe duda, más allá de cualquier evidencia demostrativa, de su identidad y simplicidad.* Traducimos directamente del texto establecido por el McMaster University Archive, que ha tenido en cuenta una edición original de la obra editada en 1739/40, así como algunos añadidos posteriores revisados por Carl Mickelsen que se encontraron en este mismo archivo: HUME, David, *A TREATISE OF HUMAN NATURE. Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects. Book I. OF THE UNDERSTANDING. Part IV: OF THE SCEPTICAL AND OTHER SYSTEMS OF PHILOSOPHY. Sect. VI. Of Personal Identity.*

que pueda tener de propia, del lector y del autor de la propia reflexión, la continuidad dialógico-filosófica.

Qué papel juegan aquí la heurística, la creatividad (o, si se prefiere, la genialidad), la capacidad del lector o, en su caso, de un colegio de lectores dirigido por la *auctoritas* de un maestro lectoral, de montar una reflexión integral sobre lo que se lee y desde lo que previamente se haya podido asumir como expresión de una base doctrinal ‘a superar’ (a discutir, que cuestionar, con la que disputar...). Qué posibilidad existe, en definitiva que desde una lectura en clave de *disputatio*, un lector devenga en *auctor*. La cuestión, así planteada, puede que parezca nueva en sus términos, pero no lo es en lo que tiene de fenómeno transhistórico prácticamente resuelto en cada uno de los distintos momentos que se han afirmado como históricamente determinantes: la lectura que hace, o que deja de hacer, Platón de Anaxágoras; las lecturas sistémicas que se hicieron sin ninguna duda en el Liceo de todo el material literario en el que se expresaba la evolución del *continuum* hasta aquel momento; la lectura —los *commentarii*— que hizo Filón de los diálogos de Platón a la luz de los siete brazos de la menorá; las lecturas que acometió Orígenes de Alejandría de distintos capítulos de la obra platónica (de *Fedón*, de *Teetetes*); la lectura que hizo Porfirio del libro del *Órganon* dedicado al capítulo a las categorías (*Eisagogê*); la versión crítica y latina (*Isagoge*) ejecutada por Boethius de aquella introducción porfiriana a la lógica categorial aristotélica; las lecturas practicadas a estos materiales en distintos sectores de la obra de Guillermo de Ockham (*Expositiones super Porphyrium; super Librum Praedicamentorum; super duos Libros Perihermeneias; super duos Libros Elenchorum*).

Y es que la continuidad dialógico-filosófica no resulta de la integración de unos haces de líneas rectas ni de vectores unidireccionales sacudidos o animados ocasionalmente por algún intérprete especialmente inspirado, de tal manera que obligue a esas líneas o a esos vectores a quebrarse o a interrumpir su trayectoria y a apuntar hacia otro lado (apuntar hacia otros sentidos discursivos). ¿Cuándo una lectura o una interpretación de una doctrina anterior ha supuesto la quiebra o la deriva hacia otras metas epistémicas de una escuela o de una doctrina filosófica asentada? Nisiquiera la irrefutable —por irrefutable— demostración por parte de Kant de la imposibilidad de la metafísica como ciencia mermó la tendencia inherente a la metafísica a seguir constituyéndose como una disciplina fundamental. Ni, por supuesto, fueron suficientes las aceradas invectivas de David Hume contra los racionalismos o contra aquellas ‘*meras argucias escolásticas que no merecen nuestra atención*’<sup>204</sup>, ni contra los abstraccionismos en general, como para que estas tradiciones idealistas o aquel prejuicio (el prejuicio abstraccionista: lo pensado tiene entidad propia) dejaran de operar en los sentidos que les eran propios o como para que dejaran de ser influyentes y operativas en nuestra actualidad. ¿Cuál o cuáles de las once ‘tesis’ (once breves invectivas más que tesis) de Karl Marx consiguieron malograr las tesis dialéctico-materialistas sobre las que se fundamentaba la tesis central de *La esencia del cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*, 1841) del filósofo y antropólogo germano Ludwig Feuerbach? Ninguna de ellas. Y es que la continuidad del diálogo filosófico actúa por agregación crítica de todas sus secuencias: el aristotelismo no es sino una forma de asimilar críticamente el platonismo. Y esa asimilación, como es crítica y potencialmente hermenéutica, no deja fuera del discurso ni invalida término alguno de las doctrinas platónicas sobre el conocimiento, la composición de la realidad, la *eudemoneia* como meta de la vida, el concepto de justicia, el discurso sobre el alma y la divinidad... Lo que el aristotelismo supuso desde la doble perspectiva hermenéutica que ensayamos (desde la que se actualizó en el Liceo, y desde la ‘nuestra’) no fue sino la actualización y la proyección del discurso académico original hacia unas realidades y unas predisposiciones críticas y analíticas distintas o muy distintas a las que se dieron hasta el año 347 aC (hasta la muerte de Platón y la clausura de la primera Academia). Inscritas aquéllas en una dinámica histórica igualmente distinta o muy distinta, ya que en los quince años que median entre la muerte de Platón y la de Aristóteles —347/322— Grecia

<sup>204</sup> HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Parte II, *De las ideas de espacio y tiempo*. Sección 2ª: *De la infinita divisibilidad del espacio y el tiempo*. p. 125 de la versión de Félix Duque. Barcelona, 1981.

como inestable comunidad política y cultural pasó de una ya agotada versión ‘balcanizada’ y centrípeta (la que se cerró con el trágico e intermitente final de las guerras del Peloponeso) a una solución integrada y extrovertida bajo la égida del homérico Alejandro de Macedonia, una solución a la que el adjetivo ‘imperial’ no le conviene en absoluto, dicho sea de paso.

Ha de reconocerse, por otra parte, que unas dosis mínimas de heurística y/o de capacidad integradora y recreadora han estado de hecho presente y han producido sus efectos en todos estos momentos del *continuum* que pueden ser calificados como especialmente cruciales y que han dado su nombre a algunas de las grandes estaciones del mismo: el fisicalismo jónico a finales del VII y primera mitad del VI aC; la *mathesis* establecida por los pitagóricos en Samos, Crotona y Tarento a lo largo de la segunda mitad del VI; el ontologismo monista de los eleáticos en la Magna Grecia del último cuarto del siglo V; los pluralismos atomista y ‘seminalista’ de Demócrito de Abderra y Anaxágoras de Clazomenes, que se desarrollaron en Atenas alrededor de la segunda mitad del V el primero —Demócrito fue contemporáneo de Sócrates—, y del 480/79 aC el segundo (según la cronología de Kirk-Raven); el eidetismo académico platónico que abarcaría la primera mitad del IV; la organicidad epistémica del Liceo durante el tercer cuarto del IV... la teorización crítica y sociológica frankfurtiana... los experimentos genealogistas foucaultianos... la sorprendente vindicación anagógica de una hermenéutica ‘débil’ de los Evangelios por parte del último Vattimo... Ahora bien, en ninguna de estas significadas estaciones ni en ninguna de las muchas que hemos dejado sin nombrar, la ‘muerte de Dios’ y todas las propuestas ‘transvaloradoras’ y ‘deconstructoras’ de la posmodernidad (según la denominación de Lyotard) incluidas, habremos de encontrar solamente un jefe de estación ni tampoco un solo guardagujas. Queremos decir que no tenemos por qué suponer que sin Aristóteles no se hubiera producido una reacción crítica en un sentido fisicalista y fisiologista al eidetismo platónico. Sin embargo sí que podemos encontrar argumentos, y nombres propios, para suponer que el carácter radical de la doctrina platónica y su exacerbado ontologismo eidético eran la condición necesaria para que se diera la posibilidad dialéctica (y dialógica) de su contestación. Como podríamos encontrarlos también para suponer que en el relativismo y el escepticismo igualmente radicales del antropologismo sofístico de un Gorgias se encontraban las condiciones y los términos que harían también posible su contestación, tal como el mismo Sócrates demostró ante Gorgias, Querofonte, Polo y Calicles en aquel diálogo platónico ‘de transición’ (posterior al primer viaje a Sicilia, es decir al año 387) que lleva el nombre del sofista de Leontine.

Y es que a lo largo del *continuum* desde sus inicios y hasta los de la modernidad histórica se da en lo que ha dado en llamarse (en lo que hemos dado en llamar) el pensamiento occidental una predisposición natural hacia un eclecticismo entre la teodicea como reflexión no dogmática sobre la divinidad, la teología en su sentido más estricto y doctrinal (y dogmático), y la filosofía. Matizada tal compleja predisposición por una predilección o una prevalencia del platonismo sobre el aristotelismo o viceversa, y penetrada en cada caso por muy distintos elementos provenientes de las tradiciones filosóficas y antifilosóficas helenísticas griegas y grecolatinas. Y será esta dinámica y natural propensión, esta ‘vida interior’ de los conceptos en términos hegelianos, la que irá determinando la evolución del pensamiento medieval, beneficiario directo del gran legado griego y grecolatino, hasta la eclosión de los primeros humanismos renacentistas. Partiendo de tales premisas podremos valorar en su justa medida los discursos de determinados pensadores, que hoy son presentados como platónicos o aristotélicos ‘menores’ pero que en su momento gozaron de influencia y determinaron el curso del discurrir filosófico, del filosófico-científico (aún en ciernes hasta Galileo y Bacon) y del filosófico-moral. Como en el caso del veneciano Leonico Tomeo (1446-1497), empeñado en demostrar desde una perspectiva pananimista de clara influencia aristotélica el principio platónico de la inmortalidad del alma. O el de un Fortunio Liceti (1577-1657), un reputado aristotélico natural de Rapallo (Italia), formado como filósofo y como médico en las universidades de Bolonia, Padua y



Pisa, especialmente interesado en el problema de las malformaciones genéticas (monstruosidades fetales) y en la defensa de la contrapropuesta de que las mismas no había por qué considerarlas como castigos divinos a los progenitores, y partidario de la teoría, presentada entonces como científica, de la generación espontánea de los seres vivos de pequeñas dimensiones (abiogénesis). Esta conjunción entre platonismo y aristotelismo en la que en no pocas ocasiones se introducían también otras líneas téticas provenientes del estoicismo o, como en el caso del mundano cardenal Pietro Bembo, del epicureísmo se dio con mucha frecuencia a lo largo del Renacimiento desde la producción y la inmediata recepción y difusión desde la Academia platónica florentina de la obra de Marsilio Ficino, responsable en una buena medida, en tanto que iniciador de la misma, de esta tendencia hacia el eclecticismo filosófico y teológico-filosófico (teosófico) del Renacimiento. En el caso de Ficino desde un influencia más prevalente del platonismo de cuya introducción en Italia fue el responsable más influyente con el primer establecimiento moderno del *corpus platonicum* desde su seminal *Divini Platonis opera omnia*, impresa en el taller tipográfico del Convento de Santiago de Ripoli, en Florencia, en 1483<sup>205</sup>.

Estas influencias platónicas, o aristotélicas, o platónico-aristotélicas actuaban y mediaban tanto desde unas perspectivas parcialmente acreditativas o identificativas de este autor o de aquel otro con esta o con aquella ‘parte’ o ‘línea tética’ del platonismo o del aristotelismo (por ejemplo de Marsilio Ficino con el platonismo original y, sobre todo, con la ontología dependiente de la doctrina platónica sobre las *eide*, o de Nicolás de Cusa con la gnoseología relativista aristotélica), como desde unas perspectivas crítico-refutativas (por ejemplo la crítica al concepto de *essentia* y, sobre todo, a la asimilación de este concepto a un discurso que tratara sobre lo real-inmediato por parte de Duns Scoto), como desde una perspectiva de superación de esta misma dicotomía contando para eso con el precedente de la sofística o de algunas de las llamadas ‘escuelas socráticas menores’ (así, por ejemplo el efecto del ‘renacimiento cirenaico/epicúreo’ gestado en la Florencia de los Médici, y que pudo llegar a interesar a destacados miembros del alto clero romano, como el cardenal y bibliotecario Tommaso Inghirami cuya efigie ha sido reconocida por algunos de los vendedores de *La Escuela de Atenas*, el fresco de Rafael, dando cuerpo a la figura de Epicuro de Samos).

**S. I. IV-7.- Sobre unos segundos consecuentes histórico-filosóficos de la asunción de estos dos modelos lectointerpretativos, el alegórico y el filológico. La vigencia de estos modelos hasta la contemporaneidad histórica. La existencia de otros modos. Las lecturas voluntaristas o inspiradas.**

La justificación de este capítulo de esta primera parte de nuestro trabajo, que estamos desarrollando atendiendo ahora a la vigencia de los dos modos lectointerpretativos ya establecidos, hay que buscarla, a pesar de su titulación, más allá de lo histórico-cronológico (más allá de ese justificado prejuicio que afirma que después de lo medieval, de lo premoderno, y de lo propiamente moderno en sentido histórico ha de venir ‘lo contemporáneo’). Hay que buscarla en el hecho, que constataremos, de que la pervivencia y la vigencia práctica de estos dos grandes modos interpretativos —el alegórico y el filológico— no abarca en su totalidad el continente de los *commentarii* o de las lecturas interpretativas de textos de autor que se han acometido en la historia de la Filosofía desde los planteos de Sócrates/Platón ante la obra de Anaxágoras hasta la respetuosa atención de Michel Foucault (1926-1984) ante el Platón de *Laques* o ante la letra de la *Apología* —entre otros referentes bibliográficos de la Antigüedad— ensayando su genealogía del concepto ‘parresía’.

<sup>205</sup> Sobre estos particulares son de interés los trabajos de HIRO HIRAI, *La fortune du concept de semence de Marsile Ficin au XVI<sup>e</sup> siècle*, en *Accademia*, IV, 2002; y su más reciente *Âme de la terre, génération spontanée et origine de la vie: Fortunio Liceti critique de Marsile Ficin*, en *Bruniana & Campanelliana*, XII (2006). Estos dos trabajos, y otros de este autor, en: <http://www.livinghistory.co.uk/homepages/hermes/myworks.html>.

Pero no se trata solamente de reconocer el hecho de que pueda mostrarse una nutrida lista de autores, como Michel de Montaigne (1533-1592), Blaise Pascal (1623-1662), Søren Kierkegaard (1813-1855), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Henri Bergson (1859-1941), Jacques Derrida (1930-2004)... cuyos *modi legendi* no presentan las características propias de ninguno de los dos modelos lectointerpretativos que hemos presentado hasta el momento, sino de valorar el alcance hermenéutico que podría tener un ejercicio de metalectura desde nuestra parte cuyos objetivos puedan ser:

El primero: Acercar el ejercicio de lectura en cuestión —el realizado por el lector/autor— a alguno de estos dos modelos, en tanto que por mucho que no proceda inscribirlo o referirlo en su totalidad a ninguno de estos dos grandes modos o tradiciones lectointerpretativas, sí que ha de ser posible establecer si en los mismos, y en aquellos momentos de su producción en los que existen unas referencias más directa al pensamiento de otros autores (sean éstas acreditativas o refutativas) abunda el juego alegórico-interpretativo sobre el rigor analítico-lexicológico y filológico o hasta —como en el caso de Juan Luis Vives— gramático; o si, por el contrario son estas instancias analítico-lexicológicas y filológicas las que determinan el estilo más propio del autor. Casos habrá, como el de Nietzsche, en el que este trabajo se muestre como especialmente arduo, ya que en este autor a pesar de la carga y el interés filológico que soporta el despegue de su doctrina —no olvidemos que la formación de Nietzsche fue más filológica que filosófica— habrá de ser la evolución de su intempestivo discurso filosófico el que revolviéndose en un *tour de force* y en un continuo *crescendo* contra su propia exigencia de claridad o de contundencia discursiva terminará por revolverse, martillo en mano y en sus propios términos, contra la coherencia lógico-formal, el equilibrio interno del discurso (la vindicación de la ahistoricidad en aras de una necesaria y ‘jovial’ capacidad de olvido de la que han de pertrecharse los sujetos ‘activos’), y hasta contra la verdad en su sentido más estricto<sup>206</sup>. Que abunden momentos en los que el ejercicio hermenéutico en Nietzsche (hacia su producción lectointerpretativa), en el Nietzsche más intempestivo, sea sencillamente imposible de acometer no dejará de constituir una forma interesante de valorar y acercarse a su pensamiento<sup>207</sup>. De la misma forma que no dejará de ser interesante, esa misma imposibilidad, para valorar hermenéuticamente todas aquellas lecturas de Nietzsche (realizadas a los textos del Dionisos de Sils-Maria) que se presentan a sí mismas como continuadoras de las propuestas genealogistas y transvaloradoras de Nietzsche, pero que también pueden presentarse ante una mirada hermenéuticamente asistida como una serie discontinua de complejos juegos alegóricos que parten de lo que, sin reconocerse como tal, no es sino pura recreación literaria.<sup>208</sup> Dicho sea esto sin ningún ánimo de desmerecer ni la obra nietzscheana ni la de ningún otro pensador que se exprese frecuentemente en este

<sup>206</sup> Fr. NIETZSCHE, en su *Segunda consideración intempestiva*, citando a Goethe en las primeras líneas del prólogo (p. 9 de la trad. cast. de J. Etoarena, Buenos Aires, 2006): “*Por cierto me resulta odioso todo aquello que sólo me instruye, sin alimentar a su vez mi actividad o vitalizarme de forma inminente*”. En cuanto a su oposición a la verdad podemos afirmar que fue expresada literal y concluyentemente en varios pasajes de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, por ejemplo: “*No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir, la de ser veraz, es decir, usar las metáforas usuales, así pues, dicho en términos morales, de la obligación de mentir según una convención firme, de mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo obligatorio para todos*” [Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne)*. Traducción y notas: Simón Royo Hernández, Madrid, 2000].

<sup>207</sup> En el siguiente trabajo se expone la posibilidad de que todas estas tensiones y contradicciones propias de la doctrina escrita de Nietzsche se resolvieran literariamente en tanto que el sujeto Nietzsche, sometido a las reglas de la historicidad como el resto de los mortales, reaccionara ante lo que denominaba ‘dominación del sujeto por el pasado’, creando un Nietzsche literario proyectado ‘más allá del bien y del mal’. El autor de este trabajo se apoya en las tesis del estadounidense de origen griego Alexander NEHAMAS, defendida en su *Nietzsche. La vida como literatura*, trad. Ramón García, Madrid, 2002. El trabajo de G. A. VEGA lleva por título “*Historia, lenguaje y recreación de sí en Friedrich Nietzsche. Una interpretación ético-política de la doctrina del Eterno Retorno a través de la disyuntiva entre memoria y olvido*”. Universidad Nacional del Nordeste. Instituto de Filosofía. Facultad de Humanidades. Comunicaciones Científicas y Tecnológicas, 2005.

<sup>208</sup> Alexander NEHAMAS, *op. cit.* supra.

registro literario desde Heráclito de Éfeso— Nombre éste que, ‘con una gran reverencia’, el pensador de Röcken apartaba del resto de la nómina ‘de los filósofos’ ‘idólatras de los conceptos’, aquejados todos de una ‘falta de sentido histórico’, ‘momificadores’, ‘rellenadores de paja’...<sup>209</sup>.

El segundo: Establecer en la medida en la que la práctica de la metalectura lo vaya aconsejando modos particulares de lectura que desde sus peculiaridades prácticas puedan verse desnaturalizadas si se les presenta como típicas de uno de los dos grandes modos lectointerpretativos establecidos. Queremos decir con esto que no hay que descartar la posibilidad, y podríamos volver a poner el ejemplo de Nietzsche —pero también podríamos proponer como paradigmáticos en este mismo sentido las lecturas de Agustín de Hipona, de Montaigne, de Pascal...— de que un lector afirme un *modus* propio de acercarse e interpretar los textos de autor, y de que tal *modus legendi* sea efectivamente mucho más determinante que cualquier posible adscripción o acercamiento del lector en cuestión a algunos de nuestros dos grandes tipos establecidos (y eso a pesar de que tales adscripciones puedan ser posibles, pero en estos casos la particularidad de la lectura resultaría más determinante que la tal adscripción: la lectura del texto de autor estaría mejor leída y significada).

Esta posibilidad puede a su vez determinar el establecimiento de un tercer gran tipo o modo lectointerpretativo y, desde él, el establecimiento de una tercera tradición lectiva en la continuidad dialógico-filosófica: **la lectura voluntarista o inspirada**. En ella estarían incluidos todos aquellos lectores-autores cuyo modo de acercarse a los textos de autor — precedentes y coetáneos— venga determinada por un plus de indisposición a dejarse penetrar por los sentidos que puedan estar informando el texto o los textos de los autores elegidos, entrando en tales casos en conflicto no solamente con el autor leído en un sentido refutativo sino incluso con el tiempo o la realidad histórica que sustenta la producción del texto que se está leyendo e interpretando. De la misma forma podríamos incluir también en esta misma tradición ‘voluntarista’ a todos aquellos autores que, como Clemente de Alejandría ante los textos de Platón, partan de la suposición de la superioridad filosófica o, incluso, de la excelencia o de la ‘divinidad’ del autor cuyo texto se está leyendo. Suposición ésta que no podrá sino determinar muy fuertemente la lectura, tan fuertemente como cuando se supone, como sería el caso de Nietzsche ante el mismo Platón (y ante los mismos textos que el alejandrino Clemente tanto apreciara: *Teetetes*, *República*, *Fedón*...), que la literatura que se está haciendo por interpretar no es si no la expresión de un momento de degradación en lo cultural, lo estético, lo moral...<sup>210</sup>.

Esta tercera y última modalidad de posibles objetivos para nuestra investigación — aquella que correspondería al establecimiento *a posteriori* de este tercer tipo de modo lectointerpretativo— no debe partir del prejuicio de que la misma estaría reservada para aquellos lectores-autores que, como Nietzsche o como Pirrón de Elis (el Pirrón de los *Esbozos*: el de Sexto Empírico) hagan de lo aforístico y, ocasionalmente, de lo intempestivo su rasgo más distintivo. En absoluto, este modo —más que este modelo, en tanto que

<sup>209</sup> Expresiones extraídas del primer fragmento de *La razón en filosofía*, capítulo III de *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*, según la versión de A. SÁNCHEZ PASCUAL, Madrid, 2006.

<sup>210</sup> Desgraciadamente en Nietzsche estas invectivas mostraron en alguna ocasión ciertos rasgos susceptibles de ser tildados como ‘antisemitas’. Así, por ejemplo, en el antecitado *Crepúsculo* Nietzsche, en el fragmento 2º del capítulo titulado *Lo que yo debo a los antiguos* afirma que “*Se ha pagado caro el que ese ateniense fuera a la escuela de los egipcios (-¿o de los judíos en Egipto?..)*”. A. Sánchez Pascual ha supuesto que esta afirmación estaría basada en Diógenes LAERCIO - *La vida de los Filósofos más ilustres*, Libro 3º-VI. En un breve y muy bien documentado trabajo titulado “*De Sils Maria a Jerusalén, o en torno a Nietzsche y el judaísmo*”, el doctor en Medicina, profesor e investigador venezolano Marco Tulio MÉRIDA FUENTES puso de manifiesto algunas de las más lacerantes y violentas contradicciones que anidaban en la preceptiva nietzscheana, y que se expresaban rotundamente en su producción tanto en algunos de sus muchos opúsculos como en obras de desarrollo, por ejemplo, en *Humano, demasiado humano*. A este escrito de Mérida Fuentes puede accederse desde <http://servicio.cid.uc.edu.ve/postgrado/manongo19/19-13.pdf>. (Biblioteca del Área de Estudios de Postgrado de la Universidad de Carabobo; Rev- Mañongo, Volúmen X-19; Julio - Diciembre 2002).

podríamos definir el término ‘modelo’ como un ‘modo de proceder establecido por la práctica’<sup>211</sup> — o estos modos voluntaristas y/o inspitados de leer e interpretar un texto de autor pueden interesar a lectores que podríamos suponer, de acuerdo con las características generales de su obra, tan prudentes, sitémicos y templados en su vertiente lectora como un René Descartes o un Immanuel Kant.

Se diría que unas dosis mínimas de un cierto iluminismo o de un cierto intuicionismo metafísica o teológicamente fundamentados suelen darse también en los contornos de estos modos lectointerpretativos ‘voluntaristas’. Y, tal como tendremos ocasión de comprobar en algunos de estos casos, tales rasgos, que conformarían estos *modi legendi* aparecen de hecho en autores tan alejados y tan radicalmente distintos en sus planteamientos de fondo como Plotino de Licópolis (205-270), Agustín de Hipona (354-430), Anselmo de Canterbury (1033-1109), René Descartes (1596-1650), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), David Hume (1711-1776), Immanuel Kant (1724-1804) y G.W.F. Hegel (1770-1831)... Lo que habrá que dejar claramente establecido en cada caso será hasta qué punto y en qué medida —de qué modo (nota a pie nº 30)— será la impronta voluntarista que se detecte en este caso o en aquel otro la que determinará el tenor dominante de la lectura de texto por parte de este o aquel lector. Es decir, hasta qué punto la presencia de este tipo de elementos susceptibles de ser significados como voluntaristas —afirmaciones que se dan por autofundamentadas; postulados que se afirman como proposiciones lógicas o epistémicamente establecidas o, en su caso, como consecuentes de proposiciones lógicas o epistémicamente establecidas; inopinados momentos ‘anagógicos’, apelaciones a criterios de autoridad ‘incontestables’, y otros modos posibles de afirmaciones no apofánticas o apodícticas— determinan la calidad de la lectura, ya que bien puede ser, como ocurrirá sobre todo en las lecturas medievales de textos de autor dentro de los ámbitos escolásticos, que a pesar de una relativa abundancia de elementos voluntaristas en una lectura de un texto de autor no sean estos los que determinen la calidad de la lectura. V. gr. no porque en una carta de Agustín de Hipona, como la que dirigió en el año 410 a un tal Dióscoro advirtiéndole sobre ‘los errores de Cicerón’ y de otros pensadores helénicos, abunden los elementos propios de una posición dogmática o los de una apologética desacreditativa en un sentido determinado —en este caso otro *Augustinus versus Cicero*— esto ha de significar necesariamente que la lectura de aquellos textos de autor o las referencias a aquellos autores, como ocurre en la mencionada epístola del Hiponense, han de estar ‘viciados de dogmatismo’. Resultará mucho más científico y/o más hermenéutico efectuar un trabajo de discernimiento entre tales elementos y aquellos otros que en su conjunción puedan mostrarnos los otros registros que puedan estar conformando el texto en cuestión.

En el caso que hemos puesto como ejemplo tal trabajo de discernimiento tenderá a sacar a la luz el verdadero diálogo/debate filosófico que se encuentra —si es que se encuentra— en la base del documento en el que se contiene y expresa la lectura. En este caso —memento: Epístola 118, de Agustín a Dióscoro, escrita en el 410— tal diálogo/debate versa sobre el relativismo como un rasgo distintivo de ciertas tradiciones filosóficas de planta helénica, que cristalizan en el epicureísmo y en el estoicismo griego y grecolatino, y que van a ser presentadas por el escritor de la carta como unas filosofías que han de ser rechazadas por todos aquellos que no estén dispuestos a regir sus vidas por imperativos que no conducen más que a momentos de placer o de relativa integridad moral (así, la relativización que en esta carta hace Augustinus de la *sophrosyné*). No nos interesarán especialmente, o, en todo caso, solamente para

<sup>211</sup> El DRALE-23ª ed. deriva ‘modelo’ del italiano ‘modello’. La acepción de este término que más podría interesar a nuestro trabajo, en tanto que tendría traslación al término ‘modelo lectointerpretativo’ sería, la 4ª, en la que se establece que ‘modelo’ es un “esquema teórico, generalmente en forma matemática, de un sistema o de una realidad compleja, como la evolución económica de un país, que se elabora para facilitar su comprensión y el estudio de su comportamiento”. En nuestro caso nuestros ‘esquemas teóricos’ no se actualizarían matemática sino hermenéuticamente. Por lo demás tanto el término italiano ‘modello’, como el término ‘modo’, recogido en nuestra propuesta de definición, remiten al sustantivo ‘modus’, que originalmente significaba, ‘medida justa’, ‘límite preciso’ (que determina una forma), ‘forma’, ‘manera’...

referirlos como tales todos los momentos en los que el texto adquiriera el tono de la diatriba o de la descalificación que, de acuerdo con la acepción normativa del término (v. DRALE, 23ª ed), pueda llegar a la violencia o incluso a la injuria: Ésa no será, en todo caso, la parte que más nos interesará del texto. Sí que nos interesarán todas aquellas otras en las que, como veremos en su momento, y desde la asunción de una serie de propuestas neoplatónicas inestablemente amalgamadas por principios fideístas cristianos asistamos al ejercicio dialógico que se expresa en la carta: las razones neoplatónicas son estables y rigurosas, mientras que las ‘helénicas’ son inestables y relativas. Por otra parte, las razones neoplatónicas se acercan bastante —todo lo que les fue posible atendiendo a sus referentes históricos— a las razones ‘del Libro’, es decir, a las mosaicas y a las de los profetas que anticipan las razones últimas y trascendentales que se expresan en el cánón neotestamentario establecido por Jerónimo de Estridón. Que estas últimas posiciones, aún siendo también relativas (por fideístas) sean presentadas como no relativas no ha de ser valorado filosóficamente, sino hermenéuticamente: constituyen el sostén histórico filosófico del texto.

**S. I. IV, 8.- Más cerca de la contemporaneidad: los modelos asumidos por la Ilustración y el Enciclopedismo. Kant y Vico. La recepción de instancias voluntaristas en los textos de autor.**

En consonancia con lo que acabamos de apuntar y volviendo al ejemplo de Kant, que fue el último propuesto en el apartado anterior a propósito de la presencia de ciertos elementos voluntaristas en las doctrinas y en las lecturas de textos de autor ensayadas por Plotino, Agustín, Anselmo, Descartes, Leibniz, Hume, Kant... apuntamos ahora la siguiente hipótesis de trabajo: La de que tampoco será, en este caso de Kant, esta impronta voluntarista, detectable por lo demás a lo largo de toda su producción, incluso en los momentos más ‘crítico-trascendentales’ de la misma, la que determinará su característico *modus legendi*. Sin embargo, y refiriéndonos ahora a la totalidad siempre relativa del *continuum* dialógico-filosófico, el arte o la pericia hermenéutica de detectar estos momentos ‘voluntaristas’ o, en su caso ‘iluministas’, ‘autotrascendentes’, ‘inspirados’, ‘teúrgicos’ o ‘anagógicos’ proyectará una luz sobre tales doctrinas y los metatextos que desde ellas se hayan podido generar que hará posible el tratamiento de estos sectores de sus textos-lecturas, facultándonos para establecer si han sido esos momentos voluntaristas y los elementos de significación comprendidos en ellos los que han determinado los tenores y contenidos más determinantes de los aparatos conclusivos que se afirmen tras —o en— las lecturas, o si, tal como apuntamos en el caso de la carta de Agustín a Dióscoro, a pesar de constituir tales elementos dogmáticos una parte importante del texto o del metatexto no agotan el caudal de sus posibles significaciones. Y es que, en consecuencia con lo que acabamos de apuntar, no constituirá una buena práctica de metalectura, o de hermenéutica de un ejercicio lectointerpretativo, afirmar taxativamente que, ya que se han detectado elementos de afirmación autotrascendente en un párrafo de una lectura transcrita, tal lectura ha de adolecer del defecto (o del exceso) de su carácter autotrascendente integral. Está claro, por ejemplo, que elementos de autotrascendencia, iluminismo, voluntarismo y hasta de un dogmatismo bastante cerrado vamos a encontrarlos en abundancia en los textos de la mayoría de los pensadores que se han manifestado como especialmente influyentes en la historia de la filosofía hasta nuestros días, que son los del inspirado hermeneuta Gianni Vattimo [... y ahora se nos vienen a la cabeza unas líneas del *Prólogo* a la *Fenomenología del Espíritu* en las que Hegel, un lector contumaz de Plotino, escribió: “(...) la actitud y el progresivo despliegue de la riqueza de la sustancia no deben buscarse en el concepto, sino en el éxtasis, no en la fría necesidad progresiva de la cosa, sino en la llama del entusiasmo”<sup>212</sup>]. Pero la existencia de este tipo de párrafos, más o menos extensos, que emanan tal autotrascendentalismo no tiene por qué significar, volviendo ahora al caso del Hiponense, que sus conclusiones sobre el libre albedrío y la facultad que tiene el sujeto de

<sup>212</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807), trad. W. Roces 1966/2004. p.10.

obrar en contra de lo que ese mismo sujeto supone que lo ha de salvar —la capacidad de pecar, en términos más homiléticos— hayan de seguirse necesariamente de tales párrafos. Y es por esta razón que expresamos nuestro convencimiento, sostenido por un buen número de lecturas de ejercicios lectointerpretativos, en el sentido de que un ejercicio de metalectura —o de lectura interpretativa de una lectura interpretativa de un texto de autor—, constituirá una buena práctica hermenéutica cuando su ejecutante muestre una capacidad efectiva a la hora de valorar correctamente el peso de las distintas líneas argumentativas o expositivas que puedan darse en una lectura de un texto de autor, y a la hora siguiente de deducir coherentemente el aparato conclusivo desde las líneas téticas principales. Es decir, desde aquellas que puedan significarse como más preclaramente filosóficas o epistémicas (sean o no ‘autotrascendentes’), y al margen de todas aquellas otras que, aunque constitutivas del cuerpo literario que se está analizando, no guarden esa relación de coherencia formal y argumentativa con tal aparato conclusivo.

Establecida, pues, esta providencia desde cuya observancia nos disponemos cubrir esta parte de nuestro trabajo (aquella que se referirá a la contemporaneidad histórica, desde la Ilustración del siglo XVIII hasta la autonominada postmodernidad<sup>213</sup>) procedería entonces acometer una serie discreta de metalecturas de textos en los que se incluyan lecturas de textos de autor. ¿Y de dónde podríamos partir? Sería factible hacerlo, aunque en este trabajo solo podamos anotar alguna propuesta, de la colección de *commentaires* más influyentes de la contemporaneidad histórica o de la posmodernidad en su sentido más amplio: aquella que da cuerpo a *L’Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, editada de 1751 a 1772 bajo la dirección de Denis Diderot y Jean le Rond D’Alembert<sup>214</sup>. Y así podríamos proceder seleccionando una corta, pero que habría de postularse como ‘muy significativa’ serie de artículos —*monade, substance, vérité...*— desde cuyas extensiones literarias aquel espíritu ilustrado que movió a esta gran empresa cultural se vio impelido a dar cuenta de los contenidos entonces actuales referibles a tales términos, haciendo una breve, organicista y a veces fantasiosa panorámica histórica —de acuerdo con la filosofía providencialista que la informaba— de la gestación de los mismos y, lo que aún nos resultará más interesante, poniendo de manifiesto lo que los autores más comprometidos con el desarrollo de tales contenidos han podido aportar para las definiciones dadas por acabadas *dans le Dictionnaire*. En este sentido podría resultarnos especialmente interesante analizar la recepción que del pensamiento y la epistemología organicista de Francis Bacon (1521-1626) hace D’Alembert en la nota preliminar a las ediciones de 1759 y 1763 de l’*Encyclopédie* y en la letra de un anterior “prospectus”, de 1750, en el que se incluyen una serie de apreciaciones hechas por Diderot del pensamiento del ‘canciller Bacon’, así como el reconocimiento expreso a este mismo autor, a Bacon, de la concepción del sinóptico y muy logrado *SISTÈME FIGURÉ DES CONNOISSANCES HUMAINES* [la ortografía es de la época] que se ofrece al lector en las primeras páginas del primer tomo de la Enciclopedia: uno de los primeros, si no el primero, cuadros epistemológicos integrales de la historia del pensamiento y de la ciencia contemporáneas. No nos olvidaremos en estos casos interesantes a esta piedra angular de la

<sup>213</sup> A partir de ahora escribiremos sencillamente ‘posmodernidad’ para referirnos a ese fenómeno entre filosófico y mediático que tuvo sus inicios con la edición francesa del libro de J. Fr. LYOTARD *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (Paris, 1979), y que alcanza sin una clara solución de continuidad hasta nuestros días. Mas lo haremos después de manifestar nuestro acuerdo con todas aquellas voces que han manifestado la impropiedad del término ‘posmodernidad’ en esta acepción, que ya es la más extendida, desde el momento en que existe, y es constatable, una conciencia de posmodernidad histórica en nuestra cultura al menos desde la crisis del periodo de entreguerras, tal como lo pudo expresar, entre otros, ORTEGA Y GASSET (en *El tema de nuestro tiempo*, 1923). En nuestro trabajo la figura más relevante de esa ‘posmodernidad’, a la que prestamos atención por su interés como lector e intérprete, es la del francés Michel Foucault. Del mismo nos resultará interesante su discurso genealógico en torno al concepto ‘parresía’ y las lecturas de textos de autor con las que lo desarrolla.

<sup>214</sup> Puede consultarse una espectacular y bien mantenida edición digital de *L’Encyclopédie* (1751-1765), en la que se incluyen además la totalidad de las planchas que sirvieron de ilustración a las ediciones consideradas como princeps en la siguiente dirección-web: <http://diderot.alembert.free.fr/>

Iustración francesa —*ceux de l'Encyclopédie*— de referir cada una de nuestras metalecturas a uno de los dos modos lectointerpretativos establecidos hasta el momento (o de los tres si queremos considerar el modo ‘voluntarista’ como tercero). Mas apuntamos, a título todavía de hipótesis, la siguiente posibilidad: la de que, a pesar de enfrentarnos en esta ocasión a un compendio de artículos en los que lo expositivo, lo descriptivo y lo ‘científico’ (en términos ya inequívocamente contemporáneos) habrían, supuestamente, de dominar sobre cualesquiera otros registros no han de ser raras las líneas ni tampoco las propuestas conclusivas —que no encontraremos al final de los artículos— en las que lo que domina no es precisamente el ‘espíritu científico’ en tanto que ‘ilustrado’ sino más bien una actitud precomprensiva resueltamente providencialista, por más que en ellas tal providencialismo esté supuesto (sub- supuesto) bajo una apariencia que pretende ostentarse como orgánica, es decir, como naturalmente dispuesta por una Naturaleza que la Razón ha descubierto por sí misma, y que esta misma y mayúscula Razón está en condiciones de asimilar mediante el correspondiente aparato nomotético.

Merece la pena detenerse en la contemplación y en el análisis de la expresión iconográfica de este prejuicio organicista-providencialista desde el espectacular frontispicio que descubrimos al abrir el primer tomo de *l'Encyclopédie*. Se trata de un meritorio y neoclasicista dibujo de Charles Nicolas Cochin trasladado a la plancha por el buril del maestro grabador Benoît-Louis Prévost, que data del año 1772. En él se figura una plétora de musas y de figuras alegóricas a las ciencias y las artes en el momento cumbre de ser todas ellas literalmente deslumbradas por la luz que se irradia tras una graciosa y joven *Vérité* que, en el momento mismo de su irrupción en esta especie de Parnaso de las artes y las ciencias está siendo desnudada o, mejor dicho, los ténues velos que recubren su desnudez están siendo rasgados al mismo tiempo, y no sin una cierta ansiedad, por los dedos de dos figuras alegóricas que representan a la Ciencia y a la Filosofía, una de ellas encarnada por una figura coronada de rasgos más masculinos, con la que podría estar representándose la figura del monarca ilustrado —el parecido con Luis XV de Francia es más que notable—, que no se opone al progreso de la razón, y que de esta forma estaría consintiendo en la comisión de tal acción develadora que algo tiene de transgresión al mismo tiempo que de envite del destino. La figura de un mercurio alado, posible representación de la Metafísica (de una Metafísica ya vencida, o agotada), irrumpe a la izquierda de este conjunto de figuras principales pertrechado por unas guirnaldas que sustituyen a su habitual caduceo y con las que va a adornar la inminente desnudez de la joven *Verité*. Tanto de la cabeza de ese metafísico Mercurio, a quien la mitología romana tardía consideraba inventor de todas las artes, como de la de la alegoría de la Filosofía (o de la de Ciencia, ya que estas dos alegorías se muestran indistintas) emanan sendas hogueras representándose de esta manera la intensidad, la preeminencia y el carácter luminiscente del trabajo intelectual. Más abajo otras figuras de la razón triunfante, ataviadas por distintos instrumentos de medición y de mecánica, asisten compasivamente a la superstición en su lenta y fatal agonía. Todas las demás figuras están concelebrando este gran momento de la Historia a partir del cual ya no habrá sitio ni para el oscurantismo ni para los prejuicios que, hasta este momento, mantenían a la verdad alejada de los dominios de la filosofía y la ciencia, es decir, de la Razón.

Nuestra segunda estación contemporánea será coetánea a esta de *l'Encyclopédie* y, en una buena medida, bastante afín al espíritu que la promovió y conformó. Nos referimos a la estación kantiana, de la cual recorreremos dos naves: una nave de recepción que podríamos llamar "*Sueños de un visionario*" (...comentados por los sueños de la metafísica) en la que el trabajo analítico y ‘precrítico’ kantiano se aplica estérilmente, y desde unos presupuestos que podríamos considerarlos lastrados por una especie de ‘paroxismo cientifista’<sup>215</sup>, en un registro de abierta diatriba que desaprovecha la oportunidad de referirse a la obra de este

<sup>215</sup> LAMEIRO, Máximo. “Sueños de un racionalista. Sobre la diatriba de Kant con Swedenborg o por una ontología simbólica”. En *A Parte Rei*, nº 58, julio 2008.

‘visionario’ (que lo era, desde luego) sueco llamado Emmanuel Swedenborg desde una perspectiva simbólico-crítica, o desde una perspectiva resuelta y positivamente crítica. Y otra segunda estación en la que intentaremos mostrar la amalgama de elementos voluntaristas, analíticos, críticos y lexicológicos (lógicos, en un sentido hegeliano) que determinan la planta lectointerpretativa del pensamiento kantiano desde la lectura de algunas páginas de la *Dialéctica Trascendental* y de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Como en el caso anteriormente pre-expuesto de los artículos que dan cuerpo a los treinta y cinco volúmenes de *l’Encyclopédie* no hemos de esperar un acopio de razones positivas o de elementos discursivos que nos lleven indefectiblemente hacia el primero de nuestros modelos lectointerpretativos, es decir, hacia el modelo filológico-lexicológico de planta aristotélica. Tal vez en los casos de Kant que estudiaremos, y que tendremos mucho cuidado en seleccionar para que resulten verdaderamente representativos de sus modos de leer y de interpretar los textos de autor, los elementos alegórico-providencialistas no resulten tan determinantes como en muchos de los casos que podríamos determinar leyendo algunos de los artículos de la Enciclopedia de Diderot y d’Alembert, ya que la producción kantiana se presenta y autodefine de una forma más rigurosa y, en este sentido, más pretendidamente científica o menos dada al recreo alegórico que la que sería propia de una ilustración ‘a la francesa’ (tal vez más ‘esteticista’, más dada al recreo literario y artístico). Sin embargo descubriremos que el modelo filológico-lexicológico o analítico-formal en el Kant posterior a la segunda edición de la *Crítica a la Razón Pura* (1787), es decir el Kant de su plena madurez ‘trascendental’, no es, ni mucho menos, el que podríamos significar como adecuado para registrar su *modus legendi*. Más sorprendente, y más potencialmente rico en valoraciones, será el descubrimiento de que existe una mayor carga de rigor analítico-interpretativo en ciertas secciones de su etapa precrítica, por ejemplo en la *Monadología física* (1756), en un diálogo franco con Leibniz y Newton<sup>216</sup>, o en la *Dissertatio De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, de 1770, que en su etapa de madurez crítico-trascendental. ¿Contradictorio? Creemos que no. Ya que, en una última instancia, en el Kant de la crítica a la dialéctica trascendental (a la metafísica), de la crítica al juicio estético, y de la crítica a la razón práctica van a ser elementos críticos —la redundancia resulta inevitable— dependientes de sendas raíces metafísicas los que definan y limiten el campo de lo cognoscible. Elementos estos que no diremos que tienen un reflejo en sus lecturas de textos de autor, ya que entendemos que sería más correcto afirmar que tales elementos se generan en el extenso y muchas veces soterrado ejercicio lectointerpretativo que se sitúa en la base misma de su criticismo.

La tercera de nuestras estaciones contemporáneas, cronológicamente un poco anterior a la kantiana en cuanto a la afirmación de sus conclusiones, será la que podría llevar por título ‘*Scienza Nuova*’, y en la misma nos dedicaremos a poner de relieve, mediante una serie de lecturas de sus interpretaciones ‘filológicas’ del pasado, no siempre asistidas por unos soportes textuales bien conformados, el carácter potencialmente hermenéutico que informó a la doctrina de Giambattista Vico (1668-1744)<sup>217</sup> y a establecer, partiendo de esta base, las

<sup>216</sup> V. “*Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764): una contribución a la historia de las relaciones entre Ciencia y Filosofía en el siglo XVIII*”, por ARANA CAÑEDO-ARGÜELLE, Juan. Ed., en *Anales de la Universidad Hispalense*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Serie Filosofía y Letras, nº 61-1982.

<sup>217</sup> Esta faceta potencialmente hermenéutica de la producción histórico-filosófica de Giambattista Vico ha sido significada, entre otros, por Alberto N. DAMIANI, en “*Hermenéutica y Metafísica en la Scienza Nuova*”, en *Cuadernos sobre Vico* 5/6, pp. 51-65 (Sevilla, 1995/1996), y en “*Humanismo civil y hermenéutica filosófica. Gadamer lector de Vico*”, también de A.N. DAMIANI, en *Cuadernos sobre Vico* 15-16, pp.31-47 (Sevilla, 2003); igualmente, por Francesco BOTTURI, en su “*Hermenéutica del evento. La filosofía de la interpretación de Giambattista Vico*”, en *Cuadernos sobre Vico* 9/10; pp. 43-56 (Sevilla, 1998), trad. por M’ J. Rebollo y M.A. Pastor; y también por el mismo BOTTURI en “*L’etica ermeneutica di Giambattista Vico*”, in AA. VV., “*Ética individuale e giustizia*”, Ed. A.Ferrara, V. Gessa-Kurotschka, S. Maffettone, Liguori, pp. XIII-483, (Napoli 2000); finalmente (aunque estamos lejos de agotar las posibles referencias a esta valoración como hermenéutica de la obra de



líneas maestras del trabajo histórico-crítico y filológico (más etimológico que propiamente filológico) realizado por el pensador napolitano en torno a la restauración de una ‘*antiquísima sapiencia*’ de la que se propondría deducir los fundamentos de una *scienza nuova* destinada por un designio superior de orden teológico-teleológico a establecer las futuras trayectorias de la humanidad desde el momento en el que ésta tome conciencia de su poder resolutorio y del posible alcance de sus gestas *poiéticas* o productivas. Esta toma de conciencia en Vico, de acuerdo con el principio epistémico del *verum factum*, no es asimilable a los principios epistémicos y metodológicos que ya habían informando el despegue de las ciencias empíricas desde Galileo Galilei (*Il Saggiatore*, 1623) o Francis Bacon (*Novum Organum*, 1620). Sino que en ella juega un papel importante el libre albedrío y el principio de la rectitud moral o del ‘obrar pío’: no se trata tanto de describir más exactamente lo que es —en tanto que todo discurso humano es descriptivo y, en este sentido, ‘plano’—, de lo que se trata es de producir mejor o ‘más rectamente’, englobando en tal concepto de producción unas formas más perfectas de sociedad, y acercando éstas a lo que sería el fin último de sus propias historias naturales (el que sólo opera en la mente divina). Hay en determinados pasajes de esta obra principal viquiana una refutación al determinismo sociológico de tintes pesimistas de un ‘Thomaso Obbes’ (Hobbes), que nos resultará interesante, no tanto por la confrontación entre las doctrinas de estos dos puntales del humanismo moderno, colación ésta que ya ha sido significada por J.M. Bermudo, como escasamente relevante<sup>218</sup>, sino por establecer en la medida de lo posible el *modus legendi* del napolitano y proponer, o rechazar, su posible adscripción a alguna de las tradiciones lectointerpretativas establecidas. Pregunta ésta que deberá ser seguida, como en todos los demás casos que estudiaremos, por el cuestionamiento de si esa adscripción ha sido determinante, y de qué forma, para el establecimiento de su propia doctrina (para la ‘producción’ de su propia doctrina, acercándonos más al discurso viquiano).

Sin embargo esta misma relación de oposición Vico-Hobbes, que se expresa desde los textos de Vico, y en la que nos proponemos entrar desde nuestra perspectiva metalectora es valorada de una forma muy distinta por A. Castro Sáenz<sup>219</sup>, desde el momento en el que muestra a Vico como sostenedor de las propuestas iusnaturalistas emanantes de una filosofía de signo progresista no utopista, cuyas fuentes originarias habría que buscarlas en ciertos productos del Derecho Romano (un *ius honorium* no frente, pero sí por encima del *ius civile* o de la letra expresa del *Digesto*), frente al sostenimiento de las tesis de Hobbes que, según este mismo autor, expresarían la adscripción hobbesiana a distintas tradiciones filosóficas —“*absolutismo, empirismo, corporalismo, materialismo, monismo, naturalismo, sensismo, racionalismo, nominalismo ...*”<sup>220</sup>— incompatibles con ese providencialismo optimizador potencialmente productivo y/o poiético en la esfera de lo humano que informa el pensamiento viquiano.

---

Vico), “Vico y la tradición del humanismo retórico en la interpretación de Grassi”, de Alain PONS, en *Cuadernos sobre Vico* 13-14 (Sevilla, 2001-2002), pp. 47-53; trad. J.M. Sevilla.

<sup>218</sup> “Vico y Hobbes: el ‘*verum-factum*’”, de José Manuel BERMUDO AVILA. En *Cuadernos sobre Vico*, Nº. 1, pp. 261-268 (Sevilla, 1991). Sin embargo Franco RATTO, en sus *Materiali per un confronto: Hobbes-Vico* (Perugia, 2000) expone una serie de ideas y materiales lexicales provenientes de las obras de estos dos pensadores llamando a la reconsideración de esa influencia que sí podría haberse dado en la dirección Hobbes-Vico recorriendo distintas estaciones intermedias que llevarían los nombres de Grocio, Selden, Cumberland y Pufendorf. Hay una recensión de este trabajo de Ratto a cargo de Giuseppe Mazzotta (Hobbes y Vico), traducido por J. M. Sevilla, en los *Cuadernos sobre Vico* 13-14 (2001-2002). Son también interesantes distintas propuestas, si no de influencia si de superposición entre temas y ‘preconceptos’ viquianos y hobbesianos, que se han presentando por este mismo autor (F. RATTO) matizando y contestando a distintas posiciones expresadas en la obra de Aniello MONTANO *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes* (1996); V. de Franco RATTO, *Discutiendo sobre Hobbes y Vico (entre deductivismo, metáforas y realismo histórico)* en *Cuadernos sobre Vico*, 9-10, Sevilla, 1998, pp. 293-308. Trad. de M<sup>a</sup>.J. Rebollo & M.A. Pastor.

<sup>219</sup> En “Vico y el derecho romano. Una aproximación desde la *Scienza nuova*”. De CASTRO SÁENZ, Alfonso *Cuadernos sobre Vico* 17-18, pp. 371-382 (Sevilla, 2004-2005).

<sup>220</sup> Castro Sáenz, A, *op. cit.*, p. 375.

En cuanto a ese *modus* viquiano de interesarse y explotar los textos de su interés hemos de decir que prevemos resultará harto difícil de establecer dada la resistencia de Vico a la cita textual por una parte (a pesar de su vasta erudición), y a la previsión subsiguiente de que su desmedida y autoasumida capacidad imaginativa nos habrá de poner en más de una ocasión en un brete interpretativo cuando haga referencias a Homero, Tucídides, Platón, Aristóteles, Cicerón, Clemente de Alejandría... Ya que en Vico la generosidad en lo que toca a las referencias a los autores de su predilección y a los marcos históricos en los que supone que estos actuaron, o la tendencia muy recurrente a evocar ciertos pasajes en un registro más mítico que mitológico no se corresponden con una afición a citar la correspondiente fuente textual en la que se expresaría el contenido doctrinal o el dato por él referido en esta o en aquella parte de su producción. En este sentido una lectura interpretativa de la extensa y compleja *TAVOLA CRONOLOGICA* que inserta en el inicio de su *Principi d'una scienza nuova* (1744) podría servirnos para asumir de una forma más acabada e integral el horizonte precomprensivo sobre el que Vico está desarrollando su producción y su magisterio. Un mundo de unos seis mil años de antigüedad (según cálculos de Johannes Kepler dados por buenos por Isaac Newton), o de 4004 años según la primera edición de la *Encyclopaedia Britannica* (1771). Un mundo que habría invertido una parte importante de su más bien corto recorrido —al menos así lo parece desde una perspectiva más contemporánea— en abandonar un estado de ferinidad, gigantismo y deformidad social en el que no habría posibilidad de ciencia de ningún tipo. Mas a pesar de todas estas limitaciones explicables por el desarrollo aún muy incipiente de las ciencias empírico-naturales (hasta bien entrado el siglo XX nadie se atrevió a aplicar escalas millonarias a la evolución del sistema planetario dependiente de la estrella solar) Vico es el autor de toda una filosofía de la historia que hace del progreso humano, en tanto que producto y sentido, el arranque de una suerte de vector evolutivo cuyo dinamismo se actualiza en un sentido histórico-natural. Vico hablaba de unos conatos que se afirmaban en la extensión de todo lo vivo y lo inerte como unos puntos metafísicos dispuestos providencialmente que introducían el orden o, mejor dicho, la posibilidad de realizar el orden (divino) en el mundo. Estos mismos conatos hacían posible que todas las sociedades, históricas o actuales, tuvieran la posibilidad efectiva de dirigirse hacia formas de ‘humanidad plena’. Que las sociedades —como los individuos— se aproximaran, en la buena dirección, o se alejaran de tales metas de plena realización dependía del ejercicio de una libertad productiva o poiética, que tanto opera en el plano individual y subjetivo como en el intersubjetivo o histórico. Lo importante para él, el eje de su pensamiento, no son entonces ni las ideas innatas de los racionalistas, con los que siempre polemizó, ni las intuiciones de ninguna facultad mental superior que pueda equiparar al hombre con su Creador, sino el poder creativo y productivo (poiético, en la antigua acepción aristotélica) gracias al cual el hombre edifica sus propias estancias y crea los términos con los que éstas se sostienen culturalmente. De ahí su interés como antehermeneuta, y de ahí su proyección como filósofo de la praxis que tanto llegó a interesar a Hegel y a los hegelianos de una u otra tendencia, entre ellos a Marx (... y a Benedetto Croce, el autor de la filacteria que puede leerse, inscrita sobre una modesta lápida, en el exterior de la casa natal de Giambattista Vico: *IN QUESTA CAMARETTA NACOVE ...*)<sup>221</sup>.

**S. I. IV, 9.- Del ‘conatismo’ de Vico al idealismo de Hegel: la historicidad como principio rector de estas concepciones filosóficas teleológicas e immanentes, y su traslado al ejercicio lectointerpretativo.**

<sup>221</sup> La autoría de la literatura inscrita no fue reconocida por Croce por temor a posibles represalias de los fascistas, que no veían con muy buenos ojos las investigaciones de Croce en torno a la figura de Vico, la cual fue presentada por él en sus anteriores trabajos historiográficos como un adalid del principio de la autonomía de la razón y de la potencialidad cultural de la capacidad crítica. Croce había redactado y firmado en 1925 un Manifiesto de los intelectuales antifascistas. El texto completo de la lápida dice: *IN QUESTA CAMARETTA NACQUE IL XXIIIGIUGNO MDCLXVIIGIAMBATTISTA VICO. QUIDIMORÒ SINO A DICIASSETTE ANNIE NELLA SOTTOPOSTA PICCOLA BOTTEGA DEL PADRE LIBRAIO USÒ PASSARE LE NOTTINELLO STUDIO. VIGILIA GIOVANILE DELLA SUA OPERA SUBLIME. LA CITTÀ DINAPOLIPOSE.*

La siguiente estación contemporánea del *continuum* dialógico que referiremos es la que correspondería a la actividad lectointerpretativa acometida desde la filosofía romántica e integradora (o, más bien, reintegradora en un sentido dialéctico-fichteano<sup>222</sup>) del germano G.W.F. Hegel (1770-1831) como posible paradigma de toda una forma de entender e interpretar los textos de autor: el paradigma romántico o, si se prefiere, romanticista<sup>223</sup>. Lo haremos desde la consideración de algunas de las páginas inscritas en distintos capítulos de dos grandes obras acroamáticas hegelianas, a saber, las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, y la *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Al hacer esta elección seguramente habrá pesado en nuestro ánimo una predisposición de naturaleza propedéutica.

Esta predisposición propedéutica que tiene nuestro trabajo —predisposición que no excluye la existencia de otros intereses— se verá en la Tercera Sección del mismo correspondida con la inclusión de una serie discreta de lecturas o ‘comentarios’ que ejecutaremos sobre fragmentos de obras muy escogidas de Platón y Aristóteles. Lecturas desde las cuales corroboraremos lo que estamos exponiendo ya a esta altura como una parte importante de nuestra tesis. A saber, que a lo largo de la continuidad dialógicofilosófica se han consolidado dos grandes modelos lectointerpretativos, el alegórico y el filológico, que se conforman desde sendas pre-posiciones o desde sendas asunciones del valor dialógico que tiene el hecho lectointerpretativo. Gadamer en distintos pasajes de sus VM I y II nos habla de un ‘horizonte precomprensivo’, horizonte que se afirma desde una ‘preestructura de la comprensión’ —concepto heideggeriano que Gadamer ‘desontologiza’— históricamente determinada que no puede dejar de condicionar el hecho comprensivo y, en su caso, el hecho lectointerpretativo

*El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido solo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado.*<sup>224</sup>

<sup>222</sup> Parar valorar el carácter dialéctico del pensamiento del pensador germano Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) así como la fuerte influencia que éste ejerció en el de Hegel resulta interesante la lectura de la *Historia de la Dialéctica*, de Paul SANDOR (Buenos Aires, 1986). Complementariamente otras aportaciones recientes han puesto de manifiesto la injusticia de la recepción demasiado crítica o refutativa que Hegel hizo de Fichte en el sentido de significar su dialéctica como ‘absolutizadora del subjetivismo’ (ver referencias a un trabajo de Luis A. RESTREPO en nota a pie n° 328”).

<sup>223</sup> Existe una cierta resistencia a usar esta denominación, la de ‘filosofía del romanticismo’, en más de un repertorio histórico-filosófico y en más de una *Historia de la Filosofía*. Así, por ejemplo, Copleston en su H. de la F. (*Historia de la filosofía VII: De Fichte a Nietzsche*; cap II-XII: *Desde Fichte a Hegel*; Barcelona, 2004) denuncia una falta de coherencia doctrinal entre los pensadores que suelen presentarse como representantes del romanticismo alemán: Johann Gottlieb Fichte (1762 -1814), Friedrich W. J. von Schelling (1775-1854), y G.W.F. Hegel (1770-1831). Por otra parte afirma también la inconmensurabilidad de la corriente estética (en lo literario y en lo musical) en relación con la filosófica. Por este motivo este historiador de la filosofía prefiere significar como tales a cada uno de estos idealismos por separado y propone relegar el término ‘romanticismo’ al ámbito de la estética no filosófica. Sin embargo, como aprecia FERRATER MORA (*Diccionario de Filosofía*, 6ª ed., 1979, v. voz ‘romanticismo’) no son pocas las características de la estética romántica que pueden referirse a estos idealismos alemanes de las dos décadas finales del XVIII y las tres primeras del XIX. Por ejemplo, el rechazo a la reducción de los objetos de conocimiento a las unidades de referencia (la calidad de lo abismal como característica propia de esta estética); el no rechazo a las instancias pasionales y/o irracionales (irracional ≠ arracional) y su asunción como referentes interpretativos (de la realidad en un sentido objetivo y de los productos en un sentido antropológico); la exaltación de la idea de oposición y reconciliación entre contrarios y la idea asociada de dinamismo; y las referencias nacionales-populares con la inclusión de los irredentismos nacionales. Por otra parte existen hombres de letras como J. G. von Herder (1744-1803), J.C. Friedrich Hölderlin (1770-1843) o A.W. von Schlegel (1767-1845) cuyas obras constituyen un referente filosófico, como apuntó W. BRUGGER en el artículo ‘Romanticismo’ de su *Diccionario de Filosofía* (Barcelona, 1988). Desde nuestro punto de vista es necesario un término histórico-filosófico que pueda señalar y significar el largo trecho existente entre el pensamiento ilustrado y la irrupción de ‘los filósofos de la sospecha’ (Ricoeur), y ese término, por las mismas razones de coincidencia programática aducidas por Ferrater bien que podría ser el de ‘romanticismo’.

<sup>224</sup> GADAMER, H-G. *Verdad y Método* I. II-II. FUNDAMENTOS PARA UNA TEORÍA DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA. 9. *La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico. 1. El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios. a. El descubrimiento de la preestructura de la comprensión por Heidegger.* p. 333 de la vers. cit.

Pues bien, diríamos que el valor que se le da al hecho mismo de la lectura, condicionado tal valor por la percepción que se tiene frente al texto de una cierta ‘extraliteralidad’ que lo informa (qué puede llegar a decirme este texto, y cuáles son sus límites de significación) está determinando ya la dirección del lector hacia uno de esos dos grandes modelos lectointerpretativos: Según tales pre-posiciones las lecturas de los textos de autor y sus respectivas expresiones —las lecturas escritas o proferidas ante un público— han de ejecutarse o bien desde la primacía del juego alegórico<sup>225</sup> o, lo que es lo mismo, desde la recreación del texto mediante la asimilación de significados inducidos desde la asunción de ‘verdades reveladas’ a la inteligencia desde un *principium fidei* o desde otros *principia* que se asumen graciosamente (así, por ejemplo, el principio cuasi religioso y decididamente escatológico de la *anamnesis* puesto por Platón en boca de Sócrates en distintas ocasiones), o bien desde la primacía del principio aristotélico de la apofanticidad, base lógica de los discursos con pretensiones de verificabilidad y, por esto mismo, condición para que se desarrollen con garantías ‘lógicas’ cualquier otro tipo de discurso, incluidos los discursos ‘lógicos’, ‘filológicos’ y ‘retóricos’. En este sentido está claro que la lectura alegórica, esto es, la lectura que se basa en la asunción de unos valores de verdad que se inducen desde asunciones de sentido que no descansan en la literalidad de los textos plantean unos problemas relativos a su comprensión —y a la estimación del hecho mismo de la lectura— que no se dan en las lecturas que sí parten de un principio de sujeción a esa literalidad expresa que informan los textos (sean estos textos ‘lectivos’ o textos de autor). Los textos de Platón y de sus primeros epígonos, digamos que hasta Proclo (2ª mitad del V dC), lector que fue muy sensible a este mismo problema de la literalidad, plantean constantemente este problema de interpretación. Problema que es vivido más perentoriamente por aquellos lectores que son refractarios a asumir propuestas o asunciones de sentido que no están basadas en declaraciones o en propuestas susceptibles de ser analizadas con el rigor del filólogo o, en su caso, con el del lógico.

Pero cierto es que, además de las condiciones de apofanticidad —que son unas condiciones relativas a los contenidos de las proposiciones y a su condición de falsabilidad: unas condiciones lógicas<sup>226</sup>— están también, y son igualmente importantes como condicionantes tanto de la especulación filosófica en su totalidad como de la escritura y de la lectura o recepción de los textos, las condiciones de ‘plausibilidad’. Según éstas las proposiciones que

<sup>225</sup> En VM I Gadamer dedica un apartado bastante extenso compuesto de tres epígrafes que se extienden desde la página 143 a la 180 (vers. cit..) titulados *El concepto de juego*, *La transformación del juego en construcción y mediación total*, y *La temporalidad de lo estético*, bajo el título genérico de *El juego como hilo conductor de la explicación ontológica* que responde a un orden capitular titulado *LA ONTOLOGÍA DE LA OBRA DE ARTE Y SU SIGNIFICADO HERMENÉUTICO* perteneciente a la primera parte del libro, la titulada *ELUCIDACIÓN DE LA CUESTIÓN DE LA VERDAD DESDE LA EXPERIENCIA DEL ARTE*. A lo largo de esas páginas Gadamer ensaya una aplicación del concepto de juego a la hermenéutica de la obra de arte y, por extensión, al discurso filosófico como saberes relativo al mundo del espíritu (en oposición al tratamiento dado a este ámbito epistémico en su crítica a los ‘idealismosespeculativos’ por G. Krüger en su *Einsicht und Leidenschaft*, de 1939, a quien discute ampliamente en una extensa nota a pie, la n° 35 de la vers. cit. de *Verdad y Método* I). Los traductores se lamentan en una nota a pie de página (p. 143 de la versión cit) de que el término ‘juego’ no dé, valga la redundancia, el mismo juego en castellano que el término alemán ‘*das Spiel*’ (el juego). Sin embargo esa cercanía o esa asociación que reclaman los autores de esta traducción entre los términos ‘juego’ y ‘representación’, que están presentes en el término alemán, sí que se dan sobradamente en castellano aunque no estén recogidas en los diccionarios normativos al uso. La misma expresión que hemos usado antes ‘dar juego’ tiene esa posible extensión ‘representativa’ reclamada por los traductores, además de una buena colección de registros que hacen perfectamente comprensible, desde esta misma locución verbal, la traducción al castellano tanto del término *das Spiel* como de sus derivados verbales. Así, por ejemplo, la traducción al castellano de la expresión *etwas spiel sich ab*, que los traductores anotan, muy defectivamente, como “algo se está desarrollando o está en curso” podría traducirse —en nuestro caso, la traducción la proponemos desde la traducción propuesta: no somos competentes en lengua alemana— como ‘algo está dando juego’.

<sup>226</sup> Nos referimos más detenidamente a estas condiciones en la SECCIÓN SEGUNDA. CAPÍTULO III de nuestro trabajo, en un apartado titulado *Profusión de citas en Aristóteles* (en ÍNDICE: II-III-1f). Lo hacemos analizando las ‘condiciones de apofanticidad’ establecidas por Aristóteles en *Peri hermeneias* y aplicándolas al análisis de distintos fragmentos de *Metafísica* en los que Aristóteles se refiere a la inclusión del término ‘especie’ en *Fedón*.

constituyen unidades de sentido asimilables por el intelecto han de cumplir también con un carácter de sociabilidad o de aceptación por parte de la comunidad a la que van dirigidas (*ta endoxa*: proposiciones ‘plausibles’ o ‘aceptables’)<sup>227</sup>. Sin embargo si buscamos esas condiciones exclusivamente en el dominio de la alegoría no tardaremos en reconocer que tales textos así escritos e interpretados adolecen de una condición que, en principio, es reclamada por todos los autores e intérpretes de textos filosóficos o de vocación filosófica, tanto por los que se dan a los juegos alegórico como por aquellos otros que prefieren ‘sujetarse’ o remitirse a la literalidad expresa de los textos: la condición de la universalidad (universalidad de sentido y, consiguientemente, universalidad en lo que se refiere al público al que van dirigidos). Seguramente será en un difícil pero necesario equilibrio que se da, en estos textos de Platón y de la tradición platónica de la antigüedad, entre el registro lógico y el mítico, y en su mejor estimación y discusión desde la parte del lector, en donde podrán encontrarse las claves para ejecutar una lectura integral de tales textos.

A propósito de la vigencia y de la frecuencia del registro mítico y, más resueltamente, del registro escatológico en los diálogos platónicos (especialmente en *Gorgias*, *Fedón*, y *República*) el profesor Vallejo Campos afirma en *Escatología y Retórica en los diálogos platónicos*<sup>228</sup>, a propósito del papel que desempeña el mito en *Gorgias* que “(...) los conceptos lógicos con los que Platón articula su filosofía están entretreídos en muchos casos con las categorías y esquemas de pensamiento surgidos de él”. De tal manera que en muchas ocasiones la introducción de tales elementos míticos en los diálogos opera como una suerte de revaloración *sui generis* de cierto tipo de Retórica en el propio discurso platónico. En este mismo trabajo el profesor Vallejo afirma que “el mito debe ser comprendido en su unidad con el logos y el lugar adecuado para captarla es la estructura del diálogo platónico”, afirmación ésta que constituye la tesis principal de este trabajo, que es consecuente del más extenso *Mito y persuasión en Platón* (Sevilla, 1993) en el que se estudian las líneas generales de esa supuesta antirretórica que a veces se presenta como la proa o el eje de las doctrinas platónicas. Sin embargo lo más cierto es que Platón estaba ensayando la contestación de una cierta Retórica muy propia de cierta sofística contemporánea a sus días y a los de su maestro (una retórica del interés extrafilosófico, una retórica que, desde la lectura que hace Vallejo de *Gorgias*, también podríamos llamar ‘interesada’) en tanto que alineada con una de las dos partes que actúan en ‘el conflicto entre filosofía y retórica’. Conflicto que se corresponde al que se mantiene ‘entre justicia y poder’<sup>229</sup>. Claramente esa retórica antirretórica platónica, que busca la plausibilidad de muchas de sus propuestas mediante el recurso a la ‘mitopoiesis’ y a la asunción de determinadas figuras escatológicas, se alinea en este conflicto con aquella parte que se reclama como la de la promoción de una justicia ideal y no relativa o de conveniencia, al tiempo que se ostenta como valedora de las razones de esa misma justicia ideal u objetiva frente a las que en cada momento y ante cada una de las distintas circunstancias puedan presentarse como convenientes desde los círculos de poder.

Mas volviendo a las consideraciones de orden propedéutico con las que abríamos este apartado, recordábamos nuestra intención de ensayar en la Tercera Sección de nuestro trabajo una serie discreta de lecturas o ‘comentarios’ desde las que proponer un modelo para ejecutar una lectura de un texto de autor —esta vez sin complicaciones de metalectura—

<sup>227</sup> Estas condiciones las estudiamos más detenidamente, haciendo referencias a distintos *loci* de la obra aristotélica (*Organon*, *Tópicos*) en los que fueron por primera vez planteados, en un apartado de nuestro trabajo (SECCIÓN TERCERA: ver ÍNDICE) titulado *Sobre la plausibilidad como rasgo definitorio de la nueva paideía aristotélica*.

<sup>228</sup> Cfr. VALLEJO CAMPOS, Álvaro. “Escatología y retórica en los diálogos platónicos”. En *Revista de filosofía*, Nº 30, 1, 2005, pp. 117-134. Madrid, 2005.

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 123, a propósito de *Gorgias*: “Pero si las amenazas de Calicles son las razones, internas a la propia obra, que exigen la presencia del mito para decir la última palabra en el conflicto entre filosofía y retórica o entre justicia y poder, el mito es reclamado también por la situación del lector”.

desde la consideración de todo lo que hayamos podido descubrir y establecer sobre los modelos y modos lectointerpretativos que se han sucedido desde la antigüedad preclásica hasta nuestros días. Desde el mantenimiento de este propósito, y obviando ahora la cuestión de ‘los dos modelos lectointerpretativos’, ya se comprenderá que acercarnos al Hegel maestro de la materia ‘Historia de la Filosofía’ y al Hegel maestro de la materia ‘Filosofía de la Historia’ ha de resultarnos especialmente interesante. Tal interés especial lo podríamos justificar desde las dos siguientes consideraciones. La primera de ellas es la trascendencia que tiene el pensamiento de Hegel como sistema propio, y como un sistema que está llamado a influir decisivamente en la historia de la filosofía, pero también en el desenvolvimiento de la historia como una dinámica en la que está materialmente interesada toda la humanidad. Y la segunda de estas dos consideraciones desde las que pretendemos justificar ese interés especial que, para nuestro trabajo, tiene la filosofía de Hegel, es que la misma no es, a la postre, sino una Filosofía de la Historia. Ya que es en la Historia y desde un complejo proceso en el que un *Espíritu* —que, aceptando su definición por parte de Hegel, habría que significar determinativamente: *der Geist*— se encarna y se materializa (se enajena de sí mismo y como tal se manifiesta: *El Espíritu extrañado de sí: Der sich entfremdete Geist*) hasta conseguir su plena expresión como un Absoluto existencial al final de la Historia en una suerte de parusía en la que no pocos estudiosos de su pensamiento han visto una réplica de la doctrina plotiniana sobre las *Enéadas*. Así es por este doble motivo que el pensamiento de G. W. Fr. Hegel y su sistematización de la Historia, que va mucho más del ámbito lógico-representativo de G. Vico, nos resultará especialmente interesante. Un tercer motivo, al que también aludiremos en las siguientes páginas, va a ser el de la confrontación de su forma de entender la historia y de interpretar o ‘recibir’ los productos que a lo largo de la misma generan las sociedades históricas (entre ellos, y de una forma especialmente interesante las obras de arte y los textos filosóficos y científicos como expresiones de un ‘Espíritu absoluto’) y la de su colega —no dilecto, desde luego, al menos desde la parte de Hegel— Friedrich Schleiermacher, *alma máter* de la hermenéutica filosófica tal como hoy la entendemos.

Prestaremos entonces esa atención a la evolución de tales doctrinas ‘historiológicas’ de Hegel atendiendo a todos aquellos aspectos de las mismas que pudiéramos significar como unas propuestas con continuidad histórico-filosófica que, como tales, hayan influido en nuestra actual percepción y valoración del género histórico-filosófico, género disciplinar éste al que pertenece, como un apéndice práctico, el ejercicio lectointerpretativo (la práctica de los comentarios de texto). Habremos, pues, de atender a aquellas complejas doctrinas firmadas por el pensador de Stuttgart desde que en 1806 manda desde una Jena sitiada por las tropas de Napoleón el manuscrito de su obra más axial, su *Phänomenologie des Geistes*, y hasta que, tras un periodo de incesante producción lectiva y literaria de veinticinco años, en 1831, no dando por terminada ninguna de sus obras abiertas, a excepción de su *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en la que trabaja desde 1816 y que conoce momentos de verdadera completud en sus tres ediciones de 1817/1827/1831, y de su *Wissenschaft der Logik* cuya 2ª y definitiva edición pudo ultimar el mismo año de su muerte, y completamente ajeno a que su producción acroamática iba a ser objeto de una prolija serie de restauraciones y reediciones, ve bruscamente interrumpida su labor por mor de una epidemia de cólera que pone punto final a su vida y a su obra cuando ésta estaba aún lejos de poder expresar una conclusión ni siquiera provisional.

Aunque creemos bastante fundamentada nuestra anterior afirmación sobre el carácter axial que tiene la primera obra de Hegel, su *Fenomenología del Espíritu*, una obra de juventud (la dio a la imprenta con treinta y siete años, pero tanto lo voluminoso de la misma como la complejidad de su índice, en el que pueden observarse correspondencias con los cursos impartidos en Jena desde 1802 a 1806, trasluce que hubo de estar gestándose durante largos años) lo cierto es que las circunstancias históricas que hubo de vivir Hegel y, sobre todo, el

hecho de que sea la de la Historia la instancia filosófica que más resueltamente determina la evolución doctrinal, literaria y acroamática de Hegel nos obligan, tales determinantes, a dedicar un extra de atención al progreso de la obra hegeliana atendiendo a la correspondencia que se da entre los capítulos que jalonan tal progreso productivo y las distintas circunstancias personales que fueron marcando la vida del pensador de Stuttgart, desde el momento en el que nos apercebimos de que tales circunstancias, especialmente sus encargos como docente desde Jena 1801 y más especialmente aún sus cargos académicos como catedrático en Heidelberg desde 1816 y en la Universidad de Berlín desde 1818, y como rector de esta universidad durante el curso 1829-1830, más que influir, operan como instancias institucionales que Hegel incorpora a su propia reflexión. En este sentido una lectura atenta de las lecciones inaugurales (o de desarrollo) de los cursos académicos que impartió desde Jena nos revelarán hasta qué punto la institución docente en toda su extensión —no olvidemos su labor como director del Nürenberger Gymnasium durante un periodo de siete años, desde 1809 a 1816, periodo éste en el que hubo de registrar, como pensador y como ciudadano de un Estado ‘que aún no era’, los hechos históricos más determinantes para la concepción más acabada de su sistema— y sus iniciativas propedéuticas como docente y como programador de cursos sobre Historia de la Filosofía y sobre Filosofía de la Historia, al margen del progreso de su obra literario-filosófica, resultaron determinantes para el desarrollo de su pensamiento. Nos gustaría reconocer, antes de proseguir con nuestra discusión de la obra hegeliana en relación con la práctica lectointerpretativa que la determinó y la soportó, que por nuestra parte hemos tenido muy en cuenta, además de las ahora muy discutidas traducciones de W. Roces y de J. Gaos de las obras que más nos han cosido interesar para nuestro trabajo (la *Fenomenología* y las ‘dos *Historias*’), una corta serie de estudios y aproximaciones al pensamiento de Hegel que en su día dieron cuerpo a una parte fundamental de la *Teoría Crítica* frankfurtiana en sus momentos de máxima actividad productiva<sup>230</sup>.

Así pues, y a propósito de esta correspondencia entre el progreso de la obra hegeliana y sus circunstancias biográfico-institucionales comenzaremos por apuntar la obviedad de que no es el mismo el aún joven Hegel que ha ultimado y mandado a su editor (aún pendiente de una introducción) su *Fenomenología del Espíritu* el ‘año de Jena’ (1806), que aquel ya más maduro profesor de Heidelberg en 1816, donde a los cuarenta y seis años desempeña su primera cátedra universitaria; ni, finalmente, el del pensador ya completamente formado en cuanto a la maduración de su propia doctrina durante los doce años que ocupó la cátedra de la Universidad de Berlín, institución ésta en la que desde el año 1818, próximo ya a la cincuentena, desarrolló la parte más importante y madura de su magisterio. Fue en esta universidad, uno de los centros más activos de la cultura alemana anterior a la constitución del Deutsches Kaiserreich como consecuente inmediato de la victoria de la Prusia de Guillermo I/Otto von Bismarck sobre la Francia de Napoleón III (1871), en la que transcurrieron los últimos doce años de su evolución como autor de un sistema filosófico y como docente universitario. Y fue también en esta Universidad en la que este Hegel de su plena madurez hubo de plantearse la relación entre su condición de catedrático y, desde 1829, rector universitario con la evolución de los trascendentales acontecimientos que se estaban sucediendo en Europa desde la finalización del último episodio napoleónico y la imposición del orden restauracionista establecido para toda Europa por los plenipotenciarios reunidos en el Congreso de Viena en 1815. Un orden que era contrario al reconocimiento de tantas realidades sociopolíticas como las que cundían en Europa dentro y fuera de los imprecisos

<sup>230</sup> Especialmente determinantes han sido en este sentido las siguientes. MARCUSE, H. *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (1941): *Razón y Revolución. El origen de la Teoría Social*. Traducción al castellano de Julieta Fombona y Francisco Rubio; Madrid, 1971; los *Tres estudios sobre Hegel*, de ADORNO, Th.. Versión de V. Sánchez De Zavala; Madrid, 1974. *Sujeto-Objeto*; y *El pensamiento de Hegel*, de E. BLOCH. Trad. W. Roces; México, 1983. Igualmente, de ESTRADA DÍAZ, J.A., “*La teoría crítica de Max Horkheimer; del socialismo ético a la resignación*”; Universidad de Granada (Granada, 1990).

límites de una *Deutscher Bund* artificialmente reconocida como tal en Viena y bastante mermada en lo territorial en cuanto a su potencial germánico por los repartos de los que se beneficiaron las potencias vencedoras bajo la primacía de Prusia.

Esta Universidad de Berlín había sido fundada por el influyente liberal prusiano y filólogo Wilhelm von Humboldt (1767-1835), y pasó a llamarse desde el primer año de la rectoría de Georg Wilhelm Friedrich Hegel Universidad Friedrich-Wilhelm (Friedrich Wilhelm Universität) suponemos que como reconocimiento expreso de la benéfica influencia que, a los ojos del flamante rector, estaba teniendo para la evolución de la Ilustración germánica el reinado de Federico Guillermo III de Prusia (1797-1840: el mismo con cuyo inicio dejaron de pesar sobre Kant las reconveniones dirigidas contra su magisterio por los ministros del anterior monarca, el inestable y reaccionario, a pesar de inciertas apariencias, Federico Guillermo II). Y fue en estas mismas aulas en las que este profesor de su propia doctrina, que era por lo demás una doctrina en la que se expresaba una conciencia plena de ser una con-secuencia en una continuidad dialógica-filosófica, en las que el filósofo de Stuttgart comenzó a vislumbrar lo que sería una conclusión integral de su sistema: una conjunción entre las diversas fenomenologías del espíritu representadas a lo largo de la historia universal y las secuencias lógicas que expresaran la preeminencia de la idea —de una sustantiva ‘idea’ que en alemán ha de escribirse con mayúscula— en el desarrollo diverso de los sistemas filosóficos, por una parte; y un discurso filosófica y científicamente fundado sobre la continuidad histórica y sus secuencias filosóficas más fundamentantes. Es conveniente dejar constancia de que en Hegel se da por asentado desde las primeras páginas de su primera obra de desarrollo, la *Fenomenología del Espíritu* (1806) el estatuto supracientífico de la Filosofía, así como el carácter epistemológicamente fundamentador de la misma. La historicidad, esto es, la cualidad de lo histórico, estaba definitivamente llamada a ser el núcleo central y el eje de la dinámica de su sistema, y la base —material en cuanto sustancia espacio-temporal y formal en cuanto discurso generado y pronunciado por el sujeto de la historia— sobre la que se asentarían sus conclusiones. Sin embargo una letal bacteria entonces no identificada como tal (la *Vibrio cholerae*, identificada en 1851), la misma que anegó Europa en sucesivas oleadas de mortandades desde comienzos del siglo XIX, vino a dejar sin su conclusión más definitiva a este sistema desde la posición de su autor. Mas la posición-afirmación de que el final o, más hegelianamente hablando, el ‘desenlace final’ de la Historia, es decir la comprensión del Espíritu desde sí mismo y en la Idea, estaba aún lejana podemos considerarla por pronunciada, como de hecho lo está en el Cap. II (*LA IDEA DE HISTORIA Y SU REALIZACIÓN*), sección I (*LA IDEA*) de sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*<sup>231</sup>:

*El fin de la Historia Universal es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente. Lo esencial es que este fin es un producto.*

Tanto el tono subjuntivo del enunciado como el contenido horizontal del discurso en el que éste se inserta nos revelan que, a pesar de que en este Hegel de su plena madurez se han afirmado ya algunas convicciones sobre la superioridad de la cultura germana y sobre la mayor cercanía que ésta disfruta en relación con la expresión posible de lo que el espíritu sea en sí (de lo que el espíritu pueda llegar a ser) no está nada convencido de que se estén viviendo en aquella Europa mancomunadamente regida bajo una opresora y ‘santa’ Alianza, que ya había demostrado su efectividad represora en 1823 restaurando la monarquía absolutista de Fernando VII en España, los episodios finales (en un sentido teleológico) de la historia de la ‘estirpe humana’. De lo que sí podía estar convencido a la sazón, como lo estuvo Fichte, su antecesor en la cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín, es de que,

<sup>231</sup> HEGEL, Georg W. F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. por José Gaos, Madrid, 2005. *Introducción General e intr. especial, fragmentos*. Selección y presentación de S. Rus Rufino.- A partir de la p.140. Todos los manuscritos desde los que se realizó este compendio pertenecen a su etapa de Berlín.



a partir de aquel momento, consumada la debacle napoleónica y advertida la surgencia de la liberal e ilustrada Prusia de Federico Guillermo III, en la que él llegaría a alcanzar la dignidad de rector de la Universität berlina (el centro de la germanidad según su propia concepción: véase el texto que insertamos unas líneas más abajo), la historia habría de escribirse en la lengua alemana. De la misma forma que parecía estar convencido de que la capitalidad de aquella Alemania que todavía no era de una forma acabada pero cuya ‘tesis’ ya se había afirmado de una forma clara como *Deutscher Volkgeist* no podía recaer sobre ninguna otra gran ciudad germana que no fuera la capital del Reino de Prusia (y antigua capital del Reino de Brandeburgo). Así lo expresó, por ejemplo, y ante su primer público universitario berlinés en 1818 en el discurso de apertura del curso académico.

*Aquí es donde la ciencia se desenvuelve y engrandece como uno de los momentos esenciales de la vida del Estado. En esta Universidad, que es la Universidad del centro de Alemania, es donde la ciencia, que es el centro de toda la educación del espíritu, de toda ciencia y de toda verdad, la filosofía, quiero decir, debe encontrar su puesto verdadero y ser estudiada con más ardor.*

Así pues y desde estos considerandos podríamos afirmar que en los diez años que median entre 1806, año en el que el pensador de Stuttgart no ocultaba su espíritu ‘afrancesado’ hasta 1816, año en el que un ilusionado Hegel fue a ocupar en Heidelberg su primera cátedra universitaria (ese Hegel de Heidelberg es un antecedente ‘pro-germano’ directo del de Berlín) ya ha tenido lugar ese relativo *désenchantement* que compartirá con muchos de sus antiguos *coreligionnaires* en aquella juvenil ‘fe revolucionaria’, desencantamiento que no será óbice para que a lo largo de toda su producción, incluida la de sus últimos días (*Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, y, sobre todo, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*) las referencias a la Revolución Francesa y a sus consecuentes napoleónicos se hagan siempre desde una posición de valoración de lo que la Revolución y el Imperio supusieron para la historia universal en un sentido positivo o de progreso. Así, por ejemplo, en un escrito de 1817 titulado *Juicio sobre los debates de la asamblea estamental del Reino de Württemberg* Hegel no duda en criticar a los representantes de los estamentos a causa de la oposición mantenida por estos a un proyecto de reforma política emprendido por el rey, e igualmente los acusa de no haber sido capaces de comprender ni asimilar las lecciones que había dado la historia en ‘los últimos veinticinco años’<sup>232</sup>, en clara referencia a los años transcurridos desde el inicio de la Revolución Francesa y que comprenderían en su desarrollo a toda la égida napoleónica que, a la sazón y al cumplirse los dos años de Waterloo, había ya que dar por definitivamente concluida. Y es que, y aún a pesar de haber sido testigos desde un ya lejano entonces —aquellos jóvenes revolucionarios que enarbolaban banderas a la libertad los catorce de julio y que cantaban, cuando estaban prohibidas, la Marsellesa y otros himnos revolucionarios— de todo un proceso de degradación política, nepotismo exacerbado, corruptelas, intrigas, tendencias autocráticas, y otros accidentes ‘reaccionarios’, nunca dejaron de considerar como un paso de gigante y como un referente universal, aquel que la humanidad había dado a impulsos de la instauración del ‘Estado Moderno’ por parte de Napoleón en casi toda Europa. Tanto como la francesa *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* (agosto, 1789) desde la que habían podido constituirse hasta el momento al menos dos órdenes políticos que coincidían con los vectores de la razón, del progreso y, en este sentido progresista presidido por la idea, de la historia: el orden constituyente en la Francia revolucionaria y en el no menos revolucionario orden político que sancionaba la *Declaración de derechos de Virginia* (*Virginia Bill of Rights*, de 12 de junio de 1776), matriz de la primera constitución democrática que puede presentar la historia del constitucionalismo: la de los Estados Unidos de América del Norte (de 4 de julio de 1776), referentes indiscutibles para toda la evolución del constitucionalismo durante el siglo XIX tanto en Europa como en muchas de las colonias

<sup>232</sup> AMENGUAL, Gabriel. “La filosofía del derecho de Hegel como filosofía de la libertad”. En le rev. *Taula* (UIB), nº 10, diciembre, 1988, p. 95.

dependientes del ‘Viejo Continente’ (el caso español es especialmente significativo: las libertades sancionadas en la Constitución de 1812, en la que se les concede unos estatutos de autonomía a las colonias, y que serán derogadas con la vuelta al absolutismo constituyen unos claros referentes para las burguesías criollas que comenzarán a constituir estados soberanos desde los inicios de la tercera década del siglo XIX).

Según una anécdota recogida en el epistolario de Hegel a su amigo Friedrich I. Niethammer (carta de Hegel a Niethammer, con fecha de 13 de octubre de 1806)<sup>233</sup> Hegel, a la sazón profesor sin cátedra de la Universidad de Jena, presencié las paradas militares de las tropas del Emperador previamente a la decisiva batalla con la que aquella Francia imperial se impuso a las fuerzas de la Cuarta Coalición antifrancesa (Inglaterra, Suecia, Rusia y Sajonia). En la carta trasciende el ambiente de tensión y angustia suscitado por el estado de sitio previo a la conflagración, así como la gran preocupación que en ese momento embargaba a Hegel por el destino de los manuscritos que había enviado unos días antes — los manuscritos de su *Phänomenologie des Geistes*, mandados el miércoles y el viernes anterior: la carta está escrita el lunes 13, un día antes de la batalla que se dio el 14—. A veces se ha especulado con la idea de que aquel avistamiento de Napoleón pasando revista a las tropas del amplio contingente que iría a entrar en combate el día siguiente se hubiera producido cuando Hegel llevara a la estafeta jenense de correos su manuscrito. Pero del tenor de la carta se desprende que el joven profesor de Jena había mandado ya sus manuscritos en sendos paquetes remitidos el miércoles y el viernes anterior. Sin embargo, que en la víspera a este avistamiento Hegel siguiera trabajando en su *Phänomenologie* sigue constituyendo una posibilidad ya que la importantísima introducción a esta obra la mandó Hegel al editor con posterioridad. Pero el motivo que más nos llama la atención de esta carta es la narración que hace Hegel de su avistamiento del Emperador pasando revista a sus tropas y del encomio que hace de su figura a pesar de todas las tribulaciones que, según da cuenta en la misma carta, están pasando los habitantes de la ciudad entre los cuales se encontraban familiares, amigos, discípulos, y gentes sencillas que no supieron salir al paso de los requerimientos de la soldadesca y que hubieron de sufrir por este motivo no pocos quebrantos. De la misma forma, la suerte que hubo de correr la familia real prusiana no parece tampoco importarle gran cosa. Incluso podría decirse que este Hegel íntimo hace una mofa ligera del destino del rey, la duquesa y la princesa asegurando que sus posiciones, día a día, cambiaban según cambiaran las del Emperador. Bien podría decirse, a juzgar por el tenor de esta carta, que este aún joven Hegel estaba obnubilado por la presencia en Jena ‘de ese alma del mundo’ que a sus ojos parecía encarnar algunas de las figuras conceptuales más nuevas y potentes que él mismo acababa de gestar y que todavía se encontraba en disposición de perfeccionar (“... *constituye una sensación maravillosa ver a tal persona, que, concentrado aquí en un solo punto, a lomos de un caballo, se extiende sobre el mundo y lo domina*”). La misma expresión ‘alma del mundo’ para referirse a esa figura, que él ve magnífica a lomos de su caballo, y la frase de tono épico que anteriormente hemos transcrito en la que afirma que ese personaje allí concentrado en un solo punto ‘se extiende sobre el mundo y lo domina’ nos dan una idea bastante fiel de ese intenso estado de euforia intelectual (más que de ‘intoxicación filosófica’, como apuntó el profesor Robert C. Solomon en una conferencia a la que nos referiremos un poco más adelante) que estaba afectando entonces a este modesto profesor que acababa de dar a su editor una obra cuyas repercusiones históricas no van a tener un menor alcance que todas las gestas de Napoleón.

<sup>233</sup> *Hegel à Niethammer*, 13/X/1806, en *Correspondance*; traducción al francés por J. Carrère, tome I, pp 114-115; París, 1962. Otras referencias a este documento presentado como *Hegel to Niethammer, October 13, 1806* pueden encontrarse en *Hegel: The Letters, translated by Clark Butler and Christine Seiler with commentary by Clark Butler*. Indiana University Press, Purdue Research Foundation. 2005. Una transcripción completa de la carta en inglés puede encontrarse en <http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/index.htm>.

De ese mismo Napoleón Emperador al que Beethoven había dedicado su sinfonía-III, la titulada *Eroica*<sup>234</sup> y al que tantos pintores y poetas habían ya dedicado o dedicarían —antes de *Waterloo* en la mayoría de los casos— sus loas, sus lienzos, y sus más encendidos panegíricos (J.W. von Goethe, G.G. Byron, J-L David, J. A. D. Ingres, y tantos otros). Ante sus ojos un marcial y magnífico Napoleón Bonaparte que a punto estaba de cerrar con la batalla que habría de librar al día siguiente contra Prusia y sus aliados un capítulo más de lo que entonces podría haber sido significado, desde el mismo aparato conceptual que acababa de consolidar con su *Phänomenologie des Geistes*, como un paso más del progreso consciente del espíritu hacia la meta del saber absoluto de sí (hacia una forma de autoconciencia presidida por la realización de una idea, expresión última de un espíritu universal). [*“He visto al emperador —este “alma del mundo”— recorriendo a caballo la ciudad para revistar sus tropas. (...)”*]. Un Napoleón —“*alma del mundo*”— que lucía en todo su esplendor, y cuya descripción nos hace evocar a ese héroe-emperador que pintara unos años antes J.L. David atravesando a caballo el paso de los Alpes (1801), su nombre tallado en roca al lado del de Aníbal. Un Napoleón que tendría muy poco que ver, al cabo de unos nueve años, con aquel déspota nepotista degradado y derrotado que esperaba en la Isla de Santa Helena, un punto perdido en la inmensidad del Atlántico sur dependiente de Inglaterra, el final de sus días. Napoleón murió el 5 de mayo de de 1821, cuando Hegel, que ya llevaba dos años ocupando la cátedra de Filosofía de la Universidad de Berlín, contaba cincuenta y un años y estaba ya pergeñando una conclusión integradora para todo su sistema.

**S. I. IV, 10.- Hegel: El Espíritu en la Historia (*Der Geist in der Geschichte*), y la no resignación de la Historia a la historiografía.**

Desde que aquel aún joven profesor de Jena hubiera establecido en el dominio de lo espiritual el arranque de las fuerzas que han de mover los vectores de la historia hacia la integración de todos aquéllos en un vector que estaría destinado a realizar la idea de un espíritu universal que se comprende a sí, hasta que ese muy maduro catedrático y rector *in pectore* que ya había publicado su tétrada magistral<sup>235</sup> y que estaba aplicándose en aquellos años de plena madurez a un trabajo de integración y, tal vez, de conclusión hubiera terminado por considerar, en aquellos momentos más finales, al *Deutscher Volkgeist* como la punta de ese vector integrador que se dirigía hacia la realización del *Espíritu* mediaba una sucesión de cesuras históricas, de traumas y retrocesos que, a pesar de sus flecos agónicos y, en muchos casos, de sus cruentas apariencias, no le llevaron en ningún momento a considerar siquiera el abandono cautelar de sus tesis sobre la historicidad como factor dominante de la realidad considerada en su síntesis más integradora: la del dominio final (en un sentido teleológico) del espíritu universal sobre cualquier otra forma de realidad. Téngase en cuenta que antes de 1806, es decir antes de acabar esta su primera gran obra, su seminal *Fenomenología del Espíritu*, Hegel que había vivido intensamente junto a sus colegas y amigos más próximos de su juventud en un internado de Tubingen (Hölderlin y Schelling estaban entre ellos)<sup>236</sup> la marea revolucionaria de 1789/1793 había sido testigo, al tiempo que maduraba en edad y en formación, de todos los desastres que jalonaron la historia de la Revolución Francesa, Terror

<sup>234</sup> Pero cuando Beethoven tuvo noticias de la autocoronación como Emperador que había protagonizado Napoleón el 2 de diciembre de 1804, en la catedral de Notre Dame, se apresuró a retirar tal dedicatoria titulado a la misma sarcásticamente como «*Sinfonia eroica, composta per festeggiare il sovvenire d'un grand'uomo*». Sin embargo las características lírico-épicas de esta sinfonía así como su vinculación a la propaganda ‘afrancesada’ de la época hicieron ya imposible la desvinculación que amagara Beethoven. Actualmente, en el repertorio de sinfonías beethovenianas, la III sinfonía suele figurar con el título italiano de ‘*Eroica*’.

<sup>235</sup> Ver relación en nuestra nota a pie nº 250\*.

<sup>236</sup> Resultan interesantes las apreciaciones del profesor Innerarity sobre la triple dimensión del concepto ‘revolución’ —en el orden natural desde un punto evolutivo y progresivo hacia la libertad, en la política desde un punto de vista vindicativo-constituyente, y en la religión como realización de un ‘Reino de Dios’ no exento de elementos utópicos-redentoristas— en Hegel y, en general, en el idealismo alemán de principios del siglo XIX.: INNERARITY, Daniel. *Dialéctica de la revolución. Hegel, Schelling y Hölderlin ante la revolución francesa*. Pamplona, 2008.

y contraterror incluidos, hasta que por fin una Francia postrevolucionaria que emergió del golpe de julio de 1794 (*Termidor*) conoció un proceso de estabilización institucional mantenido por el ordenamiento de 1795 (constitución del año III). Sin embargo tal proceso de estabilización no terminó cuajando en un régimen institucional que satisficiera plenamente a todas las partes, y muy especialmente a los sectores más poderosos e influyentes de la nueva burguesía ‘revolucionaria’ consolidada ya como una oligarquía republicana, razón por la cual, penúltimamente, el 18 de Brumario de 1799 el joven y ambicioso general Napoleón Bonaparte, conocido y celebrado por sus campañas antimonárquicas en Francia y por sus éxitos militares en Italia y Egipto, dio un golpe de mano cuyos efectos proclamadamente regeneradores encomendó a un *Consulado* del que el mismo Napoleón formaría parte, y del que, forzosamente, habría de surgir el régimen imperial en diciembre de 1804.

¿Cómo fueron vividos todos estos hechos por Hegel? Y, sobre todo, ¿cómo fueron valorados e incorporados a su visión del presente de su ya muy madurada concepción de la historia? Mientras que se mantuvo en el poder Napoleón fue para Hegel ‘ese gran profesor de Derecho Constitucional con cátedra en París’. Así es como solía llamarlo en sus clases de Jena adoptando un tono al tiempo irónico y ‘afrancesado’, sin embargo no sabemos cómo lo pensaba (Hegel a Napoleón) cuando esa misma ‘alma del mundo’, después de sus cien días de ‘resurrección’ se arrastró en Waterloo ante una coalición que, a juzgar por los resultados de la contienda, parecía tener ‘mas razón’ que las que él había incorporado a su propio destino. Cuando Hegel llegó a Jena con el objeto de escribir su tesis de habilitación para poder aspirar a un modesto puesto como *privatdozent* en la Universidad, un 18 de enero del año 1801, Napoleón bien que podía aparecer ante sus ojos como aquel héroe de la razón triunfante que ha conseguido consolidar un régimen institucional en el que el Estado se corresponde con una fase superior de la autoconsciencia. Y ésa seguiría siendo su valoración un 15 de octubre de 1806, ya varios días después de la finalización de la escritura de su *Fenomenología*, cuando precipitadamente ha de abandonar una Jena en llamas presa del saqueo de las tropas francesas posterior a la aplastante victoria del ejército del Emperador sobre los prusianos (por cierto que será esta misma circunstancia la que fuerza la pérdida de su empleo como profesor, ya que la universidad fue también víctima de los excesos de la soldadesca). Apenas dos semanas después el mismo ejército victorioso en Jena entra en Berlín obligando de esta manera a la monarquía prusiana a considerarse prisionera del Imperio (el rey había sido hecho prisionero en Auerstädt) y a aceptar las condiciones territoriales y reparadoras que Napoleón dicta en Tilsit.

El profesor Robert C. Solomon, integrado a la sazón en los cuadros de la Universidad de Austin (Texas) en una conferencia que pronunció el año 2001 en la *Friedrich Schiller Universität* de Jena<sup>237</sup>, con el buen humor y la actitud un tanto irreverente que siempre le caracterizaron no tuvo inconveniente alguno en afirmar, en el contexto de la presentación de una publicación suya sobre Hegel<sup>238</sup>, que el filósofo de Stuttgart cuando escribió en Jena su *Fenomenología del espíritu* —la obra hegeliana más apreciada por el mismo Solomon— había sido víctima de una ‘especie de intoxicación filosófica’. Dio cuenta en la misma comunicación de cómo esa obra verdaderamente fundamental, tanto para el pensamiento de Hegel como para la historia de la filosofía en un sentido universal, y a pesar de experimentar durante el tiempo de su gestación una especie de patología hipertrofiante y desorganizadora (y a pesar de los intentos de organizarla siguiendo un esquema torpe y desproporcionado, según el mismo conferenciante) solamente explicable por la tensión emocional que en el mismo autor desató el hecho de contemplar la magnitud de su descubrimiento, se constituyó por fin, un día antes de la batalla de Jena, como la obra más puramente filosófica que habría

<sup>237</sup> SOLOMON, Robert C. “Hegel en Jena: Liberación y Espiritualidad en la Filosofía”. En *Apuntes Filosóficos*. Feb. 2006, vol.15, nº 29, p.225-246. Se trata de una deficiente traducción *online* de la conferencia citada. No hemos podido localizar la correspondiente versión en inglés.

<sup>238</sup> SOLOMON, R. C. *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's "Phenomenology of Spirit"* (Oxford, 1983).

de dar la totalidad del siglo XIX. Y esto por dos razones principales: por hablar directamente y sin ambages ni prejuicios pseudocientíficos del espíritu como una realidad absolutamente determinante y objetiva, y por descubrir para el discurrir filosófico ese vasto y dinámico continente llamado historia, un continente que aunque fuera avistado con anterioridad por un avezado y solitario navegante napolitano llamado Giambattista Vico (1688-1744), fue él el primero que lo holló y también el primero que lo reclamó como sustancia del espíritu y de todas sus posibles concreciones: Desde las más determinadas por sus materialidades a las más sutiles, determinantes y supuestamente inmateriales (códigos de derecho, documentos confesionales, obras de arte...). Un tercer mérito atribuible a esta obra, que el profesor Solomon enfatizó en su conferencia, es el de haber sustraído para siempre el concepto y la realidad del espíritu al dominio de las confesionalidades monoteístas —islamismo, judaísmo y cristianismo— que ya en el siglo de Hegel se repartían los dominios de la espiritualidad humana: la religión no pasaría nunca de ser otro dominio más del espíritu en su evolución y en su dinámica productiva, de ninguna forma ‘el dominio’ del espíritu ‘por excelencia’. Realmente durante este espacio de su evolución en Jena que coincide con el tiempo en el que hubo de acometer los trabajos de los que surgió este difícil pero pletórico (de realidad) artefacto, el libro que Hegel mandó a su editor unos días antes de la batalla de Jena y algunos días antes de su salida precipitada de la ciudad, la que sería, un año después, su *Ersten Theil Systems der Wissenschaft. Die Phänomenologie des Geistes* (Primera parte del sistema de la ciencia. La Fenomenología del Espíritu), aquel aún joven Hegel debió de vivir una experiencia bastante cercana a la de un descubridor de un nuevo e imponente continente. Una vez acabada la redacción del tratado —aunque no la redacción de la interesantísima, a efectos, hermenéuticos— introducción el profesor Hegel pronunció el siguiente exordio ante su público universitario jenense.<sup>239</sup>

*¡Señores! Nos encontramos en una época importante, en una fermentación, en la que el Espíritu ha mudado hacia delante, se ha desembarazado de su forma concreta anterior y está adquiriendo una nueva. Toda la masa de ideas y de conceptos que han tenido lugar hasta aquí, los referentes mismos del mundo, se han disuelto y colapsado en sí mismos como en una visión de ensueño. Está a punto de producirse una nueva surgencia del Espíritu; y debe ser la filosofía la que debe reconocer primero su apariencia, mientras que otros, en una resistencia impotente, siguen pegados al pasado, y que la mayoría se afianza en masa como su misma emergencia, por más que no sean aún conscientes de esto.*

Entendemos que esa ‘intoxicación’ a la que se refería el profesor Solomon no se produjo por un exceso de producción, ni tampoco como efecto de la inhalación de los gases producidos por la combustión de los candiles con los que Hegel hubo de iluminar sus escrituras nocturnas. Lo que sí pudo haber fue una especie de vértigo intelectual producido por el descubrimiento, verdaderamente trascendental, de que la humanidad no es fruto ni efecto de la historia, sino que es, constituye, la historia misma, y que ésta no es sino el dominio más absolutamente real del espíritu, de un espíritu que es subjetivo en tanto que histórico y que ha de realizar una concreción objetiva de sí mismo, cuando todo (todo lo real) llegue a su cumplimiento. La historia, toda la historia, se ha constituido así como el fundamento mismo de cualquier forma y dominio de lo real. Mas no se trataba de una historia ideal (en un sentido platónico), épica, nacional (en un sentido restrictivo), ni siquiera universal (en un sentido igualmente restrictivo: la suma de todas las regionalidades). Sino de una historia que se afirma como subjetiva en tanto que racional (que se afirma como subjetiva, esto es, del

<sup>239</sup> “*Allocution finale des Conférences de Iéna, 18 sept. 1806*”. In *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, p. 352. Trad. y cit. de Jacques ROLLAND DE RÉNEVILLE en *Aventure de l’Absolu*, La Haye, 1972., p. 200, cit. a pie. Con este mismo fragmento Alexandre Kojève abre su *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1971, p. 7 (1ª ed. de 1947): “*Messieurs! Nous sommes situés dans une époque importante, dans une fermentation, où l’Esprit a fait un bond en avant, a dépassé sa forme concrète antérieure et en acquiert une nouvelle. Toute la masse des idées et des concepts qui ont eu cours jusqu’ici, les liens mêmes du monde, sont dissous et s’effondrent en eux-mêmes comme une vision de rêve. Il se prépare une nouvelle sortie de l’Esprit ; c’est la philosophie qui doit en premier lieu saluer son apparition et la reconnaître, tandis que d’autres, dans une résistance impuissante, restent collés au passé, et que la plupart constituent en masse son émergence, mais inconsciemment.*”

sujeto, pero de la substancia de éste, que no es sino la razón: una Razón que en alemán no puede dejar de escribirse con mayúscula: *der Vernunft*).

Este concepto, complejo donde los haya, en el que se coimplican en estrecha relación los conceptos de subjetividad racional, objetividad real, espíritu subjetivo, espíritu objetivo, espíritu absoluto e historia, amén de toda una cohorte de conceptos ‘vivos’, como el de dialéctica, autoconciencia, alienación, negación de la negación, y otros, gracias a los cuales se desarrollará el organismo igualmente vivo de la filosofía en la historia no se aprehenden de una forma derivada partiendo de ningún tipo de intuición sensible que indefectiblemente (Kant) habrá de dejar fuera de su propio campo una parte trascendental de la realidad (todo aquello que no sea directamente referible a ninguna intuición sensible). La aprehensión de este concepto es intuición directa de una dimensión de realidad referible a un todo que ha de ser racional porque así lo exige la preeminencia ontológica de una idea en la que se contiene al mundo, o en la que el mundo se contiene a sí mismo. Y tal complejo se aprehende al tiempo que el tiempo mismo va sucediéndose y, con él, las distintas etapas y fases no sucesivas en las que la historia misma va adquiriendo su consistencia y traza su evolución. Malas, pésimas son las lecturas de Hegel que nos lo presentan como autor de una sistema histórico circular, cuando ni siquiera lo es de una historia que responde a un esquema lineal. En Hegel la historia no evoluciona desde un *take off* hacia un momento de espiritualidad máxima y absoluta. Este momento llegará, o habrá de llegar, indefectiblemente. Mas tal momento ‘final’ reviste también forma de postulado que puede quedarse precisamente en eso, como de hecho quedó en los casos de tantos pueblos como hayan trazado su arco y periclitado sin llegar a tener conciencia de sí mismos ni de su libertad.

Una historia, pues, que tendría que determinarse en una fenomenología de lo espiritual, como en una agregación de hipóstasis (en un sentido plotiniano) que aspiraran a expresar el dominio de lo espiritual-absoluto, estableciendo cuál o cuáles de las distintas estaciones o ‘configuraciones del fin’ que interesaran a la evolución y a las concreciones de los espíritus subjetivos que encarnarían los pueblos correspondían a un dominio de lo real. Y es que los registros de los hechos históricos no han de dejar en este sentido lugar a dudas, por mucho que los mismos puedan ser significados como momentos dialécticos susceptibles de negación o superación. Es por esto que no hay momento histórico que realmente lo sea que pueda dejar de ser racional. En el momento histórico que a Hegel le tocó vivir —Hegel se sabía en la historia, desde luego— todas estas tensiones, contradicciones, violencias, avances y retrocesos que jalonaron la historia de la revolución francesa, por lo que ésta tuvo de paradigmática, tuvieron que ser debidamente ‘racionalizados’ por este profesor y autor de su propio sistema como momentos determinantes de la evolución de un espíritu subjetivo, el que había encarnado en el pueblo francés (un pueblo que por lo demás se integrará finalmente en un círculo cristiano-germánico), hacia su ‘razón de ser’. Y de la misma forma hubo de proceder con todos aquellos sucesos que se estaban afirmando como hechos históricos prusianos, británicos, hispánicos, francos, ‘alemanes’, ‘italianos’, ‘americanos’, ‘europeos’ (entre comillas los que aún no estaban dialécticamente resueltos). La historia seguiría siendo, pues, un maremagno de hechos y de circunstancias factuales y efectuales que habrían de ser convenientemente relatados por una inteligencia ordenadora y racionalizadora. Pero ese relato no constituiría su ser sino, solamente, una expresión de uno de los dominios de una determinada subjetividad. De tal manera la muerte de la historia (no su conclusión ni su desenlace, ni su final) sólo sería pensable anticipándose, en la primera década del siglo XIX, a Hiroshima o al actual contencioso nuclear que se está fraguando entre occidente y el Islam. A comienzos del siglo XIX, y aún a pesar de que solamente en la doble batalla de Jena-Auerstädt en la que se enfrentaron sendos contingentes franceses contra prusiano-sajones (Jena) y franceses contra prusianos (Auerstädt), se perdieron no menos de cuarenta y cinco mil vidas, la posibilidad de una aniquilación total de la humanidad dependiente de la mala resolución de un conflicto entre potencias o coaliciones no se contemplaba como real, a pesar

de que las pérdidas de vidas humanas se acercaban ya a las magnitudes contemporáneas habituales desde la ‘gran guerra’ de 1914/1918 (que se salda con unos quince millones de vidas humanas). Así, por ejemplo, en las campañas napoleónicas de Rusia (junio-octubre de 1812) Francia perdió unos cuatrocientos trece mil hombres y Rusia alrededor de los cuatrocientos cincuenta mil. Pero la posibilidad del colapso de la razón por efecto de la aniquilación total de la humanidad aún no se contemplaba como una posibilidad real.

En cuanto al prejuicio de que Hegel interpretó posteriormente la batalla de Jena como el ‘final de la historia’, o al de la difícil relación entre este supuesto fin (de la historia) y la constitución de un Estado imperial, el prusiano, como reacción a las campañas napoleónicas, estado éste que vendría a afirmar los principios constituyentes de un Estado universal y homogéneo (Kojève, 1947) no podemos por menos que hacer constar que estas supuestas previsiones o conjeturas hegelianas no se expresan en ninguna parte señalada de su producción. No consta ni se establece, que sepamos, en parte alguna de la *Fenomenología* (1807) ni en su tratado sobre los *Elementos de la filosofía del derecho* (1821), ni en ninguna otra de las que constituyen su tétrada fundamental (ver nota a pie nº 234) ninguna afirmación o argumentación en este sentido. Ahora bien, si se revisa su correspondencia o se escudriñan algunas páginas de su producción acroamática sí que pueden hacerse cabriolas interpretativas de este tipo, un poco, si se nos permite la expresión, ‘a lo Fukuyama’. Pero no debe depender de tales juegos interpretativos, de un tono más bien periodístico o de crónicas de almanaque que historiológico, nuestra interpretación de la literatura hegeliana, ni de la relativa oportunidad y espectacularidad de afirmaciones como las que presentan al Estado estalinista como la conclusión materializada de la previsión hegeliana de un final para la historia, dando por supuesto algo tan peregrino como el hecho de que es la filosofía de Hegel la que ha inspirado y hecho posible, Marx mediante, el gulag.

La presentación y la significación de la historia en los términos que hemos expuesto ateniéndonos a la lectura directa de Hegel ha de realizarse, en nuestra opinión, situándola en su preciso e impreciso, por inestable, marco histórico; estableciendo y significando —no solamente perfilándolos— los elementos conceptuales que dan entidad y forma a su horizonte comprensivo; imaginando las condiciones en las que se propagaban las ‘grandes noticias’ en la primera década del siglo XIX; restaurando lo que en aquellos años podía significar, materialmente, el mundo de la producción, del comercio, de la circulación de unas monedas nacionales emitidas por instituciones de la misma planta y alcance; interesándonos por la relación entre la constitución de los grandes mercados estables y la definición de las fronteras nacionales; interesándonos —vía historiografía consolidada o vía investigación— por el estado de la sanidad, la existencia de hambrunas y crisis cíclicas de subsistencia, por los efectos del régimen demográfico moderno en los inicios del capitalismo industrial; y un largo etcétera. Tan largo como pueda establecerse con método y pericia en el taller del historiador y, desde él, en la inteligencia científica del pasado en su dimensión social. Reivindicando, en definitiva, el interesadamente regateado estatuto de ciencia que tiene la historia desde su constitución como tal. Desde Hegel (aunque no necesariamente con Hegel, ya que la producción hegeliana se centra en lo filosófico; no obstante desde la primera mitad del siglo XIX con autores como el alemán Leopold von Ranke (1795-1886), el francés J. N. Augustin Thierry (1795-1856), el británico Thomas Carlyle (1795-1881), o el estadounidense William Prescott (1796-1859), que en cierta forma cubriría el hueco decimonónico de la historiografía española, se produce el verdadero despegue de la historia como ciencia social con objeto, método, y discurso propios)<sup>240</sup>.

<sup>240</sup> La expresión ‘el taller del historiador’ que hemos escrito unas líneas más arriba del índice correspondiente a esta nota la hemos deducido del trabajo del historiador L.P. Curtis Jr., que dio a la imprenta en 1970 un trabajo recopilatorio titulado *The Historian’s Workshop. Original Essays by Sixteen Historians*, traducido que fue por J.J. Utrilla y publicado en México con el título de *El taller del historiador*, en 1970 y 1975. Se trata de unas interesantes muestras sobre los modos, los recursos metodológicos y los principios rectores que mueven el

Pero, volviendo a nuestra coordenadas francoalemanas y europeas de la primera década del siglo XIX, y en consonancia con todo lo apuntado, anotaremos en nuestro borrador que después de la constitución oficial del Imperio franconapoleónico, desde diciembre de 1804, y sobre un fondo de discontinuas y persistentes intrigas cortesanas afines o refractarias a Napoleón que convirtieron el mapa de Europa en un damero inestable (la política anente o refractaria de Federico Guillermo III frente a la Francia napoleónica es una muestra de esta inestabilidad que en algunos casos, como en el del español Motín de Aranjuez, en marzo de 1808, revistió caracteres de folletín burlesco), se sucedieron seis guerras de coalición contra esta nueva versión de la Francia ‘posmoderna’, la versión caudillista encarnada por la figura de Napoleón Bonaparte, y, tras una séptima y definitiva coalición inmediatamente anterior a la *Belle-Alliance Sieg* —Waterloo—, la debacle: restauración borbónica y vuelta forzada al *ancien régime*. En esa coyuntura histórica de los primeros meses de la vuelta impuesta al antiguo régimen Hegel, que había ya ocupado su primera cátedra universitaria en Heidelberg y que estaba ocupado en la redacción de lo que sería su gran tratado sobre Lógica (una lógica no formal, sino de contenidos en la que quedan fijados muchos de los términos que habían sido presentados de una forma más extensa, y menos precisa, en la *Fenomenología*; una lógica que se desarrolla en diálogo franco con Kant, que es, con diferencia, el pensador más citado de esta obra: la *Wissenschaft der Logik*) no pudo por menos que atender cada vez más resueltamente al fenómeno espiritual y cultural germánico como posible paradigma de la postulada, a partir de estos críticos momentos, como necesaria regeneración de lo espiritual en Europa. En este sentido es necesario valorar el hecho de que todo aquello que en el campo de la producción espiritual europea pueda ser relacionable con esa etapa de la evolución del espíritu significada por Hegel en su introducción a sus *Lecciones de Filosofía de la Historia* como etapa de afirmación de la autoconciencia —Renacimiento e Ilustración francesa incluidos— sea referido por este Hegel posterior a la debacle francesa de 1815 como ‘lo germánico’. El 22 de octubre de 1818, en plena vigencia del orden recién restaurado y mientras un Napoleón vencido e ignorado dictaba sus resentidas memorias ante un pequeño grupo de incondicionales en la Isla de Santa Helena (bajo vigilancia británica), Hegel pronuncia ante su primer público universitario berlinés un discurso de apertura de curso, en el que afirma:

*A las preocupaciones serias de nuestro tiempo se debe su aparición con la señal distintiva del espíritu alemán. En las otras naciones se cultiva siempre la filosofía, o, mejor dicho, se encuentra siempre en ellas su nombre.*

---

trabajo historiográfico de dieciséis historiadores de prestigio. En cuanto a las consideraciones que habría que hacer a la hora de referir la calidad historiográfica e historiológica de estos ‘primeros historiadores’ del siglo XIX, a los que nos referimos en la parte del texto correspondiente a esta nota, es recomendable la lectura de un clásico de 1913, traducido al castellano en 1942 y reeditado (la traducción de E. de Champourcín y R. Iglesia) en 1977 por el FCE, de México. Se trata de un texto histórico de por sí, el de George P. Gooch, titulado en la traducción castellana como *Historia e historiadores en el siglo XIX*, en el que se contiene una larga y bien trabada reflexión y exposición sobre el qué y el cómo de la ciencia historiográfica en el siglo XIX partiendo de la premisa, que hemos asumido, de que es en este enclave histórico que arranca la historia como ciencia social. Pero el interés del trabajo de Gooch estriba en el detalle con el que da cuenta de la producción historiográfica y de los determinantes de la misma en los casos de historiadores tan significados como los antecitados, y atendiendo también a escuelas historiográficas, como la prusiana o la ‘napoleónica’ (Michelet), dejando establecida con una precisión a veces detectivesca la relación entre el elemento ideológico y la factura del texto historiográfico. Todos estos trabajos, incluidos el del mismo Gooch, son susceptibles de ser calificados como afectados por un positivismo ingenuo o primitivo (Momsem se calificaba a sí mismo como un ‘empirista tonto’ para dejar así claramente establecida su oposición a la idea de la existencia de leyes históricas). Mas a pesar de esto en estos trabajos historiográficos los principios metodológicos, el rigor expositivo, la factura misma del texto con la introducción de datos estadísticos, aportes geográficos, antropológicos, etc., así como la llamada a las fuentes y a los documentos originales, que son presentados como tales, nos están anunciando ya el fin de la gestación de una ciencia de lo social que atiende a las sociedades que fueron como objeto primero de su investigación y que, paralelamente a la evolución de las otras ciencias biológicas y a la de las empírico-naturales, se afirman como primeras estaciones de la ciencia de la historia tal como sería posteriormente practicada por la *Escuela de los Anales*, paradigma de la ciencia histórica contemporánea (la revista francesa *Annales d'histoire économique et sociale* (después *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, y final y definitivamente (1994) significada como *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, fundada por Marc Bloch y Lucien Febvre en 1929).



*Pero, si el nombre subsiste, el sentido y la cosa han cambiado o desaparecido, de modo que no están en él sino en el estado de recuerdo o de presentimiento. En Alemania es en donde se ha refugiado esta ciencia y en ella es en donde vive. A nosotros ha sido confiada la custodia de esta luz divina y es un deber para nosotros rodearla de nuestros cuidados, alimentarla e impedir así que lo que el hombre posee más elevado, la conciencia de su esencia, se extinga.*<sup>241</sup>

Eta misma idea la había expuesto dos años atrás al pronunciar el discurso inaugural en la Universidad de Heidelberg, un 28 de octubre de 1816, aderezada en esta ocasión con reflexiones aún más ‘germanófilas’ y de un claro tenor nacionalista (no olvidemos que aún queda más de medio siglo para que termine constituyéndose, bajo la égida prusiana de Bismarck/Guillermo I, la Nación Alemana como un Estado independiente y soberano, ni tampoco dejemos de lado el hecho de que desde su etapa de Jena Hegel ya había abogado por escrito por la *Constitución de Alemania*.

*La nación alemana ha logrado llegar hoy, en general, a un grado tal de seriedad y de elevación de conciencia que ante nosotros sólo pueden valer ya las ideas y lo que demuestre su título de legitimidad ante el foro de la razón; y va acercándose más y más la hora del estado prusiano basado en la inteligencia.*

Es ésta una cuestión que divide tanto a los estudiosos como dividió a los potenciales seguidores del sistema hegeliano (entre ellos Marx, Dilthey, Heidegger, Gadamer...) y que ha sido reavivada en nuestros medios hispanos por las afirmaciones ‘antiprotestantes’ sostenidas por Gustavo Bueno en *El mito de la cultura*<sup>242</sup>, según las cuales en este último Hegel, el ‘Hegel berlinés’, el filósofo de la Historia la historicidad se confundiera con la germanidad, la germanidad con el pangermanismo, y el pangermanismo, con el rodar de los años, con el nacional-socialismo y sus programas racistas. Sin embargo hemos de considerar que ni las páginas finales de *las Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal*, ni las de *las Lecciones sobre la Historia de a Filosofía*, fueron finales en un sentido propio. Queremos decir que atendiendo a esa colección de escritos acroamáticos en los que se tocaban las distintas secuencias y los distintos productos resultantes del discurrir filosófico (*Historia de la Filosofía*) tales lecciones finales sólo lo fueron atendiendo al inesperado final que tuvo su vida, una vida pletórica de producciones e iniciativas llevadas a cabo en su mayoría —difícil podría haberle sido a Hegel aspirar a algo más desde el punto de vista académico cuando fue nombrado rector de la Universidad de Berlín—, pero bruscamente interrumpida por mor de una infeliz circunstancia. Tales secuencias epocales y los productos históricos que las caracterizan, tanto en Grecia, como en Roma, como en ‘Oriente’, como en el ‘mundo germánico’, dentro del cual estarían incluidas todas las formas de Ilustración europeas incluida la francesa, van a ser presentadas como expresión del despliegue de una

<sup>241</sup> En esta edición en castellano de esta fundamental obra hegeliana, la titulada *Lógica*, a cargo de Antonio Zozaya se ha incluido este *Discurso* debido a razones cronológicas, ya que cuando Hegel dio por definitiva su redacción estaba a punto de ser nombrado catedrático de Filosofía en Berlín.: HEGEL, G-W-F, *Lógica*, versión de A. Zozaya, Madrid, 1984.

<sup>242</sup> BUENO, Gustavo. *El mito de la cultura*, Barcelona 1996. Véase igualmente el artículo, espectacularmente presentado en la revista electrónica *CATOBLEPAS* (nº 33, noviembre 2004, página 20) “*El régimen nazi y su germanismo protestante*”, por Leoncio GONZÁLEZ HEVIA. No hacemos nuestras ni asumimos siquiera parcialmente las tesis defendidas por Bueno, ni tampoco las entusiastas glosas a las mismas que se contienen en este artículo que hemos citado solamente para mostrar la relativa actualidad de esta polémica en torno a la germanidad y al virtual carácter de pangermanismo del pensamiento hegeliano. Esta misma cuestión ha sido tocada, aunque desde una perspectiva bastante más seria por Jürgen HABERMAS en varios de sus trabajos, así por ejemplo en *La inclusión del otro* (1999) [desde *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1996]. Véanse de este compendio de ensayos los correspondientes al cap- II-2, *El Estado nacional europeo*, en el que se trata sobre el pasado y el futuro de la ciudadanía y del concepto de soberanía, en el que se subordina la constitución de un futuro orden cosmopolita e integrador al conocimiento de los factores que determinaron la surgencia de los distintos tipos de estados-nación en los dos últimos siglos; y al cap. III-5, en el que da un repaso con voluntad actualizadora a aa idea kantiana de paz perpetua desde la distancia histórica de doscientos años. La proa de este trabajo habermasiano no es otra que la de hacer patente una corta pero álgida serie de problemáticas propias de nuestro tiempo (integración de minorías, pérdida de efectividad ejecutiva de los gobiernos nacionales, déficits democráticos, insuficiencia o vacuidad de las nuevas propuestas morales) desde un fondo postulativo que constituye una constante en su producción: el de la oportunidad de la asunción práxico-hermenéutica del programa de la Ilustración y su rescate desde las instituciones y desde diversos o medios fáctico-políticos de nuestros días.

autoconciencia que impregna a la historia y, subsidiariamente, a las conciencias subjetivas que en ella han de reconocerse y formarse, y transformarse dialécticamente: las conciencias individuales, las grupales, las de clase (término usado por Hegel con toda la propiedad sociológica que posteriormente le imprimió el pensamiento marxiano), las nacionales, y las supranacionales, tal como podría establecerlo, y aprehenderlo, una Filosofía de la Historia. Mas una Filosofía de la Historia que, a diferencia de la Historia de la Filosofía, Hegel no podía dar entonces, ni remotamente, por acabada desde una perspectiva productiva, ya que a sus ojos ese ‘desenlace final’ estaba tan lejos de producirse después de Waterloo como lo estuvo antes. Por otra parte no creemos necesario defender que en ninguno de sus dos importantes discursos inaugurales, ni en Heidelberg (1816) ni tampoco en Berlín (1818), estuviera este conferenciante esbozando ninguna conclusión final ni para su sistema ni para la materia histórica sobre la que versaban sus *Lecciones*. Lo que estaba haciendo era saludar a los nuevos tiempos —que, tras Waterloo, verdaderamente lo eran—, desde esas cátedras ‘alemanas’ consciente de la importancia institucional que tenían aquellos cargos por él desempeñados, e igualmente consciente del papel que a esa futura Alemania, que aún estaba a más de medio siglo de constituirse, le tocaría desempeñar en una futura Europa confederada bajo el régimen institucional del ‘Estado de la eticidad’. Una Europa, a la sazón la del contrarrevolucionario canciller *Metternich*, que al cabo de la clausura del Congreso de Viena (1815), aún se veía muy lejana.

Pero es que aquel otro Hegel accidental y cronológicamente final del mes de noviembre de 1831 estaba, igualmente, muy lejos de considerar que aquel momento histórico en el que a una Alemania que sólo lo era como entidad espiritual (cultural: como *Volkgeist*) le correspondía esa responsabilidad de encarnar el motivo central de su sistema (el de la Idea) fuera un momento histórico asimilable a ninguna forma de ‘desenlace final’. Es más, cabría afirmar, a la luz de los textos ‘históricos’ de Hegel (aquellos que podríamos entresacar de toda su producción histórico-acroamática) que las cotas de entusiasmo y de identificación expresadas a propósito del ‘paradigma francés’, monarquía juliana de Luis Felipe I de Orleans (1830-1848) incluida, no encuentran un parangón posible en lo que pueda referirse a un posible paradigma germánico (ya que en el ‘círculo germánico’ está incluido el paradigma francés). Otra cuestión muy distinta sería la de la expresión de un posible final para la Historia de la Filosofía, ya que tal final sería solamente relativo a una secuencia histórica determinada desde una perspectiva cronológica —algo así como un último peldaño o un *terminus (Ende)*—, contrariamente a la finalidad filosófico-histórica que ha de ser necesariamente teleológica (*Zweck*) desde el mismo momento en el que se la supone, y que por lo tanto obliga a desarrollar un discurso filosófico en el que la realidad sea referida de una forma integral y universal.

Hablábamos unas páginas atrás de las cesuras y desgarramientos que jalonan de hecho la discontinuidad histórica salpicándola de hechos, encrucijadas, circunstancias especialmente determinantes para la vidas de los individuos y los pueblos. Tales hechos sólo interesan a la Historia de la Filosofía a título de anecdóticos —por ejemplo que Hegel perdiera su primer empleo universitario tuvo bastante que ver con el saqueo que las tropas de Napoleón sometieron a la ciudad de Jena después de la batalla— que nos ayudarán para reflexionar hacia el pasado histórico desde una perspectiva pluridimensional: se trataría de una ‘historia de almanaque’ que coincidiría con aquella forma de hacer Historia —de producirla como género literario— a la que se refería Hegel en sus *Lecciones* con el título de ‘historia original’, ejemplificada, creemos que injustamente, con la historia producida por Tucídides o Heródoto. Ahora bien ninguna de estas cesuras, más o menos pretéritas desde Waterloo a la gesta del espartano Leónidas en el Paso de las Termópilas, ha afectado al sistema establecido en la *Fenomenología* y actualizado —aunque nunca corregido en su esencia dialéctica— en todas sus obras posteriores. Lo que ha ocurrido es que este mismo sistema dialéctico desde el que puede entenderse o aprehenderse el progreso del Espíritu hacia

desenlace final, que será histórico, hacia la afirmación de la Idea, ha dejado, en virtud de una serie de contradicciones no enteramente resueltas y de violencias difíciles de justificar (la guerra en Hegel, como en Heráclito, es una fuerza ordenadora<sup>243</sup>), de encarnarse en la Historia de Francia y a afirmarse en las almas de sus héroes para ir a situarse en la órbita de lo alemán. Mas aquella Alemania (que no era tal: habría, pues, que negar su negación), y tal como este Hegel ya de su plena madurez, la contemplaba no estaba tampoco llamada para presentarse como encarnación de tal espíritu universal que pugnaba por la realización-expresión de su Idea. En absoluto. En esa Alemania que aún no era, pero que terminaría siendo (Alemania) a fuerza de superar contradicciones, lo que cundía era el descreimiento, la pesantez cultural, los egoísmos clasistas de unas prepotentes y groseras burguesías nacionales incapaces de ver mucho más allá de sus mercados y de sus cuentas bancarias, y la consolidación e hipertrofia de una ingente maquinaria estatal en los principales estados del *Bund* (el paradigma del Estado prusiano) que más bien parecía actuar en contra de todo aquello que pudiera presentarse como promoción de lo humano. En tales condiciones, y a la altura de 1830, el ‘sueño’ filosófico de aquel joven Hegel al que Napoleón pudo haber mirado desde lo alto de su corcel en aquella parada militar de Jena estaba aún más lejos de poder cumplirse que lo que nunca lo estuvo.

Antes de Jena/Napoleón (y al margen ya del valor puramente anecdótico de la posible contemplación de aquella parada militar) era la Historia la que se había constituido como el soporte y el vehículo de su sistema. Una Historia en la que el espíritu se encarnaba fatal y progresivamente hacia su Razón, ora en esta ora en aquella circunstancia histórica que habría de ser superada. Pero después de Jena, y después de los Cien Días, de Waterloo, del Congreso de Viena, de la forzada Restauración Borbónica en Francia, de la caída y al auge de tantos momentos ‘constituyentes’, absolutistas, y ‘reconstituyentes’ en esta Europa de las revoluciones (el caso o, mejor dicho, los casos de España), ese soporte pasará de una Historia considerada como un bloque tético a la historicidad, esto es, a la significación dialéctica como históricos o a-históricos de determinados capítulos y secuencias de las historias de los pueblos y, consecuentemente, de ese *Volkgeist* que a la sazón parecía estar más cerca de ese vector de integración desde el que el Espíritu se dirigía hacia su plena expresión: el espíritu del pueblo alemán, ese mismo cuya Ilustración, a la altura de 1830, no podía darse aún como sobrepasada por los hechos históricos.

Decididamente, Hegel, después de Jena (y a lo largo de las estaciones que ha de recorrer su pensamiento desde Jena/1806 a Berlín/1830), es el ‘filósofo de la historicidad’. Siendo aquel Hegel berlinés de sus últimos años de producción y docencia el que acaba de integrar a la Historia en la base de su sistema como el medio en el que se resuelven y superan todas las negatividades de la realidad social. Precisamente de esta última etapa de su producción que el mismo Hegel, a sus sesentinueve años y en plena maduración de su obra lectiva y literaria, no estaba viviendo ni presintiendo como concluyente, han sido deducidos la mayoría de los materiales que distintos editores y sociedades editoras —entre los que se encuentra Karl, el hijo de Hegel, que llevó a cabo la de 1840— han compilado y ofrecido al público lector como distintas compilaciones de su obra filosófico-histórica desde la primera, la de Eduard Gans, de 1837, hasta la de Johannes Hoffmeister, de 1955. Siendo ésta última la que, bajo el título de ‘*La razón en la historia*’ (*Die Vernunft in der Geschichte*) sigue considerándose como edición princeps<sup>244</sup> de esta parte fundamentante de la opera hegeliana: la constituida por todos aquellos materiales que terminaron dando cuerpo a las nunca definitivas (desde

<sup>243</sup> V. “Hegel, filósofo de la guerra y la violencia contemporánea”, de DOTTI, Jorge E. En el *Anuario filosófico del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra*. Vol. 40, N° 88, 2007, pags. 69-109.

<sup>244</sup> HEGEL, G.W.H. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg, Ed. J. Hoffmeister. Verlag F. Meiner, 1955.

una perspectiva ecdótica) *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* que impartiera Hegel en Berlín.<sup>245</sup>

Por otra parte —por la correspondiente a la Historia de la Filosofía— nos proponemos interesarnos por algunos contenidos más histórico-filosóficos que propiamente filosóficos que dieron cuerpo al magisterio hegeliano a lo largo de los dos años que transcurrieron mientras se encontraba en Heidelberg (1816-1818), etapa en la que sus intereses volvieron a dirigirse hacia el campo de la Historia de la Filosofía. Campo éste que ya había hollado con bastante asiduidad y empeño durante sus seis años en Jena. Con aquellos papeles del cuaderno de Jena, escritos de su puño y letra a lo largo del semestre invernal del curso 1805-1806, complementados que fueron por los apuntes de clase de los dos cursos impartidos en Heidelberg, en 1816 y 1818, recabados por los primeros editores de la futura *Einleitung in die Geschichte der Philosophie (Introducción a la Historia de la Filosofía)*, y por otros aportes correspondientes a aquellas partes de su magisterio berlinés en las que el profesor Hegel retomara o se acercara a las temáticas histórico-filosóficas que entonces fueran de su interés (seis cursos desde 1819 hasta el último de su actividad académica en 1829, también recabados y compilados por el mismo círculo de entusiastas ‘resucitadores de Hegel’ empeñado en la tarea de restaurar sin demora este *corpus* magisterial) se ha construido póstumamente, desde el 28 de abril de 1833, este segundo gran acroamático hegeliano que constituye la extensa *Introducción a la Historia de la Filosofía*. De esta *Introducción* disponemos de una versión en castellano igualmente histórica: la del Wenceslao Roces, de 1955, que se publicó para España e Hispanoamérica con el título de *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* (en tres tomos; séptima reimposición en 2002)<sup>246</sup>. El responsable máximo de aquel difícil agregatum que se situó en el inicio editorial de esta parte acroamática de la obra de Hegel fue su discípulo y futuro autor filosófico y editor Karl Ludwig Michelet (1801-1893), al cual la crítica literaria y ecdótica especializada en la obra hegeliana no le ha dispensando un gran

<sup>245</sup> Aún se dio otro intento unificador e integrador de todo el opus filosófico-histórico hegeliano a cargo de Georg Lasson en 1917, quien llegó incluso a aportar materiales inéditos provenientes de aquellos círculos hegelianos próximos a su magisterio berlinés. Sobre esta edición establecida por Lasson, José Gaos trabajó para llevar a cabo su traducción de estas *Lecciones*, traducción que fue editada por la *Revista de Occidente* en 1928, y posteriormente, en 1980, por Alianza Editorial. Una de las novedades más interesantes que incorporó esta edición de Lasson fue la de la fijación del interesante texto introductorio previa reconstitución-composición de un texto que se basaba en un manuscrito de Hegel, acotado en los márgenes por él mismo, y que fue complementado por notas de sus alumnos en distintas sesiones. En la traducción tales aportes están debidamente señalados. En cualquier caso esta edición de Lasson (*Verlosungen über die Philosophie der Geschichte*) no satisfizo a la ‘comunidad hegeliana’ la cual acusó al editor de escaso rigor crítico a la hora de ordenar y presentar estos materiales. Tales defectos serían posteriormente superados por la edición definitiva de Johannes Hoofmeister, la de 1945. Esta última edición en alemán de las *Lecciones* o conferencias (*Verlosungen*) sobre la filosofía de la historia universal serían definitivamente editadas bajo el título, un tanto pretencioso, de *Die Vernunft in der Geschichte (la razón en la historia)*. Mas desde esta última base no se ha acometido todavía, que sepamos, ninguna versión en castellano.

<sup>246</sup> HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la filosofía*. VIII. Versión castellana, de 1955, del original alemán, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* (1833, 1ª ed. y 1842, 2ª ed), ejecutada por Wenceslao Roces y presentada por José Gaos; 7ª reimposición, México, 2002. En una buena medida, y a pesar de tratarse de una traducción, esta versión de Roces supera las de Michelet y de Hoffmeister en tanto que incorpora traducciones al castellano, muy autorizadas en el ámbito hispánico, de ciertos fragmentos citados por Hegel que fueron muy pobre o equivocadamente introducidos en las versiones de Michelet (d. 1833) y en la de Hoffmeister (d. 1944), quien se limita a expresar que las mismas son defectuosas o incompletas. Roces incorpora las fuentes originales nombradas por Hegel y las traducciones ‘mejoradas’ que a estos fragmentos han realizado traductores del prestigio de J. Gaos o J.D. García Bacca. En otros casos Roces, para superar el problema de la traducción de los numerosos juegos parafrásticos a los que Hegel se daba en clase y que, como tales se incorporan al texto presentándolos como si de escritos se trataran, echa mano de versiones clásicas de las obras de los autores citados (Platón y Aristóteles más frecuentemente) con la intención de afinar al máximo las traducciones de tales parafrasis (así, por ejemplo, los textos de Aristóteles traducidos por W.D. Ross). En definitiva gracias a los trabajos de estos especialistas (Roces, Gaos, García Bacca, Ross y otros nombres que podrían añadirse con posterioridad a la fecha de la 1ª ed. de esta traducción de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* producida por W. Roces en 1955) el lector y el estudioso de la obra hegeliana en castellano puede estar seguro de que está trabajando con unos materiales de una calidad y solvencia más que contrastadas.

reconocimiento. No sin una cierta y amarga ironía el profesor Barrios Casares nos recordó<sup>247</sup> que Michelet perteneció a un fantasmal grupo de restauradores o difusores del pensamiento de Hegel autonominado como “Asociación de amigos del difunto” o, en otra posible acepción, “Asociación de amigos del eternizado” (o del ‘redivivo’). Y que fue una un tanto presuntuosa y muy apresurada intención de ofrecer en su supuesta integridad esta parte póstuma de la doctrina hegeliana en conjunción con el resto de su obra la que le llevó a reelaborar e hilvanar sin seguir un orden crítico estrictamente establecido y, sobre todo, al margen de toda preocupación evolutiva estos materiales originales (que consistían sobre todo en un aluvión de apuntes de clase tonados por discípulos de Hegel<sup>248</sup> algunos de los cuales, como el propio Michelet, llegarían a destacar en el mundo de las letras). Cometiendo además el más que grave e irreparable ‘pecado’ de perder gran parte de los originales, entre ellos el mismo cuaderno de Jena, el único escrito por Hegel. Por esta razón ha de ser tan celebrada la recepción de otros materiales ‘hegelianos’ referibles a esta parte de su magisterio que, como el facilitado por Jean-Louis Vieillard Baron<sup>249</sup>, nombrado también por el profesor Barrios en el trabajo antecitado, vengan avalados por un criterio de autenticidad y rigor, y provisto de la imprescindible presentación histórica y secuencial de los mismos. En este último caso al que acabamos de referirnos consistió en la edición crítica y completa de unos apuntes de clase tomados por el discípulo de Hegel, Karl Gustav von Griesheim correspondientes al semestre de invierno de 1825-1826, impartido en la Universidad de Berlín. En cualquier caso hemos de decir en desagravio del ‘resucitador’ K. L. Michelet y de las críticas recibidas por estas ediciones decimonónicas y póstumas pero muy recientes en cuanto a su producción de la obra hegeliana (fueron apareciendo entre 1832 y 1845) que, ciertamente, a lo largo de las muchas páginas que componen tal *Introducción* la sintaxis verbal, la base doctrinal y el estilo de la mayoría de los desarrollos que le dan cuerpo son francamente hegelianos y que no han sido detectados, que sepamos, errores de incoherencia o de inconsistencia final entre la doctrina hegeliana considerada como una totalidad de contenidos y el grueso de tal *Introducción* o de tales *Lecciones*. Está claro que la labor, hoy tristemente denostada, de traducción-restauración realizada por Wenceslao Roces para la versión en castellano de esta obra es antecedente directo y, si se nos permite la expresión, causa formal eminente de esta coherencia doctrinal de fondo que podemos dar por conseguida.

**S. I. IV, 11.- Sobre la proximidad del ‘nosotros’ de Hegel y de Aristóteles: la iniciativa interpretativa (que no explicativa) de la Historia de la Filosofía y su expresión en textos de autor y en las lecturas de los textos de autor. La refracción platónica a las referencias literales o directas a los textos de autor.**

Otro motivo más para dirigir nuestra atención hacia estos textos acroamáticos y, por lo tanto, fuera de los que constituirían la tétrada de obras del Hegel autor por antonomasia<sup>250</sup> sería

<sup>247</sup> En BARRIOS CASARES, Manuel. “Hegel: Una interpretación del platonismo”. *Anales del Seminario de Metafísica* (Madrid), nº 29 (1995) pp. 125-148.

<sup>248</sup> Apuntes de clase tomados por el mismo Michelet, del semestre de invierno de 1823-4; de von Griesheim del semestre de invierno de 1825-6; y los del doctor J. F. C. Kampe del semestre de invierno de 1829-30. Los tres de la última etapa lectiva de Hegel, la de Berlín.

<sup>249</sup> VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Vorlesungen über Platon: (1825-1826)*; Frankfurt, 1979. Hay traducción al francés: *Leçons sur Platon*, Paris, Aubier, 1976. Pero existen otros materiales complementarios interesantes en este mismo sentido, como los aportados por Johannes Hoffmeister para la edición de la Historia de la Filosofía, de 1940, edición ésta que debería haber formado parte de una primera edición crítica de las obras de Hegel, pero que no tuvo continuidad después de la edición de un primer tomo corregido y ampliado en 1944 de la Introducción a la Historia de la Filosofía. Las circunstancias históricas relativas al desarrollo de la guerra y al estado de indigencia cultural en el que el III Reich sumió a Alemania, además de otro tipo de dificultades ecdóticas (de notación, traducción, presentación y previsión de conexión con futuras ediciones) que resultaron insuperables para el editor abortaron el proyecto. En cualquier caso la edición, en lo tocante a la Historia de la Filosofía, de ese único primer tomo que incluye la introducción propiamente dicha a esta materia, así como las transcripciones de los capítulos que se suponen salidos de la mano de Hegel constituyen todo un capital filosófico por explotar.

<sup>250</sup> Esta tétrada estaría compuesta por *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807); *Ciencia de la lógica* (*Wissenschaft der Logik*, 1812-1816); *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (*Enzyklopaedie der*

que acercándonos a este Hegel académico y conferenciante o, en el sentido más etimológico, profesor [la voz latina ‘professor’, deriva de ‘profiteri’ (participio: pro-fessus), verbo que deriva a su vez del verbo fateri (pro-fateri): declarar, confesar, proferir, profesar, ejercer...<sup>251</sup>] nos estamos acercando también a una práctica académica o, si se prefiere, a una práctica escolar-universitaria, en la que recupera su más cabal sentido aquel ‘nosotros’ que tan repetidamente suena a lo largo de los escritos que conforman ese compendio igualmente acroamático de Aristóteles que conocemos con el nombre, impuesto por la fuerza de la tradición, de ‘Metafísica’. Nosotros: los que estamos interesados en abundar en el conocimiento de este sector de la realidad que es de nuestro interés. Ese mismo ‘nosotros’ que desde entonces —pero no antes: ese ‘nosotros’ no se pronunció en la primera Academia— hubo de estar pronunciándose hasta que en el 529 dC se promulgaron los decretos ‘antipaganos’ del *Código del emperador Justiniano I* por los que se forzaba a todos los súbditos del Imperio a ser instruidos en la ‘verdadera fe’ so pena de confiscación de sus bienes (C.J. I, 5, 18, 4), prohibiéndose además la práctica de la docencia a los no cristianos (C.J. I, 11, 10, 2). Pero volvamos al nos y al nosotros de Hegel en sus *Lecciones*.

No se trata, desde luego de ese ‘nos’ apocopado, mayestático y sublimado que aflora en los textos de autoridades apoyado, en una última instancia y desde la imposición de la línea más dogmática de la Iglesia católica en los concilios ecuménicos desde el III de Letrán (Alejandro III, Papa-1179), en la sancionada como indiscutible autoridad del Papa y sus reconocidos doctores en todo lo que concierna al establecimiento de la doctrina y/o a la lectura e interpretación tanto de los textos sagrados como de los textos de los mismos ‘padres’ o hasta de los antiguos apologetas (Lactancio, Clemente, Jerónimo, Ambrosio, Agustín...). No se trata, por ejemplo, de un ‘nos’ homologable al que destacamos en el siguiente texto de Tomás de Aquino compuesto en 1252-56 sobre la sustancia (transcrita como OYSIA: *ousía*), texto en el que se homologa el concepto griego de ‘OYSIA’ (*ousía*) al concepto latino de *substantia*, y en el que se convocan y se citan canónicamente las autoridades de Boecio, Avicena y Averroes (el disputado ‘commentator’) para subrayar los elementos de diferenciación.

*OYSIA enim apud Graecos idem est, quod essentia apud nos, ut ipsemet dicit in libro De duabus naturis (Boeth. de pers. et duab. nat. cap. III). Avicenna (Av. met. cap. 5) etiam dicit quod quidditas [45] substantiarum compositarum est ipsa compositio formae et materiae. Commentator etiam dicit super VII Metaphysicae: «natura quam habent species in rebus generabilibus est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma» (Averroes in Met. 7, com. 27).*<sup>252</sup>

No vamos a entrar ahora en el análisis de un texto tan parvo pero, al mismo tiempo, tan rico en implicaciones lectointerpretativas. Lo que nos interesa en este caso es establecer la distancia entre ese ‘*apud nos*’ aquiniano y el siguiente ‘*nosotros*’ aristotélico un milenio y medio anterior, que traemos a colación desde el libro XIII de *Met.* [libro décimotercio · M · 1076a-1076c], según la versión de Azcárate<sup>253</sup> (haremos explícito en los fragmentos siguientes el pronombre

---

*philosophischen Wissenschaften*, 1817; 2ª ed. 1827; 3ª, 1830); y *Elementos de la filosofía del derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821). Excluidas quedan las *Lecciones* (de Historia de la Filosofía, y de Filosofía de la Historia, dado sus caracteres de obras acroamáticas de autoría, en muchas secuencias, compartida).

<sup>251</sup> COROMINAS, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. 4ª reimpresión de la 3ª edición. Madrid, 1973. Sobre este particular nos extendemos un poco más en nuestra nota a pie nº 266.

<sup>252</sup> En THOMAE DE AQUINO, *OPERA OMNIA (De ente et essentia)*, tomus XLIII. Editio Leonina, Romae 1976. Proponemos la siguiente traducción (negritas y comillas angulares, nuestras): “*Ousía para los griegos significa lo mismo que para nosotros "esencia", así lo afirma él mismo <Boecio> en el libro Sobre las dos naturalezas (Boethius, De pers. et duab. nat. cap. III). También Avicena afirma que la quidditas de las sustancias compuestas consiste ella misma en el compuesto de materia y forma. Igualmente el Comentarior, en relación con el séptimo libro de Metafísica afirma: “La naturaleza de las especies de las cosas sometidas al proceso de generación es algo intermedio, compuesto de materia y forma.” (Averroes in Met. 7, com. 27)”.*

<sup>253</sup> Nos ha resultado interesante traer a colación esta versión de Azcárate no tanto por su calidad como texto traducido sino por la proximidad cronológica de la misma con ‘los años de Hegel’ y por sus posibles influencias tardorromanticistas. Extraído de las *Obras de Aristóteles, puestas en lengua castellana por Patricio de Azcárate, Medina y Navarro* (Biblioteca Filosófica), Madrid [1873-1875], 10 tomos. Es posible acceder en la Red a esta colección, en una cuidada presentación, desde <http://www.filosofia.org/cla/ari/azcarate.htm>.

‘nosotros’ cuando éste esté omitido escribiéndolo entre comillas angulares simples < \* > y subrayado, y lo destacaremos en **negritas** cuando esté expresado explícitamente).

*Hemos <nosotros> dicho al principio, al proponer las cuestiones que debían resolverse, las dificultades que se presentan, ya se admita, ya se deseche, la doctrina de las ideas. Volvamos <nosotros> a tratar este punto.*

*Si se quiere que no sean sustancias separadas a manera de seres individuales, entonces se anonada la sustancia tal como **nosotros** la concebimos. Si se supone, por lo contrario, que son sustancias separadas, ¿cómo representarse sus elementos y sus principios?*

*Si estos elementos son particulares y no universales, habrá tantos elementos como seres, y no habrá ciencia posible de los elementos. Supongamos <nosotros>, por ejemplo, que las sílabas que componen la palabra, sean sustancias, y que sus elementos sean los elementos de las sustancias; (...).*

Por su parte V. García Yebra comienza así el inicio de este mismo fragmento [XIII, 1086b 15-20] en su valiosa y elaborada versión de *Met.*<sup>254</sup>.

*Pasemos <nosotros> ahora a lo que encierra una dificultad tanto para los partidarios de la Ideas como para sus contradictores, y a lo cual ya nos referimos <nosotros> al principio, en **nuestra** exposición de los problemas.*

*Si uno, en efecto, no admite que las sustancias tengan forma separada del mismo modo que se dice que la tienen los entes singulares, destruye la sustancia en el sentido que <nosotros> queremos darle; y, si admite que las sustancias tienen existencia separada, ¿cómo dirá que son sus elementos y principios?*

*Porque, si son singulares y no universales, los entes serán iguales en número a los elementos, y los elementos serán incognoscibles. Supongamos <nosotros>, en efecto, que las sílabas son sustancias, y sus elementos, elementos de las sustancias.*

Como puede apreciarse el peso de la primera persona del plural es pregnante en las dos versiones, en las que aparece tanto elidido como explícitamente expresado. Y lo seguirá siendo con toda seguridad en todas las traducciones que de esta parte de la obra aristotélica podrían consultarse en otras lenguas cultas (pueden consultarse, por ejemplo, las inglesas de Hugh Tredennick-1933, y W.D. Ross-1953; las francesas de Jules Barthélémy Saint-Hilaire-1878, y Jules Tricot-1964; o las alemanas de Adolf Lasson-1907, y Hermann Bonitz-1989). Pues bien, ese pronombre personal es la expresión genuina del peso que tuvo en el Liceo el empeño personal del maestro Aristóteles en la constitución de toda una comunidad escolar vertida hacia el trabajo de investigación, hacia la puesta al día de los conocimientos habidos sobre este o aquel tema de interés epistémico, hacia el debate sobre los contenidos y las propuestas de soluciones, hacia la proposición de nuevos métodos para abordar los problemas teóricos, prácticos y epistémico-empíricos que fueran planteándose en la medida en que se avanzara en el campo del conocimiento posible, o en la medida en que ese avance se viera interrumpido o impedido. De una comunidad o, mejor dicho, de una sociedad lectiva presidida por un maestro o, en su caso, por un colegio de maestros lectores, pero en la que no se escuchara una sola voz (la de un maestro investido de una gracia especial: en la Academia la voz de Platón). Y es este tono a la vez personal e interpersonal (colegial) y, en este sentido, universitario<sup>255</sup> el que volverá a oírse en estas lecciones hegelianas sobre la Filosofía de la Historia. La voz rediviva de un maestro que cuestiona, que promueve la fundación de nuevas unidades temáticas, que abre el campo de la investigación hacia límites necesariamente imprecisos definiendo así ámbitos de nuevos intereses epistémicos (sabido es que Aristóteles inauguró, sin proponérselo en términos estrictos, el discurso ontológico, y, de la misma manera, el discurso filosófico-histórico: el primero a lo largo de la práctica totalidad de su obra, aunque podrían señalarse capítulos más específicamente ontológicos en

<sup>254</sup> GARCÍA YEBRA, Valentín. *Metafísica de Aristóteles* (versión trilingüe). (MGY. 1998, 2ª. ed., .3ª imp.).

<sup>255</sup> Según VON LÜBTOW, U. (en “*Bemerkungen zum Problem der juristischen Person*”, en *L'Europa e il diritto romano. Studi in memoria di P. Koschaker*, II, Milano, 1954) lo que da su significado al concepto de universitas en el marco histórico internacional de la nueva definición y/o promoción del Derecho que acoge a estas instituciones en la Baja Edad Media sería la pérdida de la singularidad o de la particularidad (también en la docencia), en beneficio de una concepción jurídica que ampara la comunidad de sus miembros (referido por J.M. Blanch Nougues, p. 22, nota 15 de *Régimen jurídico de las fundaciones en derecho romano*. Madrid, 2007).

su Física y en el compendio *Metafísica*; en cuando al discurso filosófico histórico, al margen del histórico-filosófico, hizo lo propio en el libro I de *Met.*), que propone nuevas posiciones epistémicas desde las que se abren otras perspectivas teóricas y prácticas. La voz, en definitiva, de alguien que está firmemente convencido que el del conocimiento es un empeño colectivo y de que no depende tanto de una iluminación interna como de un trabajo de producción epistémica, un trabajo develador que actúe en contraposición a esa supuesta —por Heidegger, desde Heráclito— tendencia que tiene el ser hacia su ocultamiento (la antigua *lethe*: las aguas letales que fluyen a lo largo del Río del olvido, afluente del Hades). Esa cercanía en lo que concierne a los tonos discursivos intersubjetivos en Hegel, y desde Aristóteles, tienen cada uno por su parte sendas justificaciones en la historia, y en ambos casos juega un papel importante el concepto de negatividad, de ausencia, y, en este sentido, de ocultamiento (*lethe*) opuesto a la verdad que ha de ser develada (*a-lethe*: *aletheia*). En el caso de Aristóteles esa negatividad impregna toda su visión dialéctica de la realidad desde el momento en el que el joven ‘lector’ no se resigna a la visión de la realidad dominada por la primacía de lo que no es tal como se da a conocer (de la *eidos* platónica). De tal rebelión, tan ampliamente registrada en la práctica totalidad de la obra del Estagirita, incluida la acroamática *Metafísica*, surge, desde la extensa base constituida por la agregación de momentos productivos y resolutivos no exentos de un cierto dramatismo filosófico, un sistema que relaciona dialécticamente las formas del no ser relativo (potencia) con las del ser actual (la forma en el acto). Un sistema que determina que hay ciertas formas actuales que determinan una imposibilidad de futuras forma de ser. Desde este sistema, desde este hilemorfismo dialéctico de cuño aristotélico, se comprende o, al menos, se puede plantear la posibilidad de la comprensión de lo que no es, de lo que se oculta, de lo que se resiste a su surgimiento y afirmación como un acabado fenómeno. Incluida la sociedad política. No se trata solamente de rechazar un determinado sistema —la democracia que ejecutó a Sócrates, por ejemplo— como no bueno o no justo o no bello en lo absoluto, sino de entenderlo como un momento positivo o negativo en la evolución de las estirpes humanas —usamos esta expresión, muy del gusto de Hegel, porque nos resistimos a escribir ‘humanidad’ refiriéndonos a este marco histórico— hacia una meta que no por dejar de ser excelente habrá que significarla como no buena: la de la consecución del bien común, de la felicidad de y en la *polis*. Una meta relativa, sí, pero al alcance de todas las *poleis* y de los *demois* de cada una de las *poleis* desde el momento en el que en cada una de ellas y en sus tiempos propios dominen los dictados de una razón que busca más la acción resolutiva que la contemplación de un orden utópico o la denuncia ‘apocalíptica’ o ‘inspirada’ de las imperfecciones de unos determinados órdenes. Está claro, suponemos, que hemos escrito estas últimas líneas en referencia al contenido un tanto apocalíptico de la Carta VII de Platón, todo un monumento, perfectamente coherente por otra parte, al autoritarismo político.

También hemos escrito, unas líneas más arriba, el término ‘acción resolutiva’. Tal vez resulte oportuno extendernos un poco en este concepto que, escrito o dicho de una u otra forma (disposición o acción ejecutiva, práctica política, ‘en el terreno de la práctica’, y otros), es el que justifica en una última instancia a cualquiera de los saberes que se dirigen y se justifican en la praxis. Entendemos por una ‘acción resolutiva’ en el terreno de la praxis política aquella que produce constituciones y leyes; siendo necesario para tal producción un orden teórico que las informen. Tal orden teórico puede llegar a ser enormemente complejo desde el momento en el que en el mismo pueden alternarse momentos puramente teóricos o especulativos con otros momentos en los que ha de primar el análisis de situaciones reales o, incluso y muy significadamente, momentos en los que el orden teórico encuentra la oportunidad de justificarse promoviendo órdenes políticos que se actualizan en la praxis. Podemos poner dos ejemplos eminentes muy relacionables, por otra parte, con el despliegue de los dos modelos interpretativos que ya hemos establecido (el alegórico y el filológico). Nos referimos a las actualizaciones de los modelos políticos que podríamos deducir de



referentes biobibliográficos provenientes de Platón y Aristóteles. En el primer caso, en el platónico, es un orden teórico y superestructural basado en una concepción exmanente de la realidad (incluida la *polis*) la que determina la reflexión política, concepción ésta desde la que se genera un discurso francamente utópico. La Carta VII de Platón<sup>256</sup> ha proporcionado fundamento a la idea de la preeminencia del utopismo político en Platón desde el momento en el que comprobamos como un Platón ya octogenario o muy cerca de serlo, al cabo de la práctica totalidad de su obra —es muy posible que estuviera escribiendo el capítulo final de *Leyes*, su último diálogo— y cuando está acabando su reflexión crítica sobre la totalidad de la misma es capaz de suscribir una afirmación como la muy famosa

(...). *Y me vi obligado a reconocer, en honor a la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra*". [Carta VII, 326 a.]

Por otra parte esta porfía en la radicalidad o en la no relativización del orden político a la consecución de ninguna meta ‘de orden menor’ hasta el final de sus días (ninguna otra que no fuera la de instaurar la excelencia en la *polis*: se trataba de conseguir un orden en el que la acusación contra Sócrates y su posterior ejecución no hubieran podido tener lugar) y hasta la constitución definitiva de su obra, con el inconcluso *Leyes*, es perfectamente coherente con el tenor de su producción política. Una producción que se inicia con *Apología* y *Critón*, sus primeros diálogos de interés político, y sus primeros diálogos ‘radicales’, y que se continúa hasta este último ensayo dialogal que fue el inconcluso, pero muy extenso y desarrollado, *Leyes* (*Nomoi*). Producción ésta, la dialogal-politológica, en la que hay que situar en lugares destacados aquellos diálogos en los que, como en *Gorgias*, *Politeia* (*República*) y *Político*, este promotor de la excelencia política y el utopismo que fue, durante toda su vida, y tanto en lo doctrinal o teórico como en lo práctico, Platón de Atenas sigue sin renunciar a la promoción de ese orden político regido por la inteligencia e incompatible con ninguna de las variantes posibles de la corrupción (muy lejos del modelo relativista que por aquel tiempo de la senectud platónica estaba defendiendo Isócrates desde su Escuela de oradores, opositora pedagógica a la Academia). Algunos comentaristas de la obra platónica sostienen que en *Leyes*, el diálogo que Platón no pudo concluir, pero en el que estuvo trabajando durante más de una década hasta producir una obra más voluminosa que *República*, el maestro y rector de su *Academia* se manifiesta como un autor menos radical e intolerante que en el resto de su producción politológica: un Platón relativamente relativista, si se nos permite la expresión, que tiene su correspondencia con un Platón igualmente crítico con el rígido esquema ontológico que desarrollara en sus obras de madurez (especialmente en *República*, *Fedón* y *Fedro*)<sup>257</sup>. A estas apreciaciones cabría

<sup>256</sup> Últimamente, y ante la práctica imposibilidad de autenticar este importante documento como salido de la mano de Platón, se tiende a soslayar el hecho de la autenticidad de la misma para pasar a presentarlo como un documento que data del 347 aC, que es producido en el entorno de la Academia y, en todo caso, muy cerca y con el conocimiento de un ya anciano Platón, que es el único que podría haber facilitado los datos que en ella se contienen, y en el que además se contienen referencias y claves verdaderamente trascendentales para valorar críticamente el platonismo (por ejemplo, las afirmaciones que se hacen en este documento sobre la resistencia a dar a conocer una parte importante de la producción de la Academia, analizada por Juan de Dios BARES en “*Sabiduría y enseñanza en la Carta VII de Platón*”; en *Daimon-IV*, 1992). En la reciente aportación (en *Eikasía. Revista de Filosofía*, 12, Extraordinario I-2007) del Dr. GARCÍA FERNÁNDEZ, Román, en su trabajo “*La Carta VII. La autobiografía de Platón y su método*”, se ofrece en una nota una breve relación de los momentos más significativos en torno al inestable sostenimiento de esta atétesis, que dio comienzo con el *What Plato said*, de P. Shorey (University of Chicago Press, 1933), apuntándose desde el principio el carácter menos significativo que tiene el tema del debate en cuestión. Lo que está fuera de toda duda y discusión es la plena coherencia entre los contenidos textuales de la *Carta* por una parte, y el platonismo como doctrina (en todos los ámbitos), y como práctica propedéutica por la otra. Puede accederse a este trabajo desde <http://revistadefilosofia.com/11-010.pdf>.

<sup>257</sup> Entre estos autorizados comentaristas y estudiosos de la obra platónica que comparten o abundan en esta apreciación estaría W. K. C. GUTHRIE (*A history of Greek Philosophy*, v: *The later Plato and the Academy*. Cambridge, 1978). En la extensa introducción a su propia versión de este diálogo platónico Francisco LISI, en

objetar que la estructura dramática de la obra de Platón, así como el fuerte carácter narrativo y su potencia literaria en el caso de *Leyes*, con toda su carga de figuras literarias y sus peculiaridades, no nos autorizan más que a referirnos a una obra de diversión política en la que, en todo caso, Platón discute narrativamente consigo mismo y, más que enmendar, proyecta un ordenamiento ‘positivo’ para una polis terrenal hacia aquel otro ordenamiento político más utópico que cunde en *República*. Entre estas peculiaridades de *Leyes* podrían referirse la ausencia de Sócrates; la introducción de un palmario *alter ego* con la figura del ‘Extranjero ateniense’; el hecho de que se esté buscando, por única vez, una constitución positiva para una *polis*, una futura colonia cretense nominada como *Magnesia*, en la que, partiendo del reconocimiento de la excelencia y hasta de la tutela divina de las instituciones de Creta, podrían incluirse referentes políticos e institucionales de planta lacedemónica, así como otros referentes al modelo más abierto y proclive a la discusión política ateniense, que sale favorecido de su confrontación con el modelo de la autocracia persa; el importante elemento alegórico consistente en el hecho de que el diálogo sucede a lo largo de una peregrinación al templo y a la gruta cretenses de Zeus; la ausencia de contrapuntos dialogales, y otras. Sin embargo no acabamos de asumir la afirmación de que en estos discursos figurados pueda expresarse una ‘suavización’ del inveterado radicalismo político de Platón. Mas bien nos inclinamos a pensar que en este diálogo postrero y epilógico Platón desde sus dialogantes, entre los cuales se concede su propia voz (pero se trata, no lo olvidemos, de una voz figurada), se da a la digresión política matizando más que ‘suavizando’ muchas de las proposiciones que aquel Sócrates figurado como muy radical hacía en *República* (pero en *República* se teorizaba sobre la mejor *politeia*, mientras que en *Leyes* la meta es la de una constitución política para una polis que está sobre la tierra). Y es así que, en *Leyes*, la personalidad política de Platón, del mismo Platón que redactara la *Carta VII*, queda patente en ciertos momentos en los que también aparecen posibles elementos de metalectura, en este caso referibles a la obra de Protágoras, como cuando afirma “Para nosotros el dios debería ser la medida de todas las cosas, mucho más aún que, como dicen algunos, un hombre.” (*Leyes* 716c)<sup>258</sup>. Afirmación ésta que hace el extranjero ateniense no mucho después de que él mismo hubiera postulado, no lejos de Heráclito: “Cree<sup>259</sup> que debemos obedecer a aquello que hay de inmortal en nosotros, imitar por todos los medios la vida llamada de la época de Cronos y administrar nuestras moradas y ciudades en público y en privado, denominando ley a la distribución que realice el intelecto” (*Leyes* 714a).

Valgan estas últimas líneas, que han tenido más de ‘memento’ que de otra cosa, para dejar establecido que es desde este principio rector del discurso platónico, el de la negatividad y la oposición a lo aparente, que acaba teniendo una coherencia doctrinal todo el *corpus* desde *Apología* hasta *Leyes* o hasta la *Carta VII*. No hay discusión posible: solamente en un orden presidido por un arcontado o cualquier otro instituto de planta filosófica, que establezca y haga obedecer un cuerpo de leyes (*nomoi*) establecido desde la razón, sería posible la actualización de la *diké*. Y toda relativización de este principio supone su negación. Tal es la

---

una generosa nota a pie de página, la nº 98 (pp. 51 y 52), da una relación bastante exhaustiva de todos los comentaristas que han abundado en esta misma valoración desde la obra de E. ZELLER (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1844-52) a los más recientes estudios de A. Laks (*Esquisse d'une lecture des Lois*, Nanterre, 1995) o P. Brunt (*The Model City of Plato's Laws*, in *Studies in Greek History and Thought*, 1993, Oxford University Press); además de obras de compilación sobre este tema, como *D'une cité possible, sur les Lois de Platon*, J.-F. Balaudé (ed), Paris X-Nanterre, 1996.

<sup>258</sup> Platón. *Diálogos / VII y VIII, Leyes* (VII: Libros I-V; VIII: Libros VI-XII). Introducción, traducción y notas de Francisco LISI. Madrid, 2007. Referencias a *Leyes* siempre de esta versión.

<sup>259</sup> Estas creencias serían las que Hesíodo atribuye en *Los trabajos y los días* al dios Cronos cuando éste procuraba la felicidad de los humanos, en la segunda era de la Edad de Oro, imponiéndoles obediencia y sumisión a unos espíritus tutelares o ‘démones’ que, provenientes de la primera etapa de aquella Edad, mediaban de forma mágica (“...vigilan las sentencias y las malas acciones yendo y viniendo por todos los rincones de la Tierra envueltos en niebla”) sobre las formas humanas de organización social. Cfr. HESÍODO. *Los trabajos y los días* 109-126. Introducción, traducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, 2000.

base de la visión dialéctica que informa la doctrina política platónica y que se expresa también en su ontología, en su teoría del conocimiento, en su moral y en su estética. Ahora bien ¿no establece también un principio dialéctico el pensamiento y la doctrina aristotélica sobre la realidad considerada como objeto y como productos de las culturas? De entrada no hay más que aceptar que el término relativización en Aristóteles tiene una lectura mayor. Para empezar, en Aristóteles el conocimiento es relativo a la información de la realidad que recibimos a través y en nuestros sentidos —de acuerdo con el muy citado adagio tomista, de intencionalidad propedéutica y relativa a la comprensión de las bases fisiológicas de la gnoseología aristotélica *cognitum est in cognoscente...*<sup>260</sup>—; en Aristóteles los estados actuales son relativos a los estados potenciales, y la síntesis entre la potencia y el acto tiene una clara impronta dialéctica; en Aristóteles nos encontramos con un eudemonismo relativo al sujeto y a todas sus posibles esferas de realización (si en una de ellas se da una defección, entonces sobreviene la infelicidad, tal como se desprende de muchas de las páginas dedicadas a la *eudemoneia* en sus tratados éticos). Ahora bien, nos encontramos con la superioridad de una virtud del intelecto, la *phrónesis*, que es la que en cada caso ha de establecer cuál es la acción que nos deparará un estado de felicidad más integro (una inteligencia relativa que actúa por previsión y comparación entre los fines que han de seguirse a las acciones). Pero esa virtud es una cierta predisposición de la inteligencia a establecer cuál es la acción que deparará un mayor potencial de felicidad. No se trata de una comparación con un paradigma moral —el del sabio— en el cual se expresarían todas las virtudes al más alto nivel, como así ocurre de hecho en el sistema moral eudemonista objetivo y siempre en clave de excelencia de Platón. Otra expresión, y ésta verdaderamente capital, de esa relativización que constantemente se expresa en el discurso aristotélico sería la del propio discurso. Cuando en el libro I de *Met.* establece en primera persona del plural que ha de resultarle a aquellos que buscan la verdad interesante lo que otros, *que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad, supieron o investigaron está relativizando su propio discurso y, con estas líneas que ya habíamos citado unas páginas más atrás [cap. III del Libro I de *Met.* (983b, 1-5)], está señalando el momento cero de la ciencia de la hermenéutica o de la interpretación de lo que ya ha sido dicho: *Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar.* Los conceptos de horizonte comprensivo y de círculo hermenéutico están ya prefigurados en estas líneas de *Met.*, aunque también en otras que se citan menos pero que tienen el mismo potencial significador. Así, por ejemplo, cuando en el inicio del libro II de *Met.* —el controvertido Alpha minor, según la denominación clásica en griego— se expresan, con una gran elegancia literaria por cierto (reforzada por la de su traductor), las siguientes convicciones.*

*La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable. [Met., II.1, 993b,1/5. Vers. cit. de GY]*

*(...) En este sentido, la investigación de la verdad sin duda es fácil; pero el hecho de alcanzar el todo y no poder alcanzar una parte muestra su dificultad. Quizá también, siendo la dificultad de dos clases, su causa no está en las cosas, sino en nosotros. (...). Y es justo que estemos agradecidos no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente. Pues también estos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar. [Met. II, 1, 993b, 5/20. Vers. cit.]*

Una mayor o más clara enjundia hermenéutica va a ser difícilmente localizable en ningún otro texto procedente del acervo de la cultura clásica proveniente de la antigüedad griega y grecolatina. Y es que en estas líneas de los dos primeros libros de la compilación *Metafísica*,

<sup>260</sup> En SUMMA THEOLOGIAE, Ia. 16, 1: *Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem secundum quod appetens inclinatur in ipsa rem appetitam.* p. 76, vol. 4 (Ia. 14-18). Cambridge University Press, 2006. (Énfasis con negritas nuestro)

de una forma general o de una forma más específica apuntando a la resolución de este o de aquel problema (v. gr.: ¿podrán encontrarse o significarse los elementos constituyentes de todos los entes? [I, 9, 992b, 20] ¿pueden ser numerables las especies como causas? [I, 9, 991b, 10]), asistimos a una primera pero muy madurada manifestación en la Historia de la Filosofía de ese sujeto colectivo o interpersonal —e interdoctrinal, tal como se expresa con toda rotundidad en los textos citados— que en este mismo momento histórico-filosófico, el correspondiente a la evolución del Liceo como instituto de investigación y docencia, comienza a expresarse como tal y desde la toma de conciencia de su propia entidad como comunidad de intereses epistémicos que consigue expresarse por encima de los tiempos que se suceden en los almanaques. Que Aristóteles llegara a reconocer en la facultad intelectual agente (en *De Anima*, III, 5) una cierta forma de inmortalidad estaría necesariamente ligado con el carácter impersonal o intersubjetivo de esta misma facultad, que es la que nos define como especie.:

*Por lo demás, la misma cosa son la ciencia en acto y su objeto. Desde el punto de vista de cada individuo la ciencia en potencia es anterior en cuanto al tiempo, pero desde el punto de vista del universo en general no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo: no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es imposible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende. [Sobre el alma. III, 5; 430a 20-25 (Versión de Tomás Calvo, 2000)].*

En cuanto a la filosofía política, seguramente será en este terreno en el que ese principio aristotélico de relativización ‘mayor’ alcanza un mayor grado de efectividad. Por diversas fuentes, incluyendo las aristotélicas<sup>261</sup>, sabemos que en el Liceo existía un amplio catálogo de constituciones y repertorios nomográficos, entre ellas la Constitución de Atenas, estudiada por el maestro y por un grupo de investigadores bajo su dirección. Este estudio estaba además provisto de unas extensas referencias a las constituciones anteriores a Solón y a las promovidas por Solón y Clístenes que eran bastante coherentes con los contenidos de *Política*, obra esta que es considerada por la mayoría de los especialistas como una obra de autor<sup>262</sup>. Esta especial dedicación de los peripatéticos en torno a la cuestión de la política y de los distintos ordenamientos políticos, esta curiosidad investigadora que les lleva a adoptar un método descriptivo bastante parecido al que aplicarán en otras ciencias empírico-naturales como la Biología y la Botánica<sup>263</sup> constituye de hecho una contestación práctica al modo en el que se teorizaba sobre la *politeia* intramuros de la Academia. La tesis principal que Aristóteles y los peripatéticos afirman como eje de todo su trabajo investigador es que la política, es decir, la organización de la vida civil en las *poleis* responde a unas tendencias naturales que se dan de hecho en los individuos y en los cuerpos civiles fundados por éstos una vez que se constituyen como ciudadanos activos, es decir, como sujetos activos de la política (y no como sujetos por la política). Seguramente, y de acuerdo con la antecitada afirmación de Ruiz de Sola, será ésta la razón por la que el método que se da por bueno para el estudio de los organismos naturales —la observación y la clasificación atendiendo a las partes constituyentes de los mismos: la taxonomía— se adopta también para el estudio de esos otros organismos naturales que son las *poleis* y para el análisis de sus constituciones. La finalidad se constituye así como la causa eminente de la *politeia*. La finalidad y su relativización: no se trata de responder a la pregunta de para qué la política, sino de responder a esta otra: para qué los distintos regímenes políticos que, de hecho, las *poleis* se

<sup>261</sup> En *Et. Nic.* (1181 b 15-24). J. Pallí Bonet en una nota a pie de su versión de la *Nicomaquea* (la nota nº 246), correspondiente al citado interlineado, afirma que Aristóteles y sus colaboradores del Liceo habían reunido un total de 158 constituciones.

<sup>262</sup> Según Werner Jaeger (Aristoteles, *Grundlegung einer Gesch. s. Entwicklung*, 1923.: *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*; versión de J. Gaos, últ. ed. Madrid, 1995). Política es una compilación de escritos que versaban sobre este tema, debiéndose las desconexiones e irregularidades que se presentan desde el libro III al hecho de que la misma no fue acabada como compilación durante los años del Liceo.

<sup>263</sup> V. *Las constituciones griegas*. Edición de Aurelia RUIZ DE SOLA, Madrid, 1987. Introducción a *La constitución de Atenas*, p. 10.

dan atendiendo a las muy distintas circunstancias en las que pueden encontrarse a lo largo de su evolución. Por esta razón si está clara la contestación de la pregunta por el mejor régimen político en Platón (la respuesta está en el párrafo citado de la Carta VII: solamente cuando *los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos...*), como no lo está en absoluto en Aristóteles.

En todo caso, de la heteróclita producción política de Aristóteles, desgajada en obras de autor en las que se tocaría el tema de la *politeia* (en los diálogos *Grillo* y *Eudemo*, en el escrito exhortativo *Protréptico*, y en un tratado *Sobre la Justicia* en cuatro tomos)<sup>264</sup>, en obras acroamáticas también perdidas casi en su totalidad, como el referido estudio *sobre las constituciones*, y en obras de autor, como lo sería *Política*, podría deducirse la siguiente respuesta: no existe un mejor régimen político *per se*, sino que en cada caso son buenos aquellos que consigan acercarse al fin último de cualquier régimen político, que no ha de ser otro que la prosecución del bien común. Mas esta respuesta, si se da por coherente con el aristotelismo político, que creemos que lo es, no debe interpretarse como una salida fácil para una cuestión difícil de resolver. En absoluto, ya que tal respuesta obligará al politólogo, así como al político, a conocer las circunstancias particulares que en cada caso se dan, y que interesarán al orden militar, al demográfico, al territorial, al económico, al de las relaciones con las demás *poleis*... con el fin de establecer en cada caso —en Atenas, en Lacedemonia, en Corinto, en Tebas...— y en cada una de las circunstancias por las que tales sociedades puedan ir atravesando qué fórmula es la que conviene establecer políticamente con el fin de conseguir esa meta, ya apuntada, que es al tiempo relativa y excelente: la de del bien común para los ciudadanos. Desde este convencimiento relativista y preclaramente científico que parte de un momento inductivo (veamos qué es lo que tenemos; estudiemos las constituciones y las leyes que de hecho se han dado las distintas sociedades políticas hasta donde podamos abarcar) los peripatéticos establecieron en este estudio de los regímenes políticos, para el caso de Atenas, doce constituciones distintas las cuales refirieron, en cada caso con un grado mayor o menor de exhaustividad, a sus circunstancias históricas particulares desde “*los cambios sobrevenidos cuando Ión y los suyos se establecieron [en Atenas]*”<sup>265</sup> hasta la restauración de la democracia en el año 403 (régimen duodécimo). Cierto es que a algunas de las circunstancias referidas en este estudio se acercan estos politólogos mezclando el registro mitológico con el histórico. Así, por ejemplo, en los caso de Ión y Teseo, a los cuales se les da un tratamiento histórico.

Tampoco resulta convincente la atribución que se le hace al ateniense Dracon en estas *constituciones*, y en el tratado *Politeia*, en el sentido de haber impulsado la aprobación de distintas reformas legislativas, desde el momento en el que tales reformas, si se consultan otras obras políticas de Aristóteles, como la *Constitución de los atenienses* son presentadas como una nueva Constitución y no como una Constitución reformada, mientras que en *Política* la iniciativa de este legislador queda reducida a una iniciativa de conformación o adaptación de un conjunto de leyes, un código legislativo, a la constitución vigente<sup>266</sup>. Hay, pues, motivos, al menos en estos casos, para conjeturar que el rigor informativo no asistió siempre a este equipo de politólogos que investigaban bajo la dirección del Estagirita. Sin embargo también hemos de considerar, primero, que esta obra no hay por qué darla por terminada (ni siquiera está claro que el objeto de la misma fuera su publicación); segundo, que la autoría de la misma es de muy difícil recomposición así como el grado de participación que el maestro pudo tener en algunos capítulos de la misma; y, en tercer lugar y lo que es más importante, que la meta de tales estudios no consiste ni en una reconstrucción histórica al estilo de un Tucídides ni tampoco en una postulación política como sí lo es, por ejemplo,

<sup>264</sup> Ref. en nuestra nota a pie n° 295\*.

<sup>265</sup> ARISTÓTELES, *La Constitución de Atenas* (CA 41-2). Edición cit. de A. Ruiz de Sola, pp. 64-65.

<sup>266</sup> V. “*La ciudadanía de la democracia ateniense*”, de BENÉITEZ, Benita; en *Foro Interno*, 2005, 5, pp. 37-58.

la *Politeia* platónica o lo fueron algunos capítulos de la aristotélica, sino en un análisis de la inquieta realidad política (la *polis* es también una *entelecheia* en Aristóteles) desde un presupuesto dinámico y relativista cuyo objetivo principal no era otro que establecer la relación existente entre los distintos estados políticos o entre las distintas ‘políticas de hecho’, por una parte, y la expresión constitucional de las formas de gobierno que tales sociedades políticas se hubieran dado, por la otra (tanto en el presente como en sus antecedentes históricos, como en el caso ateniense o en el de la *república de los lacedemonios*). Esa aplicación constituiría el objetivo principal de la politología que se ensayaba en el Liceo. Otro objetivo ulterior, superpuesto a éste y de orden más cercano a la praxis lo constituye el de juzgar si tales textos constitucionales se adecuaban o no a la finalidad por excelencia de la actividad política; esto es, si tales constituciones soportaban, o no, unas realidades políticas ‘buenas’. Ya que, tal como se afirma en una de las últimas páginas de la cervantina —por sus calidades literarias y su cercanía temporal— traducción de Simón Abril (1584) de la *Nicomaquea* “No basta que los que son mancebos alcancen buena regla en su vivir y buen regimiento, sino que conviene también que, llegados a ser varones se ejerciten y acostumbren en lo mismo, y para eso tenemos necesidad de buenas leyes, y aún para todo el discurso de la vida, porque los más de los hombres más obedecen por fuerza que por razón, y más por castigos que por honestidad” (*Et. Nic.*, 1180 a)<sup>267</sup>.

No parece necesario insistir más en la idea de que la relación y la adecuación orgánica entre lo que las sociedades son desde una perspectiva filosófica realista-sustancialista, la de Aristóteles con toda su carga teleológico-eudemonista, y lo que estas mismas sociedades producen en el ámbito de lo político y de lo jurídico-político (constituciones y códigos legislativos) es el fundamento de toda la actividad filosófico-práctica del Estagirita y una de las encomiendas principales, si no fue la principal, que le dieron vida al Liceo: Urgía mostrar, al tiempo que Alejandro extendía los dominios helénicos más allá del antes tan temido reino de los medos, que siendo posible una diversidad de formas políticas había una entre todas ellas que sobresalía por su carácter de excelente. Y ésa no era la democracia, ni la oligarquía ni tampoco la aristocracia, sino que era la que Atenas, pero también Asos, Mitilene, Pela, Estagira... en ese momento representaban y ofrecían a la totalidad del orbe: la del sometimiento del hombre a la ley, o, lo que es lo mismo, la del reconocimiento de la bondad del *nomos* frente al estado de anomia propio de los pueblos bárbaros. Ésa fue la lección que pudo aprender Alejandro de su preceptor, y ésa la justificación de la aventura oriental del hijo de Filipo. Aventura ésta en cuyo desenlace final no hay ya ni una gota de filosofía política (aristotélica o de cualquier otro venero helénico); sino que lo que hubo fue intemperancia, desmesura, molición y prevaricación; es decir, alejamiento de las metas de excelencia moral que Aristóteles predicó ante la desatenta e indolente persona de ese reyezuelo megalómano cuya máxima aspiración no era sino la de emular al semidiós Aquiles.

Por su parte las *Lecciones sobre la Historia de la filosofía* que Hegel hubo de impartir desde 1805 a 1830 en Jena, Núremberg, Heidelberg y Berlín —que, como ya hemos dado cuenta, conocemos parcialmente gracias a un primer trabajo de compilación realizado, con más buena voluntad que acierto, por K. L. Michelet (v. notas a pie 231-233)— no fueron extrañas a los sucesos históricos que fueron alumbrando, curso a curso, y estancia a estancia, la gestación de esta vasta producción acroamática indirecta a la que habría que añadir sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*<sup>268</sup>. Como de hecho no ha de ser extraña ninguna

<sup>267</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Traducción de Pedro Simón Abril (1584). Prólogo y notas de A. Alegre, de la edición de 1984 (Barcelona)

<sup>268</sup> En el caso de Hegel podemos distinguir una producción acroamática indirecta, constituida por la restauración de los contenidos de las clases que Hegel impartiera a lo largo de su carrera docente como profesor universitario y de bachillerato desde Jena a Berlín (los escritos que han sido publicados como ‘propedéuticos’ corresponden a los ocho años que impartió clases para los cursos de Bachillerato en

producción de la humana inteligencia al tiempo histórico en la que ésta se gesta y acaba. Ahora bien, también es cierto que si hay autores en los que las circunstancias históricas pueden ser significadas como ‘marcos’ —entornos, fondos, referentes, contextos...—; por ejemplo, en el caso de un Epicuro (341-270), que cultivó voluntariamente el apartamiento del mundanal, o el de Schopenhauer (1788-1860) que hizo lo propio; o los de Blaise Pascal (1623-1662) y Søren Kierkegaard (1813-1855), abismados en sus propias circunstancias personales, y tantos otros ‘individualistas’, hay, por el contrario una serie de autores en los que las circunstancias históricas, más que mediar o actuar de referentes contextuales han determinado sus sistemas hasta el punto de constituirse como una parte fundamental de los mismos. Podría pensarse que este fenómeno, en cada uno de los casos en los que puede registrarse, puede estar determinado por la mayor ‘intensidad histórica’ de los tiempos vividos por este autor o por aquel otro. Sin embargo tal suposición sería difícil de fundamentar: Si Schopenhauer fue capaz de aislarse dentro de su sistema hasta el punto de que en algunos momentos podemos tener la impresión de que su orientalismo es más vivido que recreado, no es por la menor intensidad de los tiempos históricos que le tocó vivir, que coincidieron con los que vivió Hegel (ninguno de los dos pudo asistir a la constitución del II Reich, si bien Schopenhauer, que sobrevivió treinta años a Hegel, estuvo más cerca de poder vivirlo y de hecho fue testigo de algunos de sus preliminares), sino en virtud de una menor disposición para ser afectado por los hechos históricos que puede registrarse en su caso particular. ¿Estamos entonces afirmando que esos mismos hechos históricos afectaron o determinaron en una mayor medida las producciones de Hegel que las de Schopenhauer? Efectivamente, lo estamos haciendo. Lo hacemos, sin embargo, salvaguardando el principio de que estas dos producciones son igualmente históricas en el sentido de que ninguna de ellas puede ser desligada o dejada de referir a las circunstancias y acaeceres históricos que las determinaron. Sin embargo tampoco deja de ser cierto que la historia es el centro de la reflexión y del sistema hegeliano, mientras que en Schopenhauer apenas si roza el género de lo anecdótico. De la misma forma que también es cierto que Hegel se dejó penetrar por las circunstancias históricas que vivió, haciéndolas objeto muy destacado de su reflexión, mientras que Schopenhauer hizo todo lo posible por evitarlas y, de hecho, las evitó con frecuencia y en la medida de sus posibilidades (que eran notables). Naturalmente que si esto es así en los casos de estos dos autores germanos de los romanticismos tal posibilidad, la de ser afectado un autor y, potencialmente, un lector-autor en una mayor o menor medida por las circunstancias históricas, ha de darse universalmente, y en todo tiempo y lugar. Y así será que podremos hablar de grados mayores o menores de afección<sup>269</sup> por los hechos históricos que en cada autor, o en cada lector-autor, pueden registrarse y se registran de hecho. Tales ‘grados de afección’ vendrán determinados en cada caso por una discreta y efectiva serie de factores de orden personal y/o biográficos que refuerzan y hasta pueden llegar a favorecer esa tendencia al aislamiento, como así ocurrió en el caso de Schopenhauer. Tendencia o disposición que ha de contar, además, con determinadas mediaciones de índole material que puedan hacerlas pasar de tendencias o disposiciones previas a realidades constatadas. Así, por ejemplo, en este mismo caso de Schopenhauer, además de esa propensión a la hosquedad y al apartamiento que según sus biógrafos<sup>270</sup> lo caracterizaron desde su infancia y su primera

---

Nurenberg), de otra producción acroamática directa constituida por la reelaboración que el mismo Hegel hizo de parte de estos materiales y la integración de los mismos en una *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*; obra ésta que Hegel consideró acabada y lista para su edición en 1830. Así, por ejemplo, la *Propedéutica filosófica* que editó el discípulo de Hegel Karl Rosenkranz en 1840 sobre los escritos que Hegel produjo para sus clases entre 1808 y 1816 bajo el título de *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (Enciclopedia filosófica para los cursos terminales de bachillerato)* constituyen la base para una parte de la posterior *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de 1817, que Hegel aumentó y corrigió hasta darle su forma y extensión definitiva en 1830.

<sup>269</sup> 5ª acep. del DRAE.: f. p. us. *Impresión que hace algo en otra cosa, causando en ella alteración o mudanza.*

<sup>270</sup> Dos biografías a destacar: GARDINER, Patrick: *Schopenhauer*; versión en castellano de A. Saiz Sáez México, 1975. MANN, Thomas: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Barcelona, 1986.

juventud, hubo una serie de factores materiales sin los cuales difícilmente el autor de *Sobre la voluntad y la representación en la naturaleza* hubiera podido ultimar la obra que de hecho acabó y perfeccionó a lo largo de sus días desde una dedicación plena: La muy desahogada posición económica que disfrutó gracias al patrimonio heredado de su padre cuando aún estaba el jovencísimo Schopenhauer iniciando su formación, con diecisiete años; así como el apoyo constante de su madre en sus carreras universitarias y en sus poco exitosas aventuras de autoedición literaria; ítem más, la posibilidad de departir con las más altas y significadas personalidades de la cultura alemana, y la posibilidad material de poder ‘retirarse’ a Rudolstadt en 1813 con el objeto de no ser molestado por los avatares bélicos para así redactar, mientras las tropas de Napoleón asediaban y tomaban Berlín, la obra con la que obtuvo el doctorado en Jena el año 1813 (*Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*)

Definitivamente, las producciones de Hegel, las acroamáticas indirectas, las acroamáticas directas y las de autor, fueron producciones históricas en todos los sentidos en los que tal término pueda tener acepciones: Fueron y son históricas en el sentido de que sus influjos *ante et post* se han hecho y se hacen notar en el *continuum* dialógico-filosófico hasta nuestros días; lo son en el sentido de que las figuras discursivas e interpretativas que informan la opera hegeliana seguirán siendo actuales mientras exista un debate intelectual en torno al problema, que no todos los pensadores actuales dan por cerrado, de la teleología histórica; lo son en el sentido de que la historia, su dinámica y su sentido, constituye el eje del propio sistema que soporta y da coherencia de contenido al pensamiento hegeliano; y, finalmente, son históricas en el sentido de que cualquier producto humano, incluidos aquellos en los que se registra un menor efecto de las circunstancias históricas por la propia posición de los actores de tales producciones (el anteriormente referido caso de Schopenhauer, y los simplemente aludidos de Pascal, Kierkegaard, Nietzsche...) son históricos porque no pueden dejar de serlo. Como no pueden dejar de serlo Auschwitz o la Shoah, a pesar de lo difícil que, de acuerdo con Th. Adorno<sup>271</sup>, pueda resultar escribir ‘bien’ o incluso reflexionar ‘bien’ sobre tales hechos. Mas esas dificultades también son históricas (si seguimos porfiando en la pervivencia de tal registro epistémico: aquel que reflexiona sobre la dimensión social de lo que fue en tanto que ‘lo que fue’ persiste en lo que es).

Y es desde esa cuádruple historicidad [la relativa a las influencias *ante et post* que podemos registrar en las figuras discursivas hegelianas; a su actualidad como teleología historiográfica en cuestión; a la substancia filosófico-histórica de su propio sistema; y al carácter irrenunciable de su propia historicidad como producto (de la historia)] que aquella voz de Hegel entonando desde su cátedra aquellos entusiastas ‘nosotros’, que tantas veces hubieron de escuchar aquellos discípulos suyos de Jena, Núremberg, Heidelberg y Berlín, se presenta ahora ante nosotros, los lectores de las traducciones de Rocés de estas compilaciones de textos acroamáticos de Hegel<sup>272</sup>, así como ante los lectores que tienen la posibilidad de leer

<sup>271</sup> ADORNO, Th. W. *Consignas*. Buenos Aires, 2003. De acuerdo con la controvertida afirmación de Adorno en el sentido de que ‘No se puede escribir poesía después de Auschwitz’ (en *Crítica, cultura y sociedad*, 1951). Aserto que Adorno formuló de otras formas más o menos equivalentes, por ejemplo, en *Consignas* al afirmar que es ‘imposible escribir bien, literariamente hablando, sobre Auschwitz’. Originalmente, en *Kulturkritik und Gesellschaft* (1951), había escrito: “Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.

<sup>272</sup> Por el momento la única traducción que existe en castellano de estas *Lecciones sobre la Historia de la filosofía* es, que sepamos, la ya referida de Wenceslao Rocés de 1955, una traducción que fue en su momento calificada por la editora de la misma, la académica y traductora mexicana E. Cecilia Frost como ‘perfecta traducción del Dr. Rocés’. Esta traducción que puede confrontarse con las *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, según la traducción de Pierre Garniron (7 vol., Vrin, 1971-1991), o con la reciente *Lectures on the History of Philosophy, 1825-6* (3 vols, ed. and trans. Robert F. Brown: Oxford University Press, 2006-9), constituye un referente obligado para cualquier estudioso de la obra de Hegel que esté realizando su trabajo en el área lingüística hispánica (incluidos los posibles lectores de la obra de Hegel en su lengua original), y ostenta una calidad filosófica y literaria acreditadas –además de por las muchas autorizadas calificaciones que



estas compilaciones de textos en la lengua en la que fueron compuestos y dictados, como un eco de aquel otro ‘nosotros’ entonado por Aristóteles ante sus colegas peripatéticos desde Asos a Atenas. Como un eco o, si se prefiere una figura menos ‘romanticista’, como una réplica de aquel ‘nosotros’ entonado en la koiné en la que aquellos pensadores de la antigua Grecia plantearon esta problemática que sigue siendo actual: la de la interpretación del propio discurso filosófico en su continuidad histórica.

Ciertamente la apercepción de la historicidad que se tenía en la Grecia de mediados del siglo IV aC no podía ser la misma que la que se tenía en la primera mitad del siglo XIX en la Europa de los países germánicos. Pero ‘no es la misma’ no significa que no hubiera tal. La etimología del mismo término ‘historia’ es testigo irrefutable de la importancia y el carácter fundamental que tiene la apercepción griega del hecho histórico. Sabido es que el sustantivo latino ‘*historia*’ proviene del griego ‘*historia*’ que deriva del verbo ‘*historein*’, verbo éste en cuyos significados originales destacan los filólogos el de ‘investigar’ o ‘inquirir’. Unos diez o quince años antes de que se fundara el Liceo, Tucídides de Atenas (460-396) había acabado ya la redacción de su magna obra *Historia de las guerras del Peloponeso*, y Platón aún no había nacido cuando Herodoto de Halicarnaso (484-425) había acabado ya los nueve ingentes tomos de sus ‘investigaciones históricas’ (*historié*). Aristóteles, por su parte es conocedor de la obra de este primer historiógrafo a la cual se refirió en su *Poética* en los siguientes términos: “*La distinción entre el historiador y el poeta no consiste en que uno escriba en prosa y el otro en verso; se podrá trasladar al verso la obra de Herodoto, y ella seguiría siendo una clase de historia*”<sup>273</sup>. Según Ferrater Mora<sup>274</sup> en la obra de Aristóteles el término ‘historia’ aparece explícitamente recogido y desarrollado como efecto de una inquisición metódica sobre la conformación del reino animal en *Historia animalium* (*Peri Ta Zoa Istória*). Y son muchos los pasajes de *Met.* en los que esta actitud inquisitiva o investigadora queda nombrada en un contexto ‘historiológico’ aunque a veces se haga desde otros étimos como ‘*theoría*’, ‘*méthodos*’, ‘*zétesis*’, ‘*filosofía*’, y otros.

Es, pues, patente que en Aristóteles existe esta apercepción del hecho histórico y que tal apercepción es proyectada hacia el discurrir filosófico, constituyéndose así el libro I de *Met.* como la primera historia filosófica de la Filosofía<sup>275</sup>. Entre esta primera reflexión histórico-filosófica aristotélica y la reflexión hegeliana en la que la historia se constituye como eje, fundamento y final de su propia doctrina se extiende una línea de continuidad dialógica a lo largo de cuyo decurso determinadas estaciones van a significarse también como especialmente dedicadas a la reflexión historiológica. Tales estaciones historiológicas se asentarán en no pocas ocasiones desde las escuelas catequéticas de Alejandría del siglo III

---

ha recibido— por el hecho de que todas las citas y referencias en castellano a esta parte de la producción hegeliana se refieren a la misma, unas veces citándola con más propiedad y otras con menos. Una valoración, trabajada por el profesor Benjamín Rivaya, de la ingente e influyente labor traductora de Rocés en las que se encuentran los nombres de Marx, Engels, Braudel, Cassirer, Dilthey, Humboldt, Jaeger, y otros escritores germanos, podemos encontrarla en <http://www.wenceslaoroces.org/arc/roces/bib/index.htm>. No creemos una buena noticia para los lectores de Hegel en castellano que la actual edición de una nueva traducción de la *Phänomenologie des Geistes*, la de M. Jiménez Redondo, de 2006, haya venido acompañada por una campaña de descrédito a la traducción de Rocés. Aquella *Fenomenología del Espíritu* de 1966 a su calidad filosófica y literaria hay que añadir hoy su oportunidad e incluso su carácter de histórica. Y es que los traductores también operan desde unos horizontes de comprensión y desde un cúmulo de prejuicios o mediaciones culturales que no pueden sino influir determinadamente en el producto resultante. Todos ellos. Por este motivo creemos que afirmar que una traducción actual supera a otra que se hizo hace casi cincuenta años es, sencillamente, un signo de falta de cultura hermenéutica. Que un traductor, como hace el ‘moderno’ M. Jiménez Redondo afirme que “mi traducción ha vuelto superflua la traducción de don Wenceslao Rocés”, o que “Wenceslao Rocés no entiende lo que el texto dice”, aunque sea en el contexto de una diatriba entre empresas editoras, no aporta ningún beneficio a la valoración que pueda hacerse de su trabajo (el de Jiménez Redondo). El hecho añadido de que Wenceslao Rocés (1897-1992) no pueda contestar tales afirmaciones sitúa estas invectivas en un contexto de degradación deontológica en el que preferimos no abundar.

<sup>273</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1451b. Ed. trilingüe de V. García Yebra.

<sup>274</sup> FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía* (1994/1998 eds.). Voz ‘historia’.

<sup>275</sup> Ya nos referimos, en nuestra nota a pie nº 20\*, a esta idea expresada por Etienne Gilson en sus *Conferencias de Harvard* (1936), posteriormente editadas como *The unity of philosophical experience*. Traducción de C.A. Balañas (Madrid, 2004).

dC sobre fundamentos confesionales y escatológicos (Agustín de Hipona); sobre posiciones de dogmática y de confrontación teológica (Tomás de Aquino, contra las teologías semíticas); sobre posiciones arqueo-filológicas (Renacimiento: Ficino, Valla); o bien desde unas posiciones anticipativas al concepto anteilustrado (la Nueva Ciencia de Vico), ilustrado (Voltaire, Condorcet), y postilustrado (Fichte, Schleiermacher, Hegel) de historia (o de Historia: qué difícil resulta a veces decidir si poner una mayúscula al inicio de esta palabra, tanto más cuando su escritura con mayúscula está condicionada por el signo de los tiempos). Mas entendemos que la afinidad epistémica e histórico-filosófica que existe entre los postulados que Aristóteles defendió alrededor del ya varias veces citado pasaje de *Met. I* 983b y las posiciones histórico-filosóficas afirmadas por Hegel en sus clases se afirma sobre una verdadera unidad de contenido que se expresa a lo largo del continuo en muy pocas ocasiones con la rotundidad con lo que lo hacen en los siguientes pasajes.

**G. W. Fr. Hegel. *Introducción a la Historia de la Filosofía* (Berlín, 1818-1830)**

*Si nosotros queremos comprender una determinación más directa de esta visión de las diferentes filosofías, tenemos que preguntar y analizar qué es esta diversidad de filosofías, este contraste; ya que la verdad, la razón, es una, el conocimiento de la verdad, la razón pensante, es decir, precisamente la filosofía, también es sólo una y que, sin embargo, hay múltiples filosofías. Nosotros queremos explicarnos esta multiplicidad, este contraste, hacémoslo comprensible. Así, conseguiremos una introducción a la relación de las muchas filosofías con la única filosofía, de donde se aclarará también la diferencia entre la historia de la filosofía y la filosofía misma.*

**Aristóteles. Primeras líneas (d. 983b) del sector I-3 de *Met.* (Asos/Atenas, 347-322 aC)**

*Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la Física, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar.*

En estos dos pasajes, que se comprenden uno al otro y dialogan franqueando una distancia de dosmil doscientos años, los que separan sus producciones, y superando el impedimento relativo a las lenguas en las que se dictaron originalmente las lecciones que en ellos se contienen, se parte de la convicción compartida de que la Filosofía es una actividad en la que está implicado un colectivo genérico, el de los filósofos, perteneciente a una especie, la de la humanidad. Tal especie a la que pertenece este colectivo genérico en muchos aspectos privilegiado, el de los filósofos (ya que estos practican la ciencia que, según Aristóteles, ocupa el grado más alto en la jerarquía de los saberes), está dotado por unas facultades que animan a los sujetos que pertenecen al mismo a formularse cierto tipo de cuestiones que los trascienden como individuos mortales y limitados. Tal facultad no es otra que la de la razón, la cual es invocada en el fragmento de Aristóteles de una forma resolutiva aunque no llegue a ser nombrada como tal. Pero sí que son nombrados algunos de sus efectos: El primero el de una memoria filosófica desde la cual será posible reconsiderar las verdades y los postulados de aquellos '*que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad*'; y el segundo el de la porfía, que mucho tiene en el texto de Aristóteles de colectiva (relativa al género 'filósofo'), en la indagación del principio de las causas (la aitiología). Principio que ha sido ya presentado como un objetivo destacado para esa facultad no nombrada en este pasaje, pero sí en otros muchos de esta misma *Compilación*: la facultad de la razón. Esa memoria filosófica es la misma que animará a Hegel veintidós siglos después a preguntarse sobre los motivos por los cuales de una preocupación o de una porfía filosófica común puede resultar, y ha resultado de hecho (en la primera mitad del siglo XIX), una variedad de filosofías tan abundante como la que de hecho él estaba haciendo por sintetizar cuando dictó estas lecciones de Historia de la Filosofía desde su cátedra de Berlín.

Mas esa variedad de filosofías ya le pareció sobreabundante a Aristóteles en sus días, cuando la historia de la Filosofía apenas si contaba con unos trescientos años de rodadura. Igualmente, tal variedad le había parecido un espectáculo apabullante a su maestro Platón y, posiblemente de una manera más porfiada, al maestro de éste, Sócrates de Atenas. Fue Sócrates —esto constituye un tópico lectivo, pero no por eso es menos cierto— el que imponiendo al discurso filosófico su giro antropológico alejó a la filosofía del fisicalismo un tanto ingenuo en el que se había movido hasta sus días; y fue también este mismo maestro el que acabó por trazar el eje fundamental sobre el cual se mantiene y progresa hasta nuestros días el *continuum* dialógico-filosófico (en ese sentido, y de acuerdo con la tesis defendida por W. Jaeger en *Paideia* aún podemos considerarnos beneficiarios del legado socrático).

Hay, por otra parte, en la producción platónica de su madurez definitiva determinados pasajes en los que es patente la calidad de esa apercepción que Platón tenía tanto de esa sobreabundancia de filosofías físicas habidas desde los ya lejanos tiempos de los milesios como del carácter de ingenuo que caracterizaba a sus cultivadores. Así, por ejemplo, en *Sofista* un ‘extranjero de Elea’, *transumptus* del Platón más crítico y porfiado alrededor de sus sesenta y cinco años, confrontando sus razones con las de Teeteto ante la presencia de un silencioso Sócrates, y a propósito de los anteriores y actuales cultivadores de las cuestiones relativas al ser y al no-ser apunta que ‘*Parecería que hay entre ellos un combate de gigantes a causa de sus disputas mutuas sobre la realidad*’<sup>276</sup>. Y, como quiera que su interlocutor, el pitagórico Teeteto, le pidiera una aclaración sobre tales extremos, el eleata, que no se resiste a dársela, es así como se explica: “*Unos arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra, abrazando toscamente con las manos piedras y árboles. Aferrándose a estas cosas, sostienen que sólo existe lo que ofrece resistencia y cierto contacto; definen como idénticos la realidad y el cuerpo, y si alguien afirma que algo que no tiene cuerpo, existe, ellos lo desprecian por completo y no quieren escuchar ninguna otra cosa*”<sup>277</sup>. La réplica de Teeteto reviste una inesperada calidad retórica: “*Has hablado de gente terrible; también yo, en efecto, los he podido encontrar*”. ‘Gente terrible’: Pero seguramente esa ‘terribilidad’ no iría mucho más allá de la significación de tales gentes como un poco ‘toscas’<sup>278</sup> o, como tradujo Azcárate, ‘entorpecidas’ a la hora de investigar y comprender ‘las verdaderas razones’ que corresponden a los objetos de conocimiento; gente cuyas razones no son asumibles, especialmente por la comunidad eleático-pitagórica que parece representar el Extranjero, en el largo y a veces difícil de seguir, razonamiento iniciado en *Parménides*. Razonamiento éste, el que le da cuerpo a la última gran etapa dialogal platónica, desde el que se pretende diferir el problema del conocimiento del ser a un ejercicio dialéctico cuya justificación última no es sino la de penetrar en los aspectos más ontológicamente determinativos de la realidad, de las realidades, como análogos a unas *ideas* cuyas relaciones formales entre ellas mismas ha de aclarar también esa misma ciencia.

Pero, cuidado, la anterior denuncia que hace Platón a propósito de una supuesta falta de consenso entre tales ‘gigantes’ cosmogónicos no se ve complementada con un disenso absoluto o una condena crítica incondicional desde su parte a todo aquel amplio colectivo en el que abundaban ya —a la altura del 367/362 aC, quinquenio a lo largo del cual hubo de ser compuesto este diálogo— más nombres de filósofos ya fenecidos que en actividad. Según la valoración de la mayoría de los especialistas en esta última fase de la producción platónica, su producción epilodal, este Platón de *Sophista*, es el más crítico de todos los distintos

<sup>276</sup> N. Luis CORDERO nos recuerda en una nota a pie de su versión de este diálogo que este pasaje relativo a ‘los gigantes’ puede tratarse de una alusión a la lucha entre Zeus y los titanes (HESÍODO, *Teogonía*, 675-715). Las siguientes referencias y citas a *Sofista* provienen de: PLATÓN: *Diálogos*, Vol. V. *Sofista*. Trad. y prólogo de Cordero N. L. Madrid, 1988. El fragmento citado se localiza en el interlineado 246a de la edición de Burnet.

<sup>277</sup> PLATÓN, *Soph*, 246b, vers. cit.

<sup>278</sup> A propósito de la habilidad para cuestionar todas las cosas (‘el arte de la palestra de Protágoras’ lo llama Azcárate) dice el Extranjero de Elea: “*Quizá vosotros los jóvenes, contempléis esto en forma más aguda y nosotros, en cambio, más toscamente*” (vers. cit. de N. L. Cordero; *Soph*. 232e), donde Azcárate tradujo “¿Quizá vosotros, jóvenes, tenéis la vista más penetrante en esto, y nosotros, más entorpecida?”.

autores de los diálogos que se suceden desde la *Apología* hasta el inconcluso *Leyes*. Y esto hasta el punto de que según estos autorizados lectores de esta fase productiva y de este diálogo en particular en el mismo se encuentra, en el siguiente fragmento<sup>279</sup>, la más antigua Historia de la Filosofía que pueda reclamarse como tal.:

EXTRANJERO DE ELEA (A TEETETO ANTE UN SÓCRATES SILENTE).- *Me da la impresión que cada uno de ellos nos narra una especie de mito, como si fuésemos niños. Uno dice que los entes, son tres, que a veces pelean entre sí, y que otras veces, convertidos en amigos llevan a cabo casamientos, nacimientos, y alimentan a sus descendientes. Otro dice que son dos, lo húmedo y lo seco, o lo caliente y lo frío, que cohabitan y se casan. El grupo eleata, que partió de nosotros y que comenzó con Jenófanes y antes aún, expone en sus mitos que la llamada multiplicidad no es sino un solo ente. Luego, ciertas Musas de Jonia y Sicilia pensaron que era más fácil combinar ambos mitos y decir que el ser es múltiple y uno, pues el odio y la amistad lo unen. Discordando, siempre concuerda, dicen las más ásperas de estas Musas, mientras que las más suaves permiten que esto no sea siempre así y sostienen que unas veces el todo es uno y amigo gracias a Afrodita, y que otras veces es múltiple y enemigo de sí mismo, en virtud de cierta enemistad. Es difícil afirmar si todo esto que se ha dicho es verdad o no, y sería un gran despropósito censurar a hombres famosos y antiguos.*

Mas, en todo caso, esa aproximación crítica a las distintas tradiciones filosóficas que se sucedieron con anterioridad a este grupo eleata ‘que partió de nosotros’ (anteriores a Parménides) no cumple con la exigencia de objetividad, imparcialidad relativa, apertura dialogal y atención a las razones del otro que estamos presentando como condiciones que ha de cumplir una lectura de un texto de autor para poder ser ésta considerada ‘de calidad hermenéutica’. En realidad tampoco está nada claro, a pesar de las tesis defendidas por Mansfeld (ver cita a pie nº 261) que Platón se esté refiriendo a texto alguno, original o refundido. Mas bien se está refiriendo *grosso modo* a tales tradiciones filosóficas anteriores a Parménides con la intencionalidad nada oculta de considerar afines o ‘buenas’ o ‘más amables’ a algunas de ellas y, al tiempo, significar como contrarias, ‘peores’ y propias de ‘gentes terribles’ a otras. En este sentido *El Extranjero* se acerca a los eleatas y a los pitagóricos, y se aleja de los materialistas jónicos, de los pluralistas y de los atomistas, calificando a aquéllos como ‘los mejores’ o ‘más amables’, y a éstos, es decir, a los materialistas como ‘los peores’<sup>280</sup>. Estas calificaciones se basan en una cualidad dialógica superior que, según el escritor de *Sofista*, tendrían los pensadores más ‘formalistas’, es decir aquellos que son capaces de entender el término *ousía*<sup>281</sup>, sobre los materialistas: Con aquéllos resulta posible entenderse, ya que sus razones son asumibles por una razón trascendente o metafísica (ideal, en el sentido platónico: *eidética*), mientras que con los materialistas todo diálogo se ve frustrado por su empeño de explicar la realidad con cosas materiales en vez de con las *formas* (*eide: ideas*).

No puede negarse que en estas páginas y en las siguientes —a lo largo del arco 242a-250a— es pregnante una cierta calidad hermenéutica en tanto que aquí, como en ningún otro lugar del *corpus platonium*, el autor-narrador se está dando a una reflexión crítica hacia los antecedentes filosóficos desde los que ha de operar cualquier pensador que, a estas alturas del *continuum*, pretenda fijar bien la cuestión fundamentalísima del qué del ser, de su realidad más substancial (*ousía*), y de la posibilidad de su comprensión por parte de la humana inteligencia. Esa calidad crítica-hermenéutica es discernible en afirmaciones tan rotundas como la que se lee a la altura del inicio del párrafo 242a con el que se inicia esa serie de calidad hermenéutica a la que antes nos referíamos (“*Por eso hay que osar enfrentarse ahora al argumento paterno, o dejarlo por completo tal como es, si algún escrúpulo nos impide hacerlo*”). Sin embargo, y aún a pesar de las originales figuras

<sup>279</sup> PLATÓN. *Sofista* 242d. Versión de N. L. Cordero. La valoración de este fragmento como ‘la primera Historia de la Filosofía’ es la de este mismo introductor y traductor del diálogo según la versión que estamos citando. Su valoración se apoya en MANSFELD, J. *Aristotle, Plato, and the Preplatonic doxography and chronography*, en *Studies in historiography of Greek philosophy* (VV. AA); Assen, 1990. En esta publicación Mansfeld planteó la posibilidad de que Platón estuviera apoyando su narración en alguna doxografía al uso en sus días.

<sup>280</sup> PLATÓN. *Sofista* 245c-e. *Vers. cit.*

<sup>281</sup> Afirmación que puede encontrarse en ROSEN, Stanley. *Plato's Sophist*. Yale University Press, 1983; reed. 1999.

protohermenéuticas o ‘cuasi hermenéuticas’ que van a sucederse a lo largo de estas páginas, las que enumeraremos a continuación, el intento —o el ‘preludio’, el ‘*avant la lettre*’— se malogra desde el momento en el que tal preludio termina degenerando en una breve logomaquia en la que se condenan unas razones y se ensalzan otras en función de lo cercanas o lo lejanas que estén de las propias. Tales figuras serían las de la ya citada propuesta de ‘*osar enfrentarse enfrentarse ahora al argumento paterno*’ (el de Parménides: no afirmar nunca que el no-ser es) desde un espíritu de reafirmación o revalidación o, por el contrario, de invalidación de las propias tesis (este es, por otra parte, el espíritu que cunde en el diálogo *Parménides* que también pertenece a esta última etapa productiva y es anterior a *Sofista*); la de la factura de una enumeración de precedentes filosóficos que parece tener una vocación de exhaustividad (la ‘primera ‘Historia de la Filosofía’ significada como tal por N. L. Cordero); la del recreo mimético de un diálogo con los pensadores precedentes, guiado tal recreo por un método que se figura como tal (EXTR.—*Has comprendido al pie de la letra, Teeteto. Digo que es necesario aplicar el método que consiste en figurarse que ellos están presentes y que los cuestionamos así: “«Y bien, vosotros, que sostenéis que todas las cosas son lo caliente y lo frío u otra pareja por el estilo, ¿qué afirmáis respecto de ellos cuando decís que ambos y cada uno de ellos ‘es’»”*); la de la profesión de un diálogo abierto e incondicional con aquellos pensadores anteriores a los cuales se les da un trato de ‘amigos’ y se les sitúa en un plano discursivo afín al hecho mismo del diálogo (y resulta inevitable recordar aquella ‘estructura lógica de apertura’ preestablecida por Gadamer en *Verdad y método-I* (nota a pie nº 26) a la que hemos hecho referencia en varias ocasiones y a la que aún habremos de referirnos en otras por venir desde propuestas como éstas): EXTR.— «*Puesto que nosotros estamos en una aprieto <, amigos,> mostradnos en forma adecuada que queréis manifestar cuando mencionáis ‘lo que es’. Es evidente que se trata de algo que vosotros conocéis hace mucho, y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento, pero que ahora nos pone en dificultades. Enseñadnos, entonces, eso en primer lugar, para que no creamos que comprendemos lo que decís, cuando en realidad sucede lo contrario*»); la de la profesión de pertenencia a una comunidad dialógica en la que se abunda en los mismos problemas y en la que es obligado el mutuo reconocimiento y la aceptación de un criterio conformado de verificabilidad (en este punto la afinidad de contenidos que puede establecerse entre el siguiente pasaje de *Sofista*, desde 245e, y nuestro pasaje prohermenéutico de *Met.* 983b nos resulta especialmente sugerente): EXTR.— “*Si bien nuestro examen no ha sido exhaustivo, lo que hemos dicho es suficiente respecto de quienes se ocuparon en detalle del ser y del no-ser. Ahora debe examinarse a los que se expresaron según otro punto de vista, con el objeto de aprender, gracias a todos, que decir qué es el ser no es más accesible que el no-ser. TEET.— Es necesario, entonces, que avancemos hacia ellos.*”. Resulta difícil negar la afinidad entre estos dos pasajes de *Sofista* y *Met.* I, 983b (*Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la Física, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad...*). Incluso nos atreveríamos a apuntar la posibilidad de que uno influyera decisivamente en la escritura del otro, hasta el punto de haber aceptado Aristóteles el desafío dialógico-dialogal formulado por Platón en estas líneas de *Sofista* y, desde tal aceptación, procedido a la explanación de tal propuesta dialógica si bien dimensionándola históricamente. Y esta es, en nuestra opinión, la gran diferencia existente entre un texto y otro; entre una propuesta ‘cuasi hermenéutica’, la de Platón, y en otra manifiestamente hermenéutica, la de Aristóteles: Que la de Aristóteles es historiológica, continua en un sentido de progresión historiológica, permanentemente crítica y ‘de apertura dialogal’. No solamente en sus propuestas metódicas, sino en la misma práctica que se ejecuta. Y es que en Platón las propuestas dialogales constituyen un precedente para una serie de logomaquias frente a las razones que no se consideran afines y para un posterior olvido de lo que no resulta afín (de las tesis ‘menos amables’), mientras que en Aristóteles lo que hay es una auténtica discusión de las propias

razones desde la confrontación con aquellas otras que no lo son (propias), pero en las que se reconoce un mismo interés y hasta un adelanto de las soluciones propuestas por el lector. Por otra parte en Aristóteles sí que existen, como tendremos ocasión de comprobar en siguientes apartados de nuestro trabajo, lecturas de texto de autor propiamente dichas, mientras que en Platón no está nada claro que se esté acercando a texto alguno, incluidos aquellos que podrían relacionarse con las tradiciones ‘más amables’ de los ‘formalistas’, ni siquiera en clave de *passim*.

Declinamos apuntar una posible explicación para este renuncio de Platón a la cita literal —aunque también nos ocuparemos más extensamente de esta cuestión en siguientes apartados<sup>282</sup>— y a la confrontación de la propia doctrina con las doctrinas de otros pensadores, anteriores y coetáneos, tal como éstas fueron expresadas en sus escritos. Mas está claro que **tal refracción por la literalidad** constituye una parte, aunque incierta en cuanto a sus términos, incuestionable de su propio magisterio. Esa refracción se expresó de hecho e *in extenso* desde el rechazo práctico de la literalidad ejemplificado en la figura de su ágrafo maestro. Igualmente en pasajes muy relevantes de su obra (recreación del ‘mito’ de Theut en *Fedro*, entre otras figuras ‘proágrafas’ que cunden en el *corpus*); en su renuncia a producir él mismo una obra de autor (un *peri* -: un ‘acerca de -’), y en el repudio que expresó de una forma contundente por las obras de determinados autores, como Anaxágoras y Demócrito<sup>283</sup>. Hemos de considerar y valorar además la existencia de unas enseñanzas no escritas que hubieron de suponer una parte importante de su producción acroamática-performativa. Todas éstas **son realidades** que no pueden ser ignoradas por nadie que pretenda tener una visión integral de la doctrina y la producción platónicas. Sin embargo nosotros, partiendo de estos referentes, no nos sentimos capaces de concluir o apuntar nada concluyente a propósito de esta refracción platoniana por la referencia directa a las obras de autor. Lo que sí podemos asegurar es que el ‘nosotros’ y el ‘vosotros’ que entona Platón en estas líneas ‘cuasi hermenéuticas’ de *Sofista* están muy alejados del ‘nosotros’ entonado por Aristóteles en el libro I de *Met.* y en otros muchos capítulos de su producción, e igualmente muy alejados del ‘nosotros’ que entonó Hegel desde sus cátedras desde Jena a Heidelberg. Éstos, los de Aristóteles y Hegel, fueron unos ‘nosotros’ históricos en tanto que conscientes de sus respectivas historicidades (y, por esto, cercanos); aquéllos, los de Platón, fueron unos ‘nosotros’ circunstanciales, impostados, literarios, dramático-miméticos, fantásticos y, sobre todo, muy alejados de la posibilidad real del sostenimiento de un diálogo franco con aquellos pensadores ‘famosos y antiguos a los que sería un gran despropósito censurar’.

#### **S. I. IV, 12.- Los capítulos filosófico-históricos en la historia de la filosofía como informadores de la práctica de la hermenéutica filosófica desde la reflexión hegeliana.**

- Reflexión sobre lo que la teorización filosófica sobre la historia de la filosofía (no como materia disciplinar, sino como dinámica en la que se insertan diversos momentos filosóficos, diversos objetos histórico-filosóficos), ha podido aportar en cada uno de esos momentos históricos en los que la historia ha sido motivo principal de la misma reflexión filosófica;

<sup>282</sup> En el apartado II, 2 de la SECCIÓN PRIMERA de nuestro trabajo (*El esoterismo, las enseñanzas no escritas y la tradición oral como condicionantes para el ejercicio lectointerpretativo en la Antigüedad, aunque no como aporías hermenéuticas en la actualidad*; ver paginación en ÍNDICE).

<sup>283</sup> Según la *Vida de los filósofos ...*, de DIÓGENES LAERCIO, IX, 41 (versión de Carlos GARCÍA GUAL; *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid, 2007, p. 475) “Aristóxeno en sus *Apuntes históricos* cuenta que Platón quiso quemar los escritos de Demócrito, en bloque, todos cuantos lograra reunir, pero que Amiclas y Clinias los pitagóricos le disuadieron diciendo que no obtendría ningún provecho; pues los libros estaban ya en manos de muchos. Y es verosímil. Pues Platón que menciona a casi todos los filósofos antiguos en ningún lugar menciona a Demócrito, ni siquiera donde debería contradecirle, evidentemente porque sabía que se enfrentaba al mejor de los filósofos.” En cuanto a su desprecio por el libro de Anaxágoras es elocuente, por sí mismo, el testimonio recogido en *Fedón* de la lectura apresurada e incompleta que hace Sócrates del ‘libro de Anaxágoras’. A este, para nosotros, importante asunto dedicamos varias páginas en nuestro apartado *Elementos de metalectura VII: la forzada desatención hacia el Noûs de Anaxágoras en Fedón* (ver ÍNDICE).

- Obligación desde la misma filosofía de hacer una interpretación filosófica de tal devenir histórico;
- Constitución de un orden político basado en una eticidad autoconsciente; y, finalmente,
- Asunción de un teleologismo en el que la finalidad se expresa como un Espíritu que se asume y se comprende a sí mismo, y en el que la felicidad no se entiende, ni se estima ni se persigue, dentro de los márgenes de una individualidad restrictiva (el concepto kantiano de la heteronomía moral), sino de un cosmopolitismo integrador no exento de propuestas o postulados preclaramente revolucionarios y finalistas:

Éstas son las instancias más definitorias del pensamiento hegeliano. Instancias éstas que no están muy alejadas de determinadas ‘figuras de lo pensable’ (Castoriadis, 1996) que caracterizaron también las doctrinas políticas de Platón y Aristóteles, como no han de estarlo de ciertas propuestas de la Ilustración —del postulado kantiano sobre la mayoría de edad alcanzada por la humanidad en los albores de lo que para nosotros acabó por constituirse como contemporaneidad histórica— y hasta de ciertos postulados habermasianos que giran precisamente en torno a la actualidad de la Ilustración o, mejor dicho, a la no superación efectiva del programa de la Ilustración<sup>284</sup>.

En el Seminario II, de 17 de noviembre de 1982 Cornelius Castoriadis (1922-1997), partiendo de la recusación de las pseudotesis antihistoriológicas defendidas por Paul Veyne en su *Comment on écrit l'Histoire*<sup>285</sup> (para Veyne la historia no es posible como ciencia, sino como una especie de arte poético-narrativo que se distinguiría de la novela por su mayor afán de veracidad) se da a un ejercicio de reflexión sobre el qué de la historia que termina acercándolo a Gadamer, al que cita un tanto a la ligera —aunque reconociendo que en las propuestas gadamerianas “*se expresa algo verdadero e importante*”<sup>286</sup>— haciendo sobre todo por acercarse al concepto o propuesta hermenéutica, de antecedentes heideggerianos, del ‘círculo hermenéutico’. Desde esa asunción de la circularidad hermenéutica proyectada hacia su propio discurso —que fue de hecho un discurso notablemente hermenéutico, aunque su originalidad le hizo en unos casos anticiparse y en otros no tener necesidad de adentrarse en los terrenos más teóricos de la tradición hermenéutica— Castoriadis nos hablaba de la necesidad o, mejor dicho, de la posibilidad y hasta de la obligación, para el historiador, de ejercitarse en una labor de ‘restitución y de restauración’<sup>287</sup>. Labor ésta que habría de dar su razón práctica de ser, su ‘justificación’, a cierto empeño desde el que el historiador se pregunta y hace por elucidar aquellas razones o antecedentes que pueden hacernos más comprensibles (más asumibles) determinados sucesos llamados ‘históricos’. Hechos cuyas sustancia y dimensión sociales nos interesan de pleno: Hechos que nos afectan, que están en nosotros, en nuestra actualidad, y que, por esto, la condicionan y determinan. No se trata, desde luego, de establecer mediante una aplicación mecanicista o, en cierto sentido, positivista aquellos antecedentes exactos desde los cuales se dan unos efectos desde unas causas concretas que se han identificado como tales (el un tanto estúpido ‘ya sabemos por qué se acabaron las luchas circenses entre gladiadores en el siglo IV dC: por el periclitar de la clase senatorial’ que tan ufanamente expuso el antecitado Paul Veyne). Las propuestas de Castoriadis están bastante apartadas de tal forma de entender la ‘ciencia de la historia’ o la práctica de la investigación histórica. Y es que no se trata, según subrayó en su conferencia (ref. nota 251), tanto de ‘explicar el pasado’ como de entenderlo y de asumirlo desde el previo

<sup>284</sup> HABERMAS, Jürgen. *La modernidad un proyecto incompleto*. En *La posmodernidad* (VV. AA.). Trad. Oscar Terán. Barcelona, 1986.

<sup>285</sup> VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie*, Paris, 1970; rééd. augmentée de Foucault *révolutionne l'histoire*, 1978. Versión castellana de M. Muñoz Alonso: *Cómo se escribe la historia: un ensayo de epistemología*. Madrid, 1972.

<sup>286</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Lo que hace a Grecia. 1 De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. Seminario de 17 de noviembre de 1982. Trad. S. Garzonio, Buenos Aires, 2006, p. 62.

<sup>287</sup> CASTORIADIS, c. *Op. cit.* p. 60.

convencimiento de que la materia de la historia nos afecta substancialmente y de que, en este sentido, somos substancialmente históricos. En este sentido el trabajo del historiador condiciona —o, en algún caso, se confunde— con el del lector o intérprete de un texto de interés filosófico, ya que el objeto que se persigue ante el texto de autor no es tanto el de descifrarlo ni, mucho menos, el de ‘desenmascararlo’ como el de poder establecer un diálogo con el mismo. Un diálogo en el se dé un mutuo reconocimiento: del lector al autor y viceversa. Pero lo que más nos llega a interesar de estas sentidas reflexiones en voz alta de Castoriadis sobre la circularidad hermenéutica —porque se acerca tanto al objeto de nuestra investigación— son aquellos momentos en los que hace por elucidar el fundamento, más prático y antropológico que teórico, del ejercicio lectivo o de la predisposición misma a comprender-nos que se da y empieza con Grecia (op. cit. p. 63):

*Lo que somos, después de todo, es también nuestra historia, y a partir de ella misma y de su resultado presente queremos pensar. No es más que uno de los aspectos de la complejidad de la cuestión, porque (...) este objeto mismo, esta historia de Grecia y que empieza con Grecia, es quien ha creado este proyecto de comprensión que nosotros asumimos hoy.*

Esto es “lo que hace a Grecia” (ref. nota 251). Y este hacer a Grecia desde lo que Grecia es — y fue— coincide con la línea principal de nuestra inquisición<sup>288</sup> histórico-filosófica en más de un sentido. El primero de ellos es el relativo a nuestro convencimiento, que constituye el inicio de nuestra investigación (nuestro horizonte precomprensivo, en términos gadamerianos), de que la actividad filosófica se afirma en una primerísima instancia, incluidos todos los aspectos relativos a las gestaciones y a los desarrollos de las distintas doctrinas consolidadas, en el hecho lecto-interpretativo. La única salvedad que podría tener, según nuestra valoración, esta afirmación sería la relativa a las primeras etapas de la filosofía como actividad reglada desde el momento en el que Tales de Mileto —el primero que se dedicó a este asunto, según afirma Aristóteles en *Met.* I 983b 20— más que leer o interpretar un discurso anterior al propio lo que ensayó fue una diversión de un discurso físico-cosmológico desde distintas referencias mitológicas y mitográficas (y mitopoiéticas) hacia otra forma de discurso que, por los testimonios que tenemos, bien que pudiera haber sido el mismo Tales el que lo ensayara en una primera instancia. Nos referimos, como ya se habrá supuesto, al primer discurso físico-cosmológico que hubo de ensayarse más allá de las figuras mitográficas que en las antiguas cosmogonías vigentes en el siglo séptimo antes de Cristo se asociaban a los elementos físicos y a las fuerzas generadoras de la naturaleza. Mas, una vez generada esa figura discursiva relativamente nueva (pero no radicalmente nueva: los problemas cosmogónicos que no pretendieron resolver los mitógrafos persistían, y eran, y son, los mismos), y una vez afirmado ese momento cero del discurso filosófico, todo su desarrollo posterior no es sino una sucesión de estaciones en las que cada uno de los pensadores que se afirman como cabezas visibles de cada una de las principales secuencias del progreso discursivo dedicaron una parte fundamental y muy extensa de sus producciones a discutir, en la mayoría de las ocasiones sobre el papel, con las doctrinas precedentes. Y es así que desde los físicos jónicos del VII aC a los nuevos sofistas de las ‘postmodernidades’ contemporáneas no se ha hecho sino interpretar y reinterpretar en un sentido o en otro —en un sentido acreditativo-identificativo, o en un sentido contrario, sin dejar de considerar los

<sup>288</sup> Es de lamentar que una palabra tan naturalmente filosófica y con una carga epistemológica tan abundante como lo es la palabra ‘inquisición’, como la que se recoge en el *Diccionario de la Lengua* en la primera de sus acepciones (v. gr: *Acción y efecto de inquirir*), por efecto de su rodadura histórica y por lo que ha llegado a significar desde otra de sus acepciones, la más desgraciada, la más redonda (v. gr: *Cárcel destinada a los reos pertenecientes al antiguo Tribunal eclesiástico de la Inquisición*), termine por desnaturalizarse hasta el punto de resultar conveniente rodearla o evitarla buscando sinónimos que no consiguen expresar lo que la misma significa desde su noble etimología latina (inquisitio-onis, deriv. de ‘inquiero’: indagar, preguntarse por las causas de algo, deducir. V. gr.: “*A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi impediuntur tribus de causis (...)*”: “*Hay muchos imposibilitados para hallar la verdad, que es fruto de una diligente investigación, por tres causas (...)*”: TOMÁS DE AQUINO. *SUMMA CONTRA GENTILES* I, 4-8, p. 45 de la Edición bilingüe dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra. Nueva edición para la Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2007.



sentidos parcialmente identificativos y sus respectivos subcontrarios— los discursos precedentes y, en su caso, los discursos contemporáneos a sus momentos de producción. Ahora bien, también ha habido a lo largo de ese progreso discursivo, de esa continuidad dialógica, ciertos momentos en los que la intuición de la importancia de la actividad crítica que subyace a este progreso se ha constituido como motivo muy principal de la propia reflexión filosófica, momentos en los que la historia de la filosofía se ha situado en el centro mismo de la especulación filosófica. Tales momentos han sido los sostenidos por los peripatéticos del Liceo bajo la escolarquia de Aristóteles de Estagira; el del solitario y minusvalorado, y casi ignorado, Giambattista Vico; el momento histórico-dialéctico suscitado en un primer momento por Fichte y continuado y llevado a unas últimas consecuencias por Hegel y algunos de sus epígonos (aquellos de la llamada ‘izquierda hegeliana’, más significadamente por Marx); y, últimamente, por la generación en el período de entreguerras de una Teoría Crítica de cuño frankfurtiano principiada por Horkheimer y Adorno y continuada, pero no concluida, por epígonos continentales de la misma, entre los que es de destacar el nombre del representante de la segunda generación de la Teoría Crítica Jürgen Habermas, en producción a sus ochenta y dos años.

Tal vez se haya echado en falta en la anterior relación de nombres asociados a esta preocupación fundamentante por la historia de la filosofía, y, por ende, por el hecho histórico y su interpretación el nombre de H-G Gadamer, *alma máter* de la hermenéutica filosófica tal como la conocemos y valoramos en la contemporaneidad. Y tal vez los nombres de otros pensadores que, en algún momento de su producción, han hecho de la reflexión histórica el centro de sus intereses (desde el genealogismo finalista de Nietzsche a las diversiones nietzscheanas de Derrida y Foucault, entre otros epígonos del de Röcken). De la misma forma, el nombre de Castoriadis, a quien hemos traído a colación unas líneas atrás, podría echarse también de menos. Pero es que hemos omitido en tal relación de pensadores ‘histórico-filosóficos’ a todos aquellos que han excluido del centro de su atención, o de sus centros de atención preferentes, otras temáticas consolidadas y muy propiamente filosóficas de la historia de la filosofía, centrándose exclusiva o preferentemente en el tema histórico-filosófico. Seguramente en el caso de Castoriadis estemos cometiendo una injusticia, ya que en este pensador de distintas patrias, es patente una ‘exigencia revolucionaria’ y una ‘deontología heteronomista’ que ha de asumir el pensador: Así lo hará desde el momento en el que no quiera resignarse a un inocuo papel crítico-teórico y asuma unas posiciones desde las cuales pueda presentarse —como él mismo se presentó: ahí están todos sus escritos políticos, incluidos los que hubo de firmar con pseudónimos— como un activista ilustrado en el sentido kantiano-proautonomista (‘mayoría de edad’, ‘*sapere aude*’) cuyas metas coincidirían en este sentido con alguna de las propuestas habermasianas en torno a los efectos emancipadores del hecho comunicacional. En cualquier caso hemos de reconocer que la muy extensa, poliédrica y en muchos sentidos anarquista (que no anárquica) producción de Castoriadis<sup>289</sup>, así como el hecho de su aún relativamente reciente desaparición (creemos que aún se están elaborando algunos ‘apuntes’ más, de los cuales ya se han publicado dos tomos correspondientes a sus *Séminaires* en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de 1982 a 1984) nos aconsejan posponer la inclusión de su obra en alguna de las tradiciones filosóficas consolidadas, sin excluir la posibilidad de terminar significándola como una producción *sui generis* cercana a determinadas propuestas filosóficas —la hermenéutica filosófica, la analéctica, la teoría crítica frankfurtiana— pero sin acabar de integrarse en ninguna de ellas.

<sup>289</sup> Jürgen HABERMAS se refirió a ella, alternando el tono desacreditativo con el encomiástico, en el cap. 11 de su *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989. La Fundación Andreu Nin mantiene en la Red una página dedicada a la presentación exhaustiva de la obra de Cornelius Castoriadis, incluida una selección de la producción crítica sobre este autor. Puede accederse a esta página desde <http://www.fundanin.org/solano0.htm>.

En el caso de Vattimo su omisión, desde nuestra parte y en nuestro trabajo, en la nómina de los ‘filósofos de la historia’ puede justificarse por una renuncia voluntaria a abundar en los pensamientos o en las doctrinas que él considera ‘fuertes’ e ignorables (por ignoradas de hecho: otra faceta del nihilismo contemporáneo, que él pretende sea ‘débil’ en su caso). En los casos de Foucault y de Derrida tal omisión se justifica, también desde nuestra parte, por sus frecuentes recurrencias a la digresión (al *discursus interruptus*) y a un genealogismo intuicionista y voluntarista de supuesto, por ellos mismos, fuste nietzscheano. Un genealogismo que ha generado y esta generando una literatura de calidad evocativa que se lee con interés y, en muchos casos, con deleite pero que está condenada a la inoperancia y a la resignación, cuando no a la reedición de ese *après moi le deluge*, del que resultan réditos muy eficaces para el mantenimiento del sistema de sobreexplotación y barbarie que rige los destinos del mundo. En las propuestas genealogistas del último Foucault en torno a la restitución de la *parresía* (*Le courage de la vérité*) en algunos de los Sócrates de Platón, en Diógenes el Cínico y hasta en algunas figuras del ascetismo cristiano sí que pudieron rastrearse en su momento, y puede continuarse con esa labor, ciertas trazas de un ejercicio crítico de calidad hermenéutica y con unas cargas muy notables de una radicalidad filosófica y de compromiso personal. Estas cargas más ‘proactivas’ el pensador de Poitiers las venía alentando desde sus primeras obras dedicadas al tratamiento social de la locura (de 1961 data su *Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et déraison*) y continuaron formando una parte importante de su actividad pública y performativa hasta sus últimos días. Actividades estas en las que siempre estuvieron presentes la denuncia —el antidiagnóstico— del carácter opresor y deshumanizador de aquellos aparatos institucionales que él mostraba como más eficaces en lo que al logro de unos efectos de deshumanización se refiere. Efectos registrables tanto en los individuos considerados uno a uno como en diversas formas de sociedades. Con este fin nunca explícitamente reconocido ni asumido conscientemente por sus gestores y ejecutores actúan, según el autor de *Les mots et les choses* (1966) los establecimientos policiales y judiciales, los carcelarios, y los hospitalarios, y hasta las instituciones escolar y familiar; todas aquellas instituciones cuyas encomiendas más propias no eran, según este Foucault de la *microfísica del poder* y de la *institution disciplinaire* (dos de sus conceptos más significativos y propios), sino las de *Surveiller et punir* (1975). Lamentablemente su pronta y trágica desaparición truncaron lo que a nuestro juicio se estaba constituyendo como la parte más interesante —por menos diletante— de su obra: Su acercamiento a ese *Le souci de soi* (1984). Acercamiento en el que se perfilaban ciertas propuestas autonomistas en las que comenzaban a adivinarse un epicureísmo que algo parecía tener de no resignador, de inquieto, de militante. En definitiva, no es Foucault un filósofo de la Historia en el sentido de que no llegó a deducir de su entendimiento del hecho histórico una filosofía propiamente dicha en ninguno de los capítulos o materias que siempre se han considerado como específicamente filosóficas, tampoco en filosofía moral. A pesar de que sí que hay en Foucault una filosofía de la historia, de fuste nietzscheano, que se manifiesta más en su estilo y en la ausencia de un método de historiador propio o asumido (a pesar de sus aproximaciones metódicas a ciertos marcos históricos y geográficos relativos a los complejos sociales por los que se interesó). Por estas razones es que suponemos que el lugar de Foucault en la historia de la Filosofía va a terminar por asentarse más en un terreno de lo testimonial y lo particular que en el de lo doctrinal. Igualmente en el de la historia aplicada al estudio y, en su caso, a la remoción de aquellas instituciones cuyas acciones se centraron en torno al tratamiento social de la heterodoxia, la marginalidad y la segregación sociales.

En el caso de Gadamer entendemos que el autor de *Verdad y Método* tampoco ha querido hacer lo propio por afirmar una gnoseología, ni una interpretación o doctrina sobre la realidad, ni una filosofía moral, ni una física coherente con una interpretación general de la realidad o con una epistemología derivada. Ni tampoco una estética establecida en términos propios a pesar de la importancia que en Gadamer tiene el análisis del discurso sobre el arte

y el arte mismo como estructura expresiva y discursiva. Mas en este caso, que tiene mucha más enjundia filosófica que en los de sus émulos, a veces proclamados como contestadores parciales del maestro (por ejemplo Vattimo, por ejemplo Derrida, en su momento Habermas), esto seguramente se deberá a la importancia y a la extensión de su obra histórico-hermenéutica por una parte (la restitución de Fr. Schleiermacher, la vindicación de la crítica de W. Dilthey a la exportación de la metodología de las ciencias empírico-naturales a las del espíritu, su recusación a M. Heidegger, su diálogo con P. Ricoeur y con el jurista, teólogo y teórico de la hermenéutica el italiano E. Betti), y teórico-hermenéutica por otra (círculo hermenéutico, horizontes precomprensivo y comprensivo, promoción de una estructura dialogal abierta como condición para que se dé el hecho hermenéutico, extensión hermenéutica del juego interpretativo ante la obra de arte al texto filosófico). Por otra parte la postulación de Gadamer a favor de una recepción ‘mimética’ de la obra platónica en el sentido de que, según el mismo afirmó en varias ocasiones (la última que conocemos en su VM II)<sup>290</sup>, “(...) hay que aprender antes a leer a Platón en sentido mimético (...) reconducir con precisión los enunciados conceptuales que aparecen en el diálogo a la realidad dialogal de la que derivan.”, así como su identificación incondicional con el platonismo como una dialéctica sostenible en la contemporaneidad —Gadamer aceptó con gusto la distinción que le hizo G. Reale como ‘el mayor platónico’ de nuestros tiempos, según consta en los anexos al libro de Reale sobre *La nueva interpretación de Platón*— nos han aconsejado mantener a Gadamer como un cerro testigo observable desde cualquier secuencia del continuo, más que como un momento o una posición determinativos e históricamente relevantes del continuo dialógico filosófico. No queremos decir con esto que el nombre de H-G. Gadamer no sea importante en la historia de la filosofía, ya que estamos convencido de todo lo contrario; lo que intentamos expresar es nuestro convencimiento de que su importancia hay que buscarla más en la hermenéutica filosófica como una práctica crítica que apunta a la totalidad del continuo y que revalida la calidad crítica de muchos de sus momentos, que como doctrina filosófica propiamente dicha. En cuanto a la posición que, sin embargo de lo dicho, podría ocupar Gadamer como filósofo por derecho propio y al momento histórico en el que encajaría su larga producción, diremos que tales momento y posición habríamos de reclamarlos desde sus lecturas de Platón y desde la promoción de esa posible actualidad del platonismo (actualidad ésta que nos evoca el título de aquel librito-compilación de P.K. Feyerabend que llevaba por título, provocador como era su costumbre, *¿Por qué no Platón?*<sup>291</sup>). Por supuesto que tal posición la tendría, y que habría de establecerse en algunas de las diversas ramas que han brotado del tronco del eidetismo-formalismo. Pero no nos consideramos capaces de iniciar esa tarea siquiera en sus prolegómenos ya que esto nos exigiría introducirnos en el platonismo gadameriano desde sus escritos de juventud y hasta sus últimas vindicaciones de la dialéctica socrático-platónica. Y no es ése el objetivo de nuestro trabajo, por más que resultaría un motivo apasionante de investigación y de estudio.

En definitiva hemos excluido de nuestra relación de ‘filósofos de la historia’ a aquellos pensadores que, aunque se han distinguido por su atención al tema histórico-filosófico, no

<sup>290</sup> GADAMER, H-G. VM II, pp. 396 y ss. *Vers. cit.*

<sup>291</sup> FEYERABEND, Paul K. *¿Por qué no Platón?* (*Warum nicht Platon?* Trad. María A. Albisu). Madrid, 1985. En realidad éste es el título de uno de los siete artículos compilados para la referida edición en castellano. Concretamente el sexto de una relación de artículos publicados en distintas fechas y medios editoriales desde el 1974 al 1984. En 1984 se editaron en alemán (Verlag Karin Kramer, Berlín) con el título de *Thesen zum Anarchismus*. Los títulos originales de tales artículos: *Wie die Philosophie das Denken verhunzt und der Film es fördert*, *Experten in einer freien Gesellschaft*, *Über die Methode - ein Dialog*, *Unterwegs zu einer dadaistischen Erkenntnistheorie*, *Kleines Gespräch über große Worte*, *Warum nicht Platon - ein kleines Gespräch*, *Redet nicht - organisiert Euch!* Sus correspondientes traducciones en la edición en castellano: *Tesis a favor del anarquismo*; *De cómo la filosofía echa a perder el pensamiento y el cine los estimula*; *Expertos en una sociedad libre*; *En camino hacia una teoría del conocimiento dadaísta*; *Grandes palabras en una breve charla*; *¿Por qué no Platón?*; y *No habléis: ¡Organizaos!*

han sido capaces de afirmar —o no se lo han propuesto, o no se lo han querido proponer— una doctrina propiamente filosófica. Sí lo hicieron, entre otros (aunque no entre otros muchos más), Aristóteles, Vico, Hegel, Dilthey y Horkheimer-Adorno. Y porfían en el empeño Enrique Dussel y Jürgen Habermas. Y lo hicieron a pesar, o además, de haber establecido el centro de sus intereses en un ejercicio reflexivo en el que lo histórico y la reflexión sobre la substancia del hecho histórico ocuparon unos lugares preferentes. Lo hizo Aristóteles, anexando a sus reflexiones histórico-filosóficas del libro I y de otros libros de *Met.* una importante serie de preocupaciones y consecuciones verdaderamente trascendentes en materias como la teoría del conocimiento, la aitiología, la usiología, la ontología, la protología, la teleología, la teología, la lógica, la retórica, la política, la reflexión filosófico-moral... La complejidad del mundo sobre el que, según el Estagirita, nuestra tendencia natural es la de hacernos preguntas (*Omnes homines natura scire desiderant*) determinó, en el caso de Aristóteles, un cuerpo de saberes y una conjunción de doctrinas verdaderamente admirables por su complejidad y por el grado de coherencia interna que las informa. El caso de Vico, a pesar de su aislamiento o por esa misma razón, es digno de mención y de consideraciones igualmente apartes. Vico, pero no Hegel ni tampoco Marx (como afirmara Althusser en 1969)<sup>292</sup>, es el verdadero descubridor del ‘Continente Historia’. Y desde Vico hemos aprehendido que los valores de verdad y falsedad que puedan determinar a las proposiciones y al encadenamiento de las mismas hacia algún tipo de conclusión final dependen y están determinadas por nuestra naturaleza y por la facultad y la estructura cognitivas que le son propias. Naturaleza en la que caben el error, el acierto, el progreso y la decadencia. Y es así que en nuestras nociones actuales de ‘comprensión’ e ‘interpretación’, así como en la vindicación diltheyana de un estatuto científico autónomo para los saberes del espíritu está operando el antecedente de Vico; a pesar de que Hegel, que prefiere referirse a Johann G. Herder (el otro precursor del concepto ‘comprensión’ —*Verstehen*— en el sentido que tiene, tras Schleiermacher, esta categoría hermenéutica)<sup>293</sup>, lo ignore absolutamente. Por su parte Hegel, ese Hegel cuya dialéctica se propusiera esclarecer el joven Gadamer confrontándola con ‘la dialéctica antigua de modo que se aclarasen la una a la otra’<sup>294</sup>, pronuncia, un ‘nosotros’, en nuestra opinión, homologable a aquel ‘nosotros’ de los peripatéticos al que nos referíamos al inicio de este capítulo. Y es este ‘nosotros’, que actúa como eje de toda discusión y de todo diálogo a lo largo y a través de la historia, el que constituye el criterio de autenticación más inequívoco que puede darse para establecer el

<sup>292</sup> En *Avertissement aux lecteurs du Livre I du Capital*, de 1969, Louis ALTHUSSER escribió: “*Cette œuvre gigantesque qu’est Le Capital contient tout simplement l’une des trois plus grandes découvertes scientifiques de toute l’histoire humaine : la découverte du système de concepts (donc de la théorie scientifique) qui ouvre à la connaissance scientifique ce que l’on peut appeler le «Continent-Histoire». Avant Marx, deux «continents» d’importance comparables avaient été «ouverts» à la connaissance scientifique: le Continent-Mathématiques, par les Grecs du V<sup>e</sup> siècle, et le Continent-Physique par Galilée.*”.

<sup>293</sup> V. *Las raíces del Verstehen en Vico y Herder*, por Francisco J. CONTRERAS. En *Cuadernos sobre Vico*, 15-16 (2003); pp. 255-270. En cualquier caso de esas referencias de Hegel a Herder, en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía (vers. cit. en nuestra nota a pie n° 246)* sólo es relevante la que hace en la *Introducción* en la que llega a citar, si bien equivocadamente como detectó W. Roces, la obra de Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad)*, llegando a señalar el tomo y las páginas de referencia, así como su fecha de edición [tomo V, pp. 184-186 (ed. 1828)]. La referencia es la siguiente: “... lo que hoy somos en la ciencia y especialmente, en la filosofía lo debemos también a la tradición, la cual se desliza a través de todo lo que es precedero y, por tanto, pasado, como una cadena sagrada, según la frase de Herder, que conserva y hace llegar a nosotros lo que las anteriores generaciones han creado”. Es, pues, como se ve más interesante la cita parcialmente fallida a la obra de Herder, en tanto que de la misma trasciende el interés que pudo tener Hegel en ella, que el contenido de la misma.

<sup>294</sup> En la p. 9 de GADAMER, H-G. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos (Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien)*. Trad. Manuel Garrido. 6ª ed., Madrid, 2005. Creemos advertir cierto eco platónico en ese ejercicio de confrontación dialéctica Hegel-Platón-‘dialéctica antigua’ propuesto por ese joven Gadamer al que se refiere el propio autor en el prólogo de esta su obra. Concretamente a aquel pasaje de *Phaed.* 105a en el que se sentencia: “no sólo el contrario no acepta a su contrario, sino tampoco aquello que conlleva en sí algo contrario a eso en lo que la idea en sí se presenta”. Por la aceptación de la imposibilidad de la negación de tal aserto es que podría contemplarse la posibilidad de este mutuo esclarecimiento. De tal manera que, de acuerdo con este Gadamer, podría predecirse que los ‘dialécticos antiguos’, Platón, y Hegel están hablando desde los mismos referentes.

carácter preclaramente hermenéutico que tienen, desde Aristóteles, los nombrados filósofos de la historia.

**S. I. IV, 13.- La reflexión hacia el pasado social y la generación del discurso historiográfico como condición de la comprensión de los propios textos en el Liceo.**

Todas estas afirmaciones, que constituyen una parte importante de nuestra tesis, son conniventes y coherentes con esta otra: El trabajo de Aristóteles y de los investigadores del Liceo muestra toda su riqueza y su alcance potencial cuando se le significa considerando su dimensionalidad histórica desde la doble perspectiva de su carácter histórico, por un lado, y de la conciencia que se ha afirmado de esa historicidad en los investigadores por otro, tal como se expresa en aquel pasaje de *Met.* I, el 983b, 1-5, que excusamos volver a citar en su totalidad, pero que puede que es portuno recordar ahora.: “(...) recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. (...) Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar.” Esa doble perspectiva que conjuga elementos establecidos desde o en la historia, y que los conoce y atiende como tales (referencias a Ión, a Teseo, a Dracón, a Solón, a Clístenes, y a ciertas disposiciones políticas que podían interesar a asuntos tan diversos como las nuevas prerrogativas del Consejo desde Clístenes, o a las atribuciones ejecutivas de esta misma institución en la actualidad en la que fue redactada *La constitución de Atenas*) con elementos propios del discurso que se sigue desde el tratamiento como históricas de estas mismas sociedades genera una visión estereoscópica que daría la verdadera dimensión de estas reflexiones aristotélicas sobre las sociedades políticas: Estos hechos no solamente son históricos en un sentido cronológico, sino que responden a una dinámica histórica que ha de tener una finalidad, un *telos*. Eso es. Por este motivo no resulta en absoluto impropio contemplar e introducir elementos mitológicos en estas genealogías históricas que se apuntan, por ejemplo, en *La constitución de Atenas*, ya que tales elementos condicionan la percepción que en ese momento se tiene sobre el carácter histórico de Atenas en un sentido arqueológico: Que los comienzos de la sociedad ateniense remitan a un pasado mítico en los que se entremezclan los nombres de determinados linajes antiguos con figuras míticas y divinas no resta calidad científico-epistémica al discurso histórico-político que se estaba ensayando en el Liceo hasta el 323 aC, ya que todos estos elementos conformaban de hecho la percepción que se tenía de la genealogía de lo ático y de la primera ‘*Athina*’ por un lado, y de la helenidad por otro en el momento histórico en el que se están llevando a cabo tales investigaciones.

A la inevitable cuestión de si existe en la producción política o sociológica de Aristóteles<sup>295</sup> alguna parte que podamos calificar como historiográfica (no escribimos ‘histórica’, ya que la condición de ser un objeto histórico es propia de cualquier hecho que se sitúe en el pasado y que pueda ser considerado como especialmente determinante tanto en su momento como en la posteridad) debemos responder con cautela y atendiendo al alcance de los términos ‘histórico’ e ‘historia’ poco antes, durante e inmediatamente después de la andadura del Liceo (335/323). De lo que no ha de haber duda es de que Aristóteles conocía la especificidad del discurso de Heródoto de Halicarnaso (484-425), a quien cita en la *Constitución de Atenas* y de cuya literatura se nutre su propio discurso (pero sin las citas que

<sup>295</sup> De la totalidad del *corpus* puede deducirse una extensa producción con claros intereses sociológicos: *Protréptico* (perdido y reconstituido), los dos libros que constituían *El Político*, los cuatro libros de *Las leyes*, un diálogo *Sobre la justicia*, el escrito *Sobre las colonias* (a veces citado simplemente como *Alejandro*), los cuatro libros que versaban *sobre usos y costumbres de los bárbaros*, una compilación nomográfica *sobre los pleitos de las ciudades*, y, en último lugar, el único tratado que de todos los citados se conserva en su totalidad, posiblemente el más acabado de todos desde el punto de vista de su carácter nomotético y de su posible autoría personal: los que constituyen los ocho libros que integran su gran tratado sobre *Política*. Y no olvidemos su producción acroamática politológica-constitucional: *La constitución de Atenas*, *La república de los lacedemonios*, y *La república de los atenienses*.

tanto podrían haber contribuido al esclarecimiento de estas controvertidas cuestiones historiográficas), e igualmente las calidades distintas de los discursos historiográfico del ateniense Tucídides (460-396), y del ático Jenofonte (431-354). Igualmente pudo beneficiarse, de la producción de Éforo de Cime (380-330), y de la del logógrafo Isócrates de Atenas (436-338). A estas fuentes más o menos seguras en lo que se refiere a su uso en el Liceo habría que añadir para el caso de la *Constitución de Atenas* una corta serie de cronistas locales o ‘atidógrafos’ que les aportarían a los peripatéticos unas series de datos cronológicos, biográficos e ‘históricos’ que hubiera resultado muy penoso recabar de primera mano. El uso de la logografía política partidista de finales del siglo V y comienzos del IV generada en la confrontación entre los demócratas restauracionistas y los oligarcas partidarios de los Treinta Tiranos también está aceptada por la mayoría de los exégetas de *La Constitución* (Critias del lado de los demócratas frente al oligarca moderado Terámenes). Tampoco han sido descartadas, aunque no estén precisamente referidas, las aportaciones de literaturas tan diversas como la comediografía antigua y ‘contemporánea’, las transcripciones de una serie de discursos de significados oradores (Lisias, Demóstenes), y otros muchos aportes que aunque ya se alejarían del género historiográfico, pueden interesar al mismo en los aspectos documentales. A este fondo habría que anexar una diversidad de materiales que procederían de la epigrafía, de la documentación oficial (del propio texto constitucional y de los apartados de la constitución del 403 que continuaban vigentes cuando fue escrita en el Liceo *La Constitución de Atenas*), de falsificaciones presentadas por algunos oligarcas como textos originales provenientes de una inexistente ‘Constitución de Dracón’, etc.<sup>296</sup>. Partiendo de estas bases lo que resultaría insostenible sería la negación de la existencia de una sociología aristotélica verdaderamente desarrollada a la altura de la clausura del Liceo. Esta base documental y de fuentes historiográficas podría, por otra parte, ser confrontada con otras posibles elucidaciones de este o de aquel fragmento de *La constitución* o de la misma *Política* atendiendo a nuevos aportes de la investigación doxográfica que siempre podrán producirse (y serán en hora buena). Tales nuevas investigaciones podrán, en este supuesto, anular la validez de la referencia a alguna o algunas de estas fuentes sustituyéndolas por otras nuevas o más seguras. Ahora bien, lo que nunca va a pronunciarse es una atétesis integral frente al convencimiento general y sostenido por los principales especialistas desde Jaeger de que en el Liceo se trabajaba desde fuentes documentales e historiográficas asentadas: ninguno de los componentes de este instituto de investigaciones politológicas se daba a la ‘poesía histórica’ o a la épica política, como se le acusaba, por ejemplo, a Heródoto (de hecho esta acusación parte del potencialmente más riguroso Tucídides). Claro que puede hablarse de una sociología formal y científica en este Aristóteles de su última madurez que está deseoso de aplicar a las sociedades que son, a las *poleis* actuales, y a algunas de las que fueron, asistido por un entusiasta equipo de colaboradores e investigadores, la misma metodología que aplicó a sus investigaciones en botánica o en zoología para describir una *Historia Animalium* o para ensayar unas primeras descripciones taxonómicas de las partes que constituyen esos organismos, los de los animales, tan naturales como los políticos. Que esta tarea acometida y que no pudo llegar a su *terminus* por mor de las dramáticas circunstancias que se dieron en los últimos meses de su vida (y de la existencia del Liceo original) sea estrictamente histórica es una cuestión que escapa por el momento a nuestro ámbito de intereses.

En cualquier caso lo que sí podemos apuntar es que la Historia como ciencia nomotéticamente independiente estaba aún en el siglo IV aC muy lejos de constituirse —no lo hará de hecho hasta finales del siglo XIX con producciones como las de Ranke, Thierry,

<sup>296</sup> En la introducción a la *op. cit.* de Aurelia RUIZ DE SOLA, *Las constituciones griegas-La constitución de Atenas* (1987) pueden encontrarse referencias más exhaustivas a esta diversidad de posibles fuentes para la sociología aristotélica, así como una relación bibliográfica de los especialistas más destacados en el campo de la autenticación de tales fuentes (*op. cit.*, pp. 19-20).

Carlyle, Prescott, y otras<sup>297</sup>, y con Feuerbach, Schleiermacher, y Dilthey atendiendo a un registro histórico-filosófico— y que lo que se había ensayado en el ámbito de la cultura helénica desde Heródoto hasta Jenofonte o hasta el más contemporáneo al Liceo Éforo de Cime no constituían sino unos acercamientos al pasado que respondían más bien a unas preposiciones y a unos intereses identitarios que a un propósito lógicamente fundamentado de reflexionar hacia el pasado desde un presente que se asume previamente como resultado o consecuencia de aquél. Sin embargo, y en esto radica la importancia del discurso continente en el libro primero de *Met.*, Aristóteles sí que expresó en estos pasajes una conciencia clara de ser, como filósofo y como rector de un colegio de filósofos, una parte relativamente final de una continuidad dialógico-filosófica que, tal como él la expresa y la comprende, y tal como nosotros la podemos receptor desde nuestros referentes epistemológicos, es una realidad histórica en un sentido pleno. Y esto a pesar de que las mismas circunstancias históricas que jalonaron la vida y la producción del filósofo no actuaran precisamente en el sentido de favorecer la adecuación de sus teorizaciones políticas a la realidad, lo cual, en Aristóteles, tiene mucha más importancia que en Platón desde el momento en el que la doctrina política que se actualizó en el Liceo se justifica desde su actualización inmediata, y no por constituir, como la platónica, un referente quieto, puro e incontaminado para cualquier acción política que aspire a presentarse como excelente (como ‘mas que buena’: como realización de la idea de *polis* para el caso de ...). Y es así que en última instancia es la porfía por conseguir el mejor de los órdenes posibles para las *poleis* atendiendo a las peculiaridades de las mismas y a los referentes epocales sobre los que éstas se asientan y en los que se determinan —ha de darse una conjunción de causas, desde la material a la final— lo que constituye la verdadera explicación-justificación de la política peripatética y de su latente ‘historia’: hacer posible el paso de lo que puede ser (pero que aún no es) a lo que ha de ser desde un referente optimizador y relativo (no se trataría de conseguir lo mejor en lo absoluto, sino solamente lo que volvería ‘más buenas’ a las *poleis*). Se trata pues, desde la perspectiva aristotélica, de una negatividad social y determinada —el régimen de esta *polis* no es justo— que intenta ser superada por una acción política relativa y optimizadora —este otro régimen será más justo—, en contraposición a la negación platónica de unas negatividades relativas que se dan previamente por asumidas —estos regímenes no son justos— desde la asunción de la bondad máxima de una *polis* hipostática regida por la razón —sólo podría ser justa la *polis* ideal—. A lo largo de la introducción ‘histórica’ a *La constitución de Atenas*, y así se expresa en la *conclusión a la primera parte* (XLI,1-XLI,3) a lo que asistimos es a una evolución de las instituciones desde unas primeras estaciones más sociales que políticas y en las que las atribuciones democráticas de los habitantes de la futura Atenas —el *demos*— eran prácticamente inexistentes hacia la configuración de un modelo político, el sancionado por la constitución de 403, en el que ese margen de corresponsabilidad política ha alcanzado unas cotas de una justicia mayor:

*El undécimo*<sup>298</sup> *el de después del regreso de los de File y de los del Pireo, tras el que se ha llegado al de ahora, siempre otorgando al pueblo más poder. En efecto el pueblo se ha hecho soberano de todo y administra la totalidad con votaciones de decretos y tribunales en los que es todopoderoso. Pues también los juicios del Consejo han pasado al pueblo. Y esto parece una buena actuación.* [C.A. XLI,2. Ed. A. Ruiz Sola].

Con G.W.F. Hegel nos encontramos también en una era histórica —así fue vivida por el propio pensador, como una era; es decir, y en términos hegelianos, como un dominio de la evolución del Espíritu hacia su propia afirmación como Idea— dominada por la negatividad, por lo que se oculta/ba, por lo que no es/era todavía de una forma acabada. El de Hegel, como los de Herder, Schelling, Fichte... es uno de los más conspicuos nombres relacionables

<sup>297</sup> V. nuestra nota a pie nº 240\*. Sobre la constitución de la Historia como ciencia social puede ser interesante también el contenido de nuestra nota a pie nº 10.

<sup>298</sup> El texto se refiere al ‘undécimo cambio’ sobrevenido en la polis ateniense desde que, tras el asentamiento de ‘Ión y los suyos’ éstos se repartieran el territorio constituyendo un *demos* cuatripartito correspondiente a las cuatro tribus que acompañaban a aquella mítica figura, la de Ión, a la que se tiene como fundadora de la polis.

con ese gran momento histórico dominado por un *Volkgeist* que (desde una perspectiva hegeliana o afín a la misma) a pesar de comprenderse a sí mismo y de expresarse en sus propios términos (Fichte), y que a pesar de haber generado expresiones de sí mismo desde terrenos tan fundamentantes como los de la religión, el arte en todas sus manifestaciones (incluido el folklore), la filosofía, la edición del pensamiento científico... no se ve realizado en lo material: no existe una Alemania constituida jurídico-políticamente, a pesar de que sí existen, y hablan en su propia lengua, los pueblos de aquella irredenta Alemania, y a pesar de que sí existen las industrias y los productos alemanes. Existen pues, antes de que la Prusia de Otto von Bismarck y Guillermo II se imponga a la Francia de Napoleón III (1871), el espíritu y las idiosincrasias propiamente alemanas, como existe la Historia en la que este *Volkgeist* se afirma a sí mismo hacia su realización más plena. Pero aquellas incuestionables realidades espirituales que se expresan en las páginas y en las obras de los poetas, los músicos, los filólogos y los filósofos no cuentan con una encarnadura o materialización institucional que las comprenda y las potencie en otros terrenos que le son igualmente necesarios para su afirmación más plena (no existe aún, con toda la carga dialéctico-defectiva que esto implica, un Derecho propiamente alemán, como no existe, antes de 1871, un Estado alemán). Esta oposición dialéctica —en un sentido fichteano— entre el no ser efectivo o material y el ser real o espiritual relativo a un pueblo, que Fichte expresa vehementemente en sus catorce *Discursos para la Nación Alemana (Reden an die deutsche Nation)*, bien que podría justificar la calificación de ‘romántica’ a esta filosofía política en el caso de aquel Johann Gottlieb Fichte que pronunciara aquellos encendidos discursos ante aquellos bien dispuestos públicos berlineses cuando aquella ciudad, capital del Reino de Prusia, se encontraba desde el 15 de noviembre de 1807 al 20 de marzo de 1808 bajo la ocupación de las tropas francesas. Mas para el caso de Hegel el calificativo de ‘filósofo romántico’ se nos antoja inapropiado. Hegel, como Vico, fue un filósofo de la Historia.

**S. I. IV, 14.- La expresión del relativismo y de la negatividad en Hegel desde Aristóteles. La función superadora de la dialéctica y su expresión en los contextos lectointerpretativos desde Hegel hacia Aristóteles.**

La porfía que justifica este romanticismo, esa estética vehemente que emergió del *Sturm und Drang* herdereano, es la de agonía, la de lucha, la de la negación de la negación: la idea fundamentante de la dialéctica fichteana desde cuya recepción crítica Hegel construyó la propia. Esa ‘negación de la negación’, y las más particulares ‘negaciones de las negaciones’ que afecten a sociedades concretas tienen una plena y efectiva expresión en la dinámica histórica generada, agónicamente, en la contraposición de las inteligencias de las distintas burguesías nacionales, y sus potenciales aliados de clase, frente al orden establecido y consensuado por los plenipotenciarios destacados por las monarquías restauradas en el Congreso de Viena (1815). Pero la Restauración del *ancien régime*, a la altura de la mitad de la segunda década del siglo XIX, el siglo de las revoluciones, no era factible. Ya que el grado de desarrollo que habían alcanzado los sujetos sociales más productivos en las sociedades europeas antes, durante e inmediatamente después de las guerras de coalición contra la Francia napoleónica, era ya más que notable, y ninguna de aquellas burguesías nacionales estaba dispuesta a hacer por sostener un orden que no les suponía más que trabas para su propio desarrollo económico y para su promoción social. Bélgica comenzó a ser Bélgica en 1830, en agónica y cruenta oposición al ordenamiento de Viena-1815; la existencia de Grecia como una comunidad política autónoma es difícil de datar ya que su ‘historia de la independencia’ está jalonada de fechas que marcan numerosos *impasses*, retrocesos, imposiciones de monarcas extranjeros, etc. Pero puede afirmarse que la Grecia de 1829/30 ya no es la de la Santa Alianza (una Grecia autónoma que se alcanzó también con un crecido número de mortandades bélicas, entre ellas la del poeta inglés lord Byron resulta muy significativa en el sentido románticista que antes apuntábamos); Italia en 1870 culminó su



gran gesta nacional, la del *Risorgimento*, una gesta de unos cuarenta años de recorrido jalonado por sucesivos capítulos diplomático-militares entre el Reino de Nápoles, la Monarquía pontificia, las Dos Sicilias, Austria, Francia... que ensangrentaron las tierras de la irredenta Italia hasta que en septiembre de 1870 la artillería piamontesa-italiana en su asedio a Roma consiguió abrir la *Breccia di Porta Pia*, con la que se dio por culminado el largo y cruento proceso unificador (solamente en Solferino, la batalla librada entre los ejércitos coaligados del Piamonte y Francia contra el ejército austríaco el número de muertos rondó, o talvez superó, los cuarenta mil<sup>299</sup>); Alemania, por su muy significada parte, aparece por primera vez como titular de una *Gesellschaft* con cuerpo institucional (de una sociedad racionalizada en lo productivo y lo mercantil)<sup>300</sup> en 1871, y lo hace como signataria de un armisticio por el que la victoriosa Prusia de Guillermo I impone unas duras condiciones a la Francia de Napoleón III; las tensiones constitucionalistas y prodemocráticas en tanto que antiabsolutistas en tantos otros países europeos a la altura de 1848, año en el que Europa se vió sacudida por una ‘oleada revolucionaria’ desde Madrid a Moscú, son muestras eminentes de esta discontinuidad revolucionaria y agónica que caracteriza a este siglo décimonono (en España la inestable faz de este fenómeno se muestra en los interregnos constitucionalistas de 1812/1814, 1820/23, 1837/1845, 1854/1856, y de 1869/1873, separados por los correspondiente y ‘reaccionarios’ absolutistas, con sus correspondientes ecos en la Hispanoamérica colonial y postcolonial).

Esa inestable Europa en la que Hegel prosperó como profesor de humanidades y en la que se desarrolló como pensador, y sobre la que tan intensamente reflexionó desde que fue dejando atrás su afrancesada juventud ‘revolucionaria’ al tiempo que maduraba su obra era, verdaderamente, en expresión del reconocido historiador vienés Friedrich Herr (1916-1983), una ‘madre de las revoluciones’<sup>301</sup>. Y es así que la idea de ‘revolución’ y la necesidad de introducirla rigurosamente categorizada en el discurrir filosófico sobre la realidad como un todo en el que lo social es ya una parte esencial está presente en la doctrina hegeliana desde la *Phänomenologie*, de 1807, como parte fundamentante de su sistema. Un sistema que, no dejemos nunca de tenerlo en cuenta, se despliega para hacer posible la comprensión de lo absoluto, es decir la comprensión de lo real en todas sus posibles dimensiones: subjetiva, objetiva y universal. Ahora bien lo que más interesa a Hegel de esa misma realidad total hacia la que dirige su reflexión es su fluidez y su inestabilidad, su carácter de negatividad y su resistencia a ser aprehendida por un intelecto que, desde la edición de las aporías de Elea por Zenón reforzadas medio siglo después por las cargas escépticas de la sofística<sup>302</sup>,

<sup>299</sup> Es fama que la visión del resultado final de esta batalla por parte del filántropo Jean Henri Dunant, el primer premio Nobel de la Paz (1901), fue el antecedente para la creación de una Cruz Roja, cuyo Comité Internacional se constituyó en 1863, e, igualmente, para la firma de unos acuerdos entre estados de los que resultó el Primer Convenio de Ginebra.

<sup>300</sup> La distinción entre el *Gemeinschaft* (una comunidad de convivencia que se regula y constituye desde el dominio de lo emocional-sentimental: el ámbito ideal de la aldea) y la *Gesellschaft* (una sociedad articulada racionalmente desde las instituciones que regulan las acciones productivas, mercantiles y, en general, todas aquellas que resultan necesarias para la regulación de los Estados) se debe al trabajo del sociólogo alemán, ecléctico y de influencia hegeliana, Ferdinand Tönnies (1855-1936). Las investigaciones y las categorías sociológicas definidas por Tönnies influyeron en sociologías posteriores como las de M. Weber (1864-1920), E. Durkheim (1858-1917) y T. Parsons (1902-1979).

<sup>301</sup> HERR, Friedrich. *Europa, Mutter der Revolutionen*, 1964.: *Europa, madre de revoluciones*, Madrid, 1980. Esp. Cap. I-Introducción (A la sombra de la gran revolución).

<sup>302</sup> En el contexto del enfrentamiento entre pitagóricos y eleáticos Zenón de Elea (490-430) elaboró una serie de paradojas o aporías dirigidas contra el sostenimiento de las tesis pluralistas y cinéticas de aquéllos. Tales aporías, recogidas por Aristóteles en su Física (libro VI, 9), que se fundamentaban en la premisa falsa de que el espacio es susceptible de ser dividido infinitamente iban dirigidas hacia la consolidación de las tesis de Parménides de Elea a propósito de la unidad fundamentante y la quietud del ser. Desde el recurso lógico-discursivo de la reducción al absurdo el sofista Gorgias de Leontine (485-380) hizo por demostrar la inconsecuencia lógica del sostenimiento de la tesis principal de la Escuela de Elea (“sólo el ser es”). Mas al hacerlo entró en colisión con el principio de identidad, base de toda lógica formal (A es A), ya que su reducción partía de la identificación del ser con cualquiera cosa existente (nada es). Estos argumentos sofísticos fueron recogidos por el escéptico Sexto Empírico a comienzos del siglo III dC mostrándolos como fundamento de su propia doctrina.

mantiene esa tendencia a ‘fijar’ conceptualmente lo que se propone comprender valiéndose para ello de una serie de categorías que puedan facilitarle una aprehensión acabada y perfecta de esa inestable realidad en todas sus extensiones. Esa serie categorial, que en un principio no fue significada como tal, fue muy corta para el caso de los elatas y no anduvo ni progresó mucho más allá de lo que fueron unas deducciones elementales partiendo del principio de identidad ontológica defendido por Parménides (la unidad, la quietud, la sustancialidad y el devenir como ‘pre-categorías’ principales dependientes de un principio rector que se interesa por la verdad y que desconfía de las opiniones ligeras que pueden generarse en una búsqueda ‘tergiversada’ de la misma). Inevitablemente la idea aristotélica de *entelecheia*, así como el sistema derivado de la doble oposición *hylé-morphé* / potencia-acto del Estagirita no tardan en aparecer en el horizonte comprensivo hegeliano constituyendo una parte fundamental de lo que desde nuestra perspectiva podría presentarse como su propio círculo hermenéutico. Incluso la misma lógica que Aristóteles despliega en sus *Categoriae* podría ser entendida en este sentido como una prefiguración de la lógica hegeliana que, como es sabido, es también una lógica categorial, es decir, de contenidos. En el apartado II-1 del Prólogo a la *Fenomenología*<sup>303</sup> aparece por primera y única vez el nombre de Aristóteles en relación directa con la categoría aristotélica (y hegeliana) que domina en el discurso de ambos pensadores: la de sentido final ligado a una causa (Aristóteles) o a un desenlace final o cumplimiento referible a una fase ulterior del despliegue de la autoconsciencia de un espíritu universal que tiende reflexivamente hacia su propia comprensión (Hegel). Esa referencia hegeliana a Aristóteles dice así:

*Lo que se ha dicho podría expresarse también diciendo que la razón es el obrar con arreglo a un fin. La elevación de una supuesta naturaleza sobre el pensamiento tergiversado y, ante todo, la prescripción de la finalidad externa han hecho caer en el descrédito la forma del fin en general. Sin embargo, del modo como el mismo Aristóteles determina la naturaleza como el obrar con arreglo a un fin, el fin es lo inmediato, lo quieto, lo inmóvil que es por sí mismo motor y, por tanto, sujeto. [op. cit. nota a pié de página].*

Al contrario que en su segunda obra de desarrollo, la *Ciencia de la lógica*, de 1812-1816, en esta primera obra hegeliana —en su cuerpo principal— hay una pobreza de citas y de referencias directas a obras de autor o a fragmentos de las mismas que puedan resultar identificables con un mínimo de garantías. En un apartado de su capítulo V, el dedicado a la Razón, y dentro de lo que el autor denomina ‘razón observante’, en referencia al complejo fisiológico-sensible, y más concretamente en un epígrafe incluido dentro de un apartado que se titula, espectacularmente, “*Observación de la relación entre la autoconsciencia y su realidad inmediata; fisiognómica y frenología*” Hegel introduce un sub-epígrafe dedicado a la frenología en el que casi cita un pasaje de *Timeo*<sup>304</sup>. Esa ‘casi cita’ en la que quedan referidas ciertas peculiaridades de ‘la cólera’ no reviste, por otra parte, la menor importancia en lo relativo a la cuestión que en ese momento se está tocando, cuestión ésta que desde el índice del tratado se titula como “*El cráneo, aprehendido como realidad externa del espíritu*”. Las otras referencias directas a otros autores que, además de la de la ya referida a Aristóteles, hace Hegel en todo el grueso de su *Phänomenologie*, excluido el *Prólogo*, son una alusión a la famosa escena de Hamlet ante la calavera de Yoriks<sup>305</sup>, también en la línea frenológica anteriormente referida, en esta ocasión complementada con alguna observación de carácter frenopático<sup>306</sup>, y una cita directa a unos versos de la Antígona de Sófocles<sup>307</sup> cuya

<sup>303</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu* (vers. cit., p 17).

<sup>304</sup> Platón, *Timaios*; Steph. 71 D. [En la p. 195 de la trad. cit. de W. Roces].

<sup>305</sup> Shakespeare, *Hamlet* V, 1. [En la p. 199 de la trad. según cita de W. Roces].

<sup>306</sup> La frenología y la frenopatía son consideradas hoy día como dos pseudociencias, pero en el inicio del siglo XIX la difusión de las investigaciones del anatomista y fisiólogo alemán Franz Joseph Gall (1758-1828) según las cuales había una relación directa entre las formas que adoptaba la superficie del cerebro y las funciones mentales, incluidas las superiores, gozaron de una gran popularidad y aún del crédito de destacados pensadores y hombres de ciencia, como fue el caso de Hegel. La localización de las funciones mentales superiores en el cerebro, muy anterior a las investigaciones de Gall (ya se daba por cierta en Platón), llevaron a Hegel a considerar al cráneo y al cerebro como “el lado exterior de la actividad autoconsciente” y a ensayar una

explotación nos resultaría más interesante en tanto que tal cita se justifica en un contexto filosófico-moral verdaderamente acuciante para la filosofía hegeliana y para toda filosofía moral que se precie, a saber, la del análisis que la razón se ve impelida a efectuar al campo de las leyes establecidas, inmediatamente posterior, en el cuerpo de la *Fenomenología*, al trabajo que ‘la razón legisladora’ lleva a cabo desde sí misma. Apartados estos del subcapítulo ‘C’ (*La individualidad que es para sí real en y para sí misma*) del cap. V, el dedicado a “*La certeza y verdad de la razón*”. Los versos en cuestión son los que rezan:

*No de hoy ni de ayer, sino de siempre.  
Este derecho vive, y nadie sabe cuándo ha aparecido.*

Tales fueron las palabras con las que Antígona respondió a Creonte, el rey tebano que sucedió a Eteocles, uno de los hermanos de la heroína, a propósito de si ella conocía las leyes que el mismo rey había dispuesto y según las cuales se había prohibido expresamente enterrar el cuerpo de su hermano, el tildado como traidor Polinices. La respuesta de Antígona no deja lugar a dudas: ante la diatriba entre respetar las leyes de los dioses, que son eternas e inmutables, y la de los hombres que sólo son relativamente convenientes ella no dudó entre desobedecer a las leyes humanas para hacer cumplir a las divinas. —*No era Zeus quien me la había decretado, ni Dike, compañera de los dioses subterráneos, perfiló nunca entre los hombres leyes de este tipo*— Añade Antígona a su explicación a modo de imperativo hipotético, pero dependiente de una premisa muy mayor: Si las leyes que tú dictaste como rey no hubieran colisionado con las divinas, entonces hubieran sido justas y obligarían en conciencia, pero como se da el caso de que tus leyes sí colisionan con la de los dioses, con esa misma que, volviendo al drama de Shakespeare, “*no es de hoy ni de ayer sino de siempre*”, entonces no obligan en conciencia.

Desde este ejemplo Hegel termina estableciendo uno de los principios rectores de su eticidad, principio este que lo aleja definitivamente de Kant y que le facilita la tarea, para él crucial, de encontrar en la subjetividad un referente para el discernimiento moral: “Cuando lo justo es para mí *en y para sí* es cuando soy dentro de la sustancia ética; ésta es, así, la *esencia* de la autoconciencia; pero ésta es su *realidad* y su *ser allí*, su *sí mismo* y su *voluntad*”<sup>308</sup>. Puede pensarse que en tal planteamiento existe una afinidad con el autonomismo moral kantiano. Y la hay. Pero esa afinidad no debe de ocultarnos la gran diferencia —más que la distinción— entre los dos sistemas: en Kant, en una ultimísima instancia, siempre habrá una razón moral cuyo discernimiento se nos escapará porque la sustancia de la misma, su fundamentación, es metafísica (no subjetiva, sino objetiva e inasible para una razón teórica); mientras que en Hegel el discernimiento moral siempre será posible en tanto que ha de proyectarse hacia los fines últimos de un espíritu que es autoconciencia y que se encarna en cada momento histórico, y, por ende, en cada sujeto moral que, de esta forma, aprehende los contenidos de esta racionalidad mediante una intuición que ha de validarse en la acción producida por el sujeto y en el análisis de sus fines por parte de una “*razón que examina leyes*”<sup>309</sup>. Y es que el sujeto de Kant es crítico y ‘puro’ desde una perspectiva formal, mientras que el sujeto hegeliano es ‘impuro’ (histórico) desde una perspectiva tanto formal o ideal como material u objetiva. En la materia histórica de Hegel caben, pues, las impurezas (han de haber, y de hecho cupieron, el terror revolucionario y el contraterror ‘reaccionario’<sup>310</sup>, las guerras tecnológicamente avanzadas (la razón al

---

aproximación a una “fisiognomía del espíritu” que se exteriorizaría en el lenguaje. Ninguna de estas ideas llegaron a influir determinadamente en las doctrinas hegelianas; parece claro que, dado el amplio crédito que las mismas tuvieron en los círculos científicos y académicos a lo largo de las primeras décadas del siglo XIX Hegel se creyó en la obligación de vincular estas propuestas a sus especulaciones filosófico-científicas.

<sup>307</sup> Sophokles, *Antigone*, vv. 456-457. [En la p. 254 de la trad. cit. de W. Roces].

<sup>308</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu* (vers. cit., p 255).

<sup>309</sup> HEGEL, G.W.F. *Op. cit.* (versión cit, pp. 250-255, cap V, aptdo. C-3c).

<sup>310</sup> Los términos ‘*revolution*’ y ‘*réaction*’, como contrapuestos, devienen del momento histórico (*juillet* de 1794) en el que se registra la ‘reacción termidoriana’ o *réaction contre-révolutionnaire* a la fase de la *Grande Terreur* regida por un *Comité de Salut Public* presidido sucesivamente por Danton (*Le Comité Danton*, avril-

servicio de las masacres), y todos los accidentes históricos sobrevenidos en la gestación de los nuevos Estados; y todas las contradicciones, los avances y los retrocesos hacia una forma superior de racionalidad que el sujeto histórico puede hacer por prefigurarse y en la que, al final de la historia, todo encontrará su debido cumplimiento. Mientras que las razones morales de Kant quedarán, para siempre, suspendida en ese cielo estrellado y metafísico al que sólo cabrá ensayar una aproximación poética similar a la que ensayó el mismo pensador cuando acertó a escribir estas bellas y muy citadas palabras en la conclusión a su *Crítica a la Razón Práctica* (las mismas que pueden leerse en el alemán que fueron escritas y en el ruso al que fueron vertidas, en una lápida cercana a la tumba donde reposan sus restos, en el exterior de la catedral de Kaliningrado)<sup>311</sup>:

*Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí. Ambas cosas no he de buscarlas y conjeturarlas, cual si estuvieran envueltas en oscuridades, en lo trascendente fuera de mi horizonte; ante mí las veo y las enlazo inmediatamente con la conciencia de mi existencia.*

Mas si lo que buscamos son referencias directas a autores o a elementos doctrinales que puedan servirnos para apuntar a cuál o a cuáles de las tres tradiciones lectointerpretativas que hemos establecido en esta introducción pueda pertenecer el reflexionar filosófico-histórico del Hegel de la *Fenomenología* y el de los primeros apuntes de las *Lecciones sobre la historia de la Filosofía* es recomendable no dirigir, en principio, nuestra inquisición más allá de la extensión literaria acotada por la amplia introducción a la *Fenomenología*, ya que en estos prolegómenos no es tan determinante la porfía por presentar la tesis principal que mantiene a la obra como un aporte definitivo desde sí mismo ni tampoco como una inflexión autosostenida y especialmente determinante en la continuidad dialógico-filosófica. Digámoslo de otra forma: en estos prolegómenos a la *Fenomenología* el autor es un tanto más modesto y se manifiesta mucho menos reticente a mostrar su ser histórico-subjetivo particular que a lo largo de la extensión principal del tratado.

En el cuerpo principal del tratado fenomenológico de 1807 el que se expresa en una amplitud de registros y de tonos discursivos distintos y complementarios, que llegan a incluir hasta algunos pasajes cuasi delirantes sobre una *fisiognomía del espíritu* que se revelaría en las lenguas, u otros sobre ‘*el desvarío de la infatuación desde la observancia de las leyes del corazón*’ de difícil —aunque no imposible: la ensayaremos en la segunda parte de nuestro trabajo— es un espíritu subjetivo en tanto que histórico: aquel que se constituye como elemento dinamizador de un proceso de perpetua contradicción y superación que es, en definitiva, el verdadero motor de la historia: ese mismo principio que insufla de una nueva vida a aquellos conceptos que devienen del pasado y que si nos exigen una nueva significación, y, por ende, un nuevo espíritu lectointerpretativo, es porque vienen cargados de una ‘pureza lógica’ que lo revelan investidos de una carga de espiritualidad que podemos significar como trascendental, aunque en un sentido más plotiniano que kantiano. Mas en este prólogo, que ha conocido ya diversas ediciones como ‘separata’, destinado a primeros editores y primeros lectores de la obra es el todavía muy joven profesor de Jena el que se acerca más modestamente a nuestros oídos para confesarnos, no sin un cierto arrobamiento que trasciende a romanticismo literario por los cuatro costados, que son Platón, un cierto Aristóteles (el teleólogo: ese mismo que estaría dotado, según su propia expresión, de una mayor ‘profundidad especulativa’) y Parménides, ese casi senecto Parménides que hace oír con fuerza su voz sobre la de un lampiño Sócrates en el diálogo que lleva por título el nombre del filósofo de Elea, ‘*probablemente la más grande obra de arte de la dialéctica antigua*’, los soportes más firmes de su propio discurrir. Un Parménides que tanto en ese

---

juillet de 1793) y Robespierre (*Le Grand Comité de l'an II*, septembre 1793-juillet 1794). Finalmente una *Révolution Thermidorienne*, de juillet 1794, puso fin al ciclo jacobinista radical de la Revolución Francesa.

<sup>311</sup> KANT, I. *Crítica de la razón práctica*; trad. de Miña y García Morente, Buenos Aires, 1951, p. 150.

mismo diálogo como en la valoración de fondo que Hegel hizo de este pensador a lo largo de su obra se presenta como el primer revelador de la dimensión racional del ser.

Todas estas apreciaciones son las que se expresan en el fragmento del *Prólogo* que reproducimos unas líneas más abajo, fragmento en el que quedan breves pero expresamente recogidas y reconocidas las grandes influencias y, si se nos permite la expresión, obsesiones filosóficas hegelianas: la del Platón más ‘divino’, la del Aristóteles teleólogo, la de la tradición eleática y, aunque esto habría que confirmarlo conociendo de primera mano los contenidos de su cuaderno de Jena (el guión que, según Michelet, usó Hegel hasta sus cursos de Berlín para impartir sus clases de Historia de la Filosofía), la de la aproximación de Plotino a esta tradición y a la doctrina de Parménides sobre la inmovilidad y la unicidad del ser desde el momento en el que el pensador de Licópolis afirmara en la *V.Ennead. I.8*, tal como Hegel apunta en sus lecciones histórico-filosóficas, citando con su rigor característico, que “*Parménides captó este en sí al no poner el ser en las cosas sensibles, pues, identificando el ser con el pensar, lo afirmó como algo inmutable*”.<sup>312</sup>

El fragmento en cuestión es el siguiente.

*Al sostener que el automovimiento del concepto es aquello por lo que la ciencia existe, podría parecer que la consideración de que los aspectos que aquí hemos tocado y otros difieren de las representaciones de nuestra época acerca de la naturaleza y la forma de la verdad y son, incluso, totalmente contrarios a ellas no promete prestar favorable acogida al intento de presentar en dicha determinación el sistema de la ciencia. Creo, sin embargo, que si a veces, por ejemplo, se ha cifrado la excelencia de la filosofía de Platón en sus mitos carentes de valor científico, también ha habido épocas a las que ha podido llamarse, incluso, épocas de entusiasmo exaltado, en que la filosofía aristotélica era apreciada en razón de su profundidad especulativa y en que el Parménides, de Platón, probablemente la más grande obra de arte de la dialéctica antigua, pasaba por ser el verdadero descubrimiento y la expresión positiva de la vida divina, y en la que, a pesar de la oscuridad de lo creado por el éxtasis, este éxtasis mal comprendido no debía ser, en realidad, otra cosa que el concepto puro.*<sup>313</sup>

Que la ciencia existe debido a un ‘automovimiento del concepto’ lo que significa en el contexto *fenomenológico* de este Hegel de Jena (1807, en pleno auge del bonapartismo) es que el concepto, por su propia dinámica generativa, tiende a no conformarse con lo que significa desde el momento en que el entendimiento o la razón agente que lo generan parten de la asunción de que tal concepto solamente significa una determinada inflexión de la realidad que esa misma realidad, en su dinámica, tiende a superar o a mostrar de otra forma al cabo de un cierto tiempo. Ese tiempo, por otra parte, no es escalar sino histórico. Queremos decir que no se trata de que la realidad en su dinámica material o física (espaciotemporal) exija del entendimiento nuevos conceptos al tiempo que ella misma va anulándose en su *ser para sí* o en su ser determinado para dar lugar a otras determinaciones, sino que tal relación entre el concepto como unidad significativa, por un lado, y lo concebido y significado por él, por el otro, han de cambiar en tanto que es el sujeto mismo de la percepción y del conocimiento, el sujeto histórico, el que cambia y se trans-forma como consecuencia directa y necesaria de su historicidad. Y es por esta razón que “*un llamado fundamento o principio de la filosofía, aún siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solamente fundamento o principio*”<sup>314</sup>. Con esta afirmación un siglo y medio anterior al falsacionismo de K.R. Popper y a los principios establecidos por T.S Kuhn sobre los cambios de paradigma en la historia del pensamiento científico Hegel está dejando preclaramente establecido el principio, perfectamente coherente con la doctrina del *verum factum* de Vico, de que solamente en las proposiciones del sujeto cabe la expresión de una verdad (aunque esta verdad lo sea en tanto que referida a una substancia que suponemos extrasubjetiva), y que toda verdad lo es en tanto que se significa como una aproximación a una verdad universal que

<sup>312</sup> HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre historia de la filosofía* (en tres tomos). Tomo I, p. 234 (*La filosofía griega. La Escuela de Elea.*). 7ª reimpresión (2002) de la traducción de Wenceslao Roces, de 1955.

<sup>313</sup> Del prólogo de *Fenomenología del espíritu*, versión cit, p. 47.

<sup>314</sup> HEGEL, G.W.F. *Op. cit.* (Prólogo, pp. 18 y 19).

solamente puede asumir como tal el espíritu en su grado más desarrollado de autoconciencia, esto es, cuando se afirma como un espíritu absoluto capaz de expresar tales contenidos con el arte, la religión, ciertas formas ‘elevadas’ de filosofía. Y es así que en Hegel las verdades, más que ciertas desde un punto de vista lógico-formal, son históricas desde la consideración de su materialidad (están hechas de historia).

**S. I. IV, 15.- La apreciación y la significación del texto como referente al pasado histórico desde la asunción de las premisas dialécticas hegelianas.**

De esta manera es el sujeto de conocimiento el que termina erigiéndose como mediador o ‘sintetizador’ de las unidades dialécticas que se oponen y anulan en ese complejo juego de identificaciones entre lo que es *en sí* y lo que se muestra como una determinación de ese mismo ser (lo que es *para sí* y en un momento determinado de su *estar ahí*). La historia, pues, como expresión de esa dinámica trans-subjetiva (trans-histórica) constituye el eje principal de todo el sistema hegeliano. Y la historia es del sujeto, porque es el sujeto quien la hace y la concibe, un sujeto que puede presentarse a sí mismo y desde sí, desde la conciencia expresa o histórica de su *estar ahí*, como un paso hacia un grado superior de autoconciencia, grado este que lo sería de sí mismo como entidad histórica o pueblo pero también como sujeto preclaro de la humanidad y de la conciencia que ésta pueda llegar a adquirir de sí misma. La especial relevancia que, partiendo de estas premisas, adquiere el texto como resultado de ese proceso de subjetivación y de producción, en el que media el espíritu, que lo ha determinado en una primera instancia, y el carácter ‘resignadamente’ histórico-filosófico que en estas mismas condiciones adquiere la lectura de un texto de autor, desde unas perspectivas que, por primera vez en la historia del pensamiento, se afirman como científicas (el estatuto científico de la filosofía es una suposición fundamentante en Hegel) en unos términos epistemológicamente fundamentados fueron completamente entendidas y asumidas como tales por el filósofo de Stuttgart. De ahí el cuidado en la selección de las fuentes documentales y la citación de las mismas; de ahí la oportunidad de las citas, y, consecuentemente y desde nuestra parte lectora, la de un análisis estilométrico en la mayoría de sus obras, como, por ejemplo, en su *Lógica (Wissenschaft der Logik, de 1816)*, en su *Enciclopedia (Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, de 1817)*, en sus *Elementos de la Filosofía del Derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts, de 1821)*, y, tomando siempre las necesarias precauciones, en su producción acroamática y póstuma, ya que no puede dejar de ser significativo el número y la extensión de las citas, (por ejemplo, de Kant en su *Lógica*), así como el rigor en las mismas, la extensión dedicada a sus comentarios, la constatación de si tales citas se justifican en un registro acreditativo o, por el contrario, refutativo; y hasta el ‘peso’ en líneas que en uno o en otro sentido puedan establecerse. Significativo, por otra parte, no significa decisivo en lo que a nuestra lectura de Hegel y de las lecturas de Hegel pueda referirse. Lo decisivo será, en todo caso, situar esas lecturas hegelianas de Platón, Aristóteles... Fichte en sus respectivos horizontes comprensivos significándolas como momentos del progreso del espíritu en su despliegue hacia la razón, y ensayando una confusión de ambos horizontes (por ejemplo del horizonte berlinés-hegeliano de los inicios de la cuarta década del siglo ‘de las revoluciones’ con el ateniense-platónico de mediados del siglo IV aC) con nuestro propio horizonte y campo de significaciones. Podemos actualizar aquí la vigencia de ese ‘a modo de imperativo categórico-hermenéutico’ al que nos referimos en nuestra introducción y desde cuya asunción no nos sería posible considerar como ajenas las lecturas que Hegel está haciendo de los textos por él elegidos en tanto que desde estas mismas lecturas es Hegel quien está confundiendo su propio horizonte con los de aquellos pensadores con los que en cada caso está estableciendo su diálogo crítico. Hegel, desde luego, lo está haciendo desde una posición doctrinal que se afirma con la propiedad y la intensidad propias de todos los momentos verdaderamente creativos o, si se

prefiere, críticos que han jalonado la historia de la filosofía y de la ciencia. Nuestra posición es, como se comprenderá, mucho más modesta. Nosotros no pretendemos otra cosa que mostrar el andamiaje metódico desde el que Hegel ha procedido de hecho a la hora de interpretar un texto de autor (como así procederemos en la totalidad de lectores por los que nos interesaremos), y, en un segundo lugar, presentar la lectura de Hegel como un momento muy significativo de inflexión en la historia de la filosofía en tanto que es con Hegel —y al tiempo que Schleiermacher, a quien Hegel conoce y critica en sus *Lecciones*, le está dando al término ‘hermeneutik’ una acepción casi hermenéutica— y con su doctrina histórico-fenomenológica que el texto ha de entenderse (leerse) ‘desde dentro’ asumiendo en tal práctica ese propósito comprensivo que Schleiermacher expresó en su *Ebozo*, de 1805, como el de “*comprender en la lengua y comprender en la persona que habla*”<sup>315</sup>.

Cuando Hegel afirmó en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*<sup>316</sup> que la India no tenía historia, no quería decir que no tuviera pasado (*res gestae*), sino que esta cultura no había generado un nivel de autoconciencia tal que hubiera determinado la afirmación de su ser histórico como sujeto, razón por la cual tal historia y tal ser o sujeto histórico no tenían entidad. No intentó explicarse en profundidad este fenómeno ahistórico hindú, sencillamente lo constató al tiempo que hizo referencias a su anquilosamiento social y a la ausencia en su no-historia de un ‘elemento de moralidad’ que hubiera podido insertar el principio de la libertad en ese proceso de estatificación-institucionalización que había terminado por generar el ‘petrificado’ sistema social de castas propio de la sociedad hindú, mas en tales referencias no se expresa una intención de mostrarlas como efecto (la no historicidad) de unas causas determinadas (las apuntadas de carácter sociológico). Y es que se diría que hay en Hegel un modo de resistencia a ensayar de esta forma, mediante la aplicación del esquema empírico efectual, ese mismo que había sido validado por Kant y por Newton para las ciencias empírico-naturales, la explicación de ninguna de las secuencias inscritas en los periodos históricos, de la misma forma que tampoco cabría ensayar una explicación efectual para la comprensión de estos grandes periodos o épocas históricas (las que se presentan en las póstumas y acroamáticas *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*). Ya que preguntarse por las razones últimas de la historia supone poder anticiparse también a las razones del espíritu, lo cual resultaría tan excesivo como anticiparse a las razones divinas. Cabe, como mucho, expresar la percepción que de su propio sentido y de sus propias razones y productos (instituciones incluidas, y en lugar muy preferente) pueda tener en un momento histórico determinado cada pueblo o nación desde las voces de sus decidores más autorizados, entre ellas las voces de los pueblos, que se expresan desde sus respectivos folklores): oír cómo se expresa en cada una de estas secuencias históricas la voz de su *Volkgeist* o de cada *Volkgeist*. Esa audición y su correspondiente dicción o traslación a un texto que pueda ser mostrado en términos universalmente validables a la sociedad originaria y a la humanidad en su conjunto constituyen el cuerpo mismo de la historia como producto: la *res gestae*

<sup>315</sup> La traducción plantea no pocos problemas de orden hermenéutico de muy difícil solución pero cuyos planteamientos son absolutamente necesarios a la hora de enfrentarnos a la lectura de un texto de autor ensayada desde una lengua distinta a aquella en la que el texto ha sido escrito *prima manus*. Que las lecturas de textos traducidos a otras lenguas forman parte, incluso una parte fundamental, del *continuum* está claro desde el momento en el que consideramos que los dos grandes modos interpretativos a los que venimos refiriéndonos, el alegórico y el filológico, así como sus fundamentaciones filosóficas fueron ensayados por dos autores, Platón y Aristóteles, cuyas producciones vernáculas no conocemos más que fragmentariamente y por efecto de un arduo trabajo de restauración de fuentes dispersas y fragmentarias. Por esta problemática se interesó especialmente Schleiermacher, y a tal interés le prestó una atención especial el maestro de traductores Valentín GARCÍA YEBRA en la introducción a su traducción de *Sobre los diferentes métodos de traducir*, de Friedrich SCHLEIERMACHER (Madrid, 2000), y, sobre todo, en su comentario a esta misma obra. García Yebra es autor de una serie de monografías sobre el tema de la traducción de textos de interés cultural. De entre todos ellos tal vez sea destacable su *Teoría y práctica de la traducción* (3ª edición revisada, 1997), todo un manual de estudio obligatorio para cualquier persona que pueda interesarse por el arte de la traducción de textos de interés filosófico, estético, humanístico o científico.

<sup>316</sup> HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*; trd. J. Gaos, Madrid, 2005. pp. 222-223.

expresada por fin, y tras la mediación cultural del sujeto, como *historia rerum gestarum*<sup>317</sup>. Mas pretender que en esa *historia*, o que en cualquier *historia*, universal o regional, esté previsto el desenlace final de todo el proceso histórico y que un sujeto particular e históricamente determinado pueda conocer los términos en los que pudiera expresarse tal desenlace o sentido final es una posibilidad que resulta completamente inconsistente con el discurso ‘historiológico’ hegeliano. Y es que una cosa es postular, con el ‘entusiasmo’<sup>318</sup> y hasta con la calidad extática que irradian las primeras páginas de la *Fenomenología*, que el espíritu universal se expresará al final de la historia como una autoconciencia que dominará y expresará lo absoluto, y otra muy distinta afirmar que tal sujeto histórico (el romano, el griego, el germánico o, talvez, el chino llegados a un determinado grado de sus desarrollos) estén en condiciones de facilitarnos un anticipo.

De acuerdo con lo apuntado, la posibilidad de que la historia de la India, ya bajo dominación británica desde comienzos del siglo XIX, pudiera escribirse desde fuera de su propia cultura y, en tal caso, con una lengua que no fuera la suya no era contemplada por nuestro autor más que como una suerte de divagación académica, un ejercicio de diletancia o de erudición como aquellos de los que él mismo se había servido a la hora de valorar todo el inmenso complejo que constituía la cultura hindú<sup>319</sup>. Y es que para Hegel un pueblo cuyo espíritu no hubiera generado ese nivel de autoconciencia desde el cual es posible asumir y dar cuenta de su *historia* sería un pueblo condenado a su anonadamiento. No podemos evitar considerar que la debilidad actual (2010) de la historiografía alemana en torno al III Reich (y a su inmediato antecedente: el militarismo y antijudaísmo latentes en el II Reich) pone de relieve la actualidad de estas observaciones hegelianas en torno al ‘deber’ de los pueblos frente a su propia historia en tanto que existe un debate en torno a la significación de esa debilidad manifiesta<sup>320</sup>.

<sup>317</sup> V. *Metodología e historia (Metodologia historii)*, de Jerzy TOPOLSKI. Trad. de M.L. Rodríguez Tapia (1982). La ambivalencia del término ‘historia’ en tanto que puede significar tanto la materia de un saber como el conocimiento que se tiene de la misma fue también puesta de manifiesto por Pierre VILAR en *Tribus, empires, nations. Initiation au vocabulaire de l'analyse historique*; editada en España como *Iniciación al análisis para el vocabulario histórico*, según la trad. de M.D. Folch, de 1980.

<sup>318</sup> “(...) la actitud y el progresivo despliegue de la riqueza de la sustancia no deben buscarse en el concepto, sino en el éxtasis, no en la fría necesidad progresiva de la cosa, sino en la llama del entusiasmo.: HEGEL, G.W.F. En el Prólogo de *Fenomenología del Espíritu (Phänomenologie des Geistes, 1807)*, trad. W. Roces 1966/2004. p.10. Ya habíamos citado un sector más amplio de este Prólogo en la primera página del apartado S. I, IV, 7 de nuestro trabajo.

<sup>319</sup> Sobre las fuente ‘orientalistas’ que pudo consultar Hegel y que de hecho tuvo en cuenta a la hora de redactar sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía universal* pueden consultarse las notas 5ª y 6ª del estudio preliminar-presentación de S. Rus Rufino a la traducción de José Gaos (Madrid, 1980) de esta obra hegeliana [Ver nuestra nota a pie nº 231\*].

<sup>320</sup> Esta debilidad fue puesta de manifiesto en 2001 por el profesor Michel LEIBERICH, de la Université de Perpignan-Via Domitia, en su “*Problemas actuales de la historiografía alemana*” (en AYER, nº 2, *Rev. de Historia Contemporánea: La historia en el 90*). Ocho años después —sesenta y cinco años después en realidad, ya que ‘la catástrofe’ se dio oficialmente por acabada en 1945— esa debilidad está comenzando a dar síntomas de haberse asentado como una afección crónica e irreparable. Y es que podría resultar hasta sintomático el déficit historiográfico que se registra aún hoy en Alemania a propósito de la cuestión del nazismo y la *Shoah*. El vienés Friedrich Herr sería una de las posibles excepciones a ese déficit acumulado. En cualquier caso el trabajo de Herr, más centrado en los aspectos culturales y biográficos, no es suficiente para llenar ese enorme vacío. Al día de hoy sigue siendo el ya un tanto alejado trabajo del estadounidense Eugene DAVIDSON sobre el *Nacimiento y ascenso del Nazismo (Cómo surgió Adolph Hitler)*, de 1977, la única obra de desarrollo en la que se ensaya una reflexión sobre el arranque de esta larga y lacerante secuencia de la historia del pueblo alemán. Sin embargo la *Geschichte* del III Reich está aún por hacer (la que pudo hacerse en el siglo XX quedará definitivamente por hacer). Frente a este estado de cosas en literatura y, sobre todo, en cinematografía el fantasma de ese pasado agobiante y anonadador está comenzando a ser exorcizado: *Die Welle (La ola)*, (2008) del alemán Dennis Gansel, nacido en 1973. Igualmente el film del austríaco Michael Haneke, nacido en 1942, *Das Weiße Band (La banda blanca)* (2009); la cinta del alemán Olivier Hirschbiegel (nacido en 1957) *Der untergang (El hundimiento)* (2004); o la adaptación cinematográfica realizada por el húngaro Lajos Koltai (nacido en 1946) de la novela del escritor Imre Kertész, superviviente de Auschwitz, *Sorstalanság (Sin destino)*. Por otra parte, han de reconocerse los enormes esfuerzos de documentalistas cinematográficos y mediáticos de muy diversa procedencia por compilar y ofrecer testimonios y documentos. De este esfuerzo han resultado iniciativas tan fructíferas y estables como las accesibles desde el ‘portal’ Yad Vashem (<http://www.yadvashem.org/>),



En cuanto a la valoración hecha en el fragmento antecitado de la *Fenomenología* de *Parménides*, un diálogo que, según este Hegel prologuista de su primera gran obra, fue apreciado, en una anterioridad que no queda en el texto claramente referida, como “la más grande obra de arte de la dialéctica antigua”<sup>321</sup>, no nos queda más que apuntar la posibilidad de que tal referencia a las doctrinas de Platón y Aristóteles proveniente de una “época de entusiasmo exaltado”, época en la que según este Hegel del *Prólogo* se apreciaría a Aristóteles más por su “profundidad especulativa” que por su carácter de científico positivo y empírico, y en la que un diálogo, oscuro y difícil como probablemente no lo sea ninguno de los que escribiera Platón, su epílogo *Parménides*, hubiera sido asimilado como “expresión positiva de la vida divina” sea una señal de la relativa cercanía que en aquellos momentos verdaderamente críticos de la historia de Europa y de sus pueblos (memento: Jena, 1807) el mismo Hegel estaría estableciendo hacia el referente de otra época igualmente crítica y regenerativa: la del Renacimiento (“de las artes y de las ciencias de la antigüedad”, según puede leerse en las primeras líneas bajo el título del capítulo correspondiente de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*). Bien cierto es que la valoración que hace Hegel de esta época histórica renacentista como algo que “en apariencia era una recaída en la infancia”<sup>322</sup> podría llevarnos a pensar que tal identificación renacimiento italiano / renacimiento germánico no significaría más que una devaluación del potencial cultural desde el cual Hegel está vindicando esa excelencia dialéctica. Pero no tardaremos en darnos cuenta que la referida ‘apariencia’ hay que entenderla como un re-nacimiento en términos

---

bien provisto de enlaces que llevan a fondos documentales de garantía y calidad, como el que remite al *Shoah Resource Center*, ‘sitio’ en el que se mantiene un foro abierto para “*The Holocaust: definition and preliminary discussion*”, o la organización civil reparacionista *The Conference on Jewish Material Claims Against Germany*. También es destacable la reciente producción de una serie de casi nueve horas de documental bajo el título *Shoah* (a cargo del realizador francés Claude Lanzmann, estrenada en 1985, de una altísima calidad artística y documental). No obstante hemos de apuntar que todas estas iniciativas artísticas, documentalistas, cívicas, etc., aunque interesan directamente al campo de la memoria cívica (en España se ha acuñado la expresión ‘memoria histórica’, de difícil definición dada su impropiedad terminográfica) no suplen en absoluto el efecto científico y culturalmente enriquecedor de una reflexión histórica. El carácter ‘nacional’ que pueda tener esa historia es una cuestión a debatir, seguramente en los propios congresos de historiadores. No obstante la tesis hegeliana de que la historia es el resultado de la acción de un ‘principio moral’ que introduce en el devenir de los pueblos la conciencia de la libertad y la legitimidad de los Estados que se constituyen en consonancia con la asunción de tales principios tendrá que ser también muy tenida en cuenta a la hora de responder a esta cuestión: ¿Por qué no existe una historiografía alemana consolidada sobre el III Reich?

<sup>321</sup> Es probable que Hegel se esté refiriendo a la recepción y a la traducción de este diálogo por parte de Marsilio Ficino. El trabajo de este comentador, traductor sítémico de la obra platónica en su integridad, músico, ‘mago’, director de la Academia platónica florentina, y primer impulsor de un renacimiento del neoplatonismo desde la segunda mitad del siglo XV, así como su figura, destacan sobremanera al lado de otras que, como la de Pico della Mirandola, podrían también presentarse como figuras señeras del platonismo en el Alto Renacimiento italiano. Una parte de estas traducciones de Ficino dieron cuerpo a su *Divini Platonis Opera Omnia*, impresa en Florencia, en 1483. Esta primera edición florentina del *corpus* supuso toda una revolución en el entonces naciente campo de la edición de textos impresos con caracteres móviles, ya que llegaron a imprimirse mil veinticinco ejemplares. Consta esta edición tipográfica príncipe de cincuenta y cinco obras de Platón: cuarenta y dos diálogos más trece cartas. Treinta y cinco de estos diálogos además de las cartas son traducciones directas del griego hechas por Ficino, el resto de los diálogos fueron traducidos por colaboradores bajo su supervisión. Resulta igualmente interesante la tabla de contenidos que se exhibe en el preliminar y con la cual se consigue dar una impresión orgánica de toda la obra organizada por cuaternas temáticas. Este *corpus* estaba además provisto de un prefacio al lector (*candido lectori*) escrito por el astrónomo Simón Grineus, una dedicatoria-panegírico de Ficino a Lorenzo de Médici, y una pequeña pero muy interesante reseña biobibliográfica de Platón (*Platonis vita et primo genealogia et genesis*). Mas a buen seguro las versiones de los textos de Platón con las que trabajaba Hegel serían la clásica greco-latina de Stephanus (1578), cuya paginación y sistema de notación adopta, y de la cual provienen la mayoría de las citas en griego; y la primera edición crítica e integral de la obra de Platón en griego, la ‘prusiana’, de I. Bekker, en 10 vols, (Berlín 1816-17, 1823, Londres 1826). En ocasiones Hegel da las referencias de determinados fragmentos de un diálogo de Platón desde las versiones de Stephanus y de Bekker (por ej. las referencias a República en el II tomo de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*). La atención que muestra hacia las fuentes se manifiesta también por la reacción ante determinadas versiones de alguna parte de la obra platónica que no le merecen confianza, a pesar de su alto nivel filológico, como así ocurre con la versión que de *Timeo* y *El Banquete* hizo y publicó F. A. Wolf (v. tomo II de las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, p. 198).

<sup>322</sup> Tomo III, p. 161 de las citadas *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (versión de W. Roces).

más estrictos, en el contexto de sus *Lecciones*, que metafóricos: Aquello que ha renacido, es decir, la conciencia de sí debe pasar, tras una fase de puerperio (las civilizaciones ‘orientales’) por una larga etapa de primera juventud (fases griega y grecorromana), y por una minoría-cuasi mayoría de edad relativa y dogmática (las escolásticas medievales), antes de afirmarse positivamente con el ‘círculo’ o la fase germánica (ilustraciones europeas, especialmente la francesa y la alemana) como una conciencia que tiene ya un conocimiento práctico de “la pura universalidad de la libertad”.

El mismo año de su muerte, en 1831, se inicia el proceso que culminará en 1834 con la fundación de una Unión Aduanera (*Deutscher Zollverein*) para los países germanos o de ascendencia e influencia germana de Centroeuropa con excepción de Austria. Sin embargo aún quedaban cuarenta años de agonía y de oposición ejecutiva por parte de numerosas instituciones europeas a ese proyecto de Nación Alemana desarrollado por Herder y sus ‘románticos’<sup>323</sup> (Goethe, Fichte, Hegel...) para que la bandera de una primera e irredenta Alemania, la del II Reich, ondeara sobre sus instituciones.

En todos los momentos decisivos de esta Europa de las revoluciones fue determinante la asistencia económica y material de las distintas burguesías nacionales, asistencias estas que, además de sostenerse sobre una superestructura ideológica que la definía y presentaba como clase social, se afirmaron como condiciones materiales sin las cuales no se hubieran podido gestar estas revoluciones. Ahora bien, desde la perspectiva dialéctica hegeliana tales revoluciones dependían en una primerísima instancia de un espíritu universal que se había afirmado a lo largo de los siglos en distintos pueblos lo cuales, desde sus respectivos espíritus nacionales, lo habrían asumido y encarnado hasta unos grados de desarrollo que estarían en cada caso determinados por todas aquellas instancias y factores que nos presentan a tales pueblos como fenómenos históricos. Hay aquí que moverse con sumo cuidado: no es histórico todo lo que ha sucedido o haya podido suceder, sino solamente lo que pueda entenderse y significarse como un momento de la evolución de tal espíritu hacia las formas de autoconciencia más desarrolladas a las que estos mismos pueblos puedan aspirar a sostener. Y es por esta razón por la que Hegel relega toda la prehistoria —y, como hemos visto, a ciertas culturas milenarias como la de la India— a una no-historia.:

*Los espacios de tiempo que han transcurrido para los pueblos, antes de la historia escrita, ya nos lo figuremos de siglos o de milenios, y aunque hayan estado repletos de revoluciones, de migraciones, de las más violentas transformaciones, carecen de historia objetiva, porque no tienen historia subjetiva, narración histórica.*<sup>324</sup>

Merece la pena destacarse que, según se desprende de estas líneas y de las inmediatamente anteriores y posteriores, Hegel entiende que la historia de un pueblo es una expresión sostenida por su propio espíritu y que solamente puede afirmarse como tal historia desde el propio trabajo productivo-cultural del pueblo en cuestión.

<sup>323</sup> Efectivamente, el término ‘romántico’ tiene mucho de invención literaria atribuible a la pluma de este aparentemente pacífico agitador cultural que en vida fue Johann Gottfried von Herder (1744-1803). Herder ejerció como filósofo, antropólogo, teólogo y teórico o crítico literario, y sus escritos fueron decisivos en la promoción estética del futuro romanticismo germano. Fue también el principal impulsor de aquella corriente esteticista que pasó a llamarse, desde sus sentidas invocaciones, *Sturm und Drang* (*Tormenta e impulso*), versión alemana de un prerromanticismo europeo que se desarrollaría a lo largo del siglo XIX. Herder inspiró y alentó personalmente a muchos futuros escritores y hombres ‘de letras’ de la aún irredenta Alemania. Especialmente fructífera fue su colaboración con Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Su gran obra fue un tratado, que no llegó a concluir, titulado *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*), obra esta que es incorrectamente citada por Hegel en la *Introducción de sus Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Esta observación, de W. Roces, consta en la primera edición, de 1955, de la versión en castellano de estas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*: “Hegel se refirió, equivocadamente, a una obra de Herder a la que llamó *Sobre la filosofía y la historia* (*Zur Philosophie und Geschichte*), en lugar de *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*”.

<sup>324</sup> *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, vers. cit. pp. 222 y 223*

En este sentido Hegel, tras haber constatado amargamente el deceso del cosmopolitismo napoleónico como adalid o *procurador* de tal espíritu (de la *marcha progresiva del espíritu universal*), proclama con solemnidad en sus discursos de apertura de curso en Heidelberg (1816) y en Berlín (1818), y con un tono en los que se oyen los ecos de los *discursos patrióticos* de Fichte<sup>325</sup>, su visión de esta última estadio alcanzada por la evolución del pueblo alemán como especialmente relevante y significativa en el sentido de que había sido de hecho el *deutscher Volkgeist*, encarnado con fuerza en el estado prusiano de Federico Guillermo III, el primero que se había mostrado capaz de formalizar y asumir estas razones tras el deceso del Estado napoleónico: lo estaba haciendo o, mejor dicho, lo había hecho, históricamente, su arte en todas sus manifestaciones, especialmente con el arte gótico; también lo había hecho su confesionalidad religiosa, abrazando de entre todas las confesiones cristianas aquella que más preclaramente expresaba su afecto por el principio de la libertad (el protestantismo); lo había hecho y expresado su pensamiento (especialmente desde la importante aportación del trascendentalismo kantiano); lo habían hecho y lo estaban haciendo sus instituciones en el marco del Estado prusiano como eje vertebrador de una confederación germánica (*deutscher Bund*) en la que habrían de progresar las ideas desde las que se estaba constituyendo el, a sus ojos, ilustrado estado prusiano; lo estaban haciendo sus artesanías y sus industrias en las que, indefectiblemente, habrían de expresarse también los principios espirituales del *volkgeist* alemán, siendo ese espíritu nacional alemán, ese *deutscher Volkgeist*, una concreción o una manifestación superior de la evolución progresiva del espíritu universal hacia su propia razón. No hemos leído en ningún texto *histórico* de Hegel (en ninguno de los dos compendios de sus *lecciones* sobre historia de la filosofía y filosofía de la historia)<sup>326</sup> ninguna expresión que pudiera suponer o fundamentar la creencia de que la estadio alemana, el momento histórico alemán a la altura de los finales de la tercera década del siglo XIX, pudiera suponer de hecho un acercamiento ni siquiera una antesala del fin de de la historia (de su desenlace final, en términos más hegelianos). Sin embargo sí que se detecta una y otra vez en este Hegel de su madurez berlinesa el convencimiento de que esa misma estadio, que aún no se encarnaba objetivamente (como un espíritu objetivo) en un cuerpo institucional germánico, sí que estaba llamada a ser una concreción muy definitiva del espíritu universal. En realidad la prueba o el fundamento que Hegel se da para asumir tal convicción, aunque no la vocee en sus clases ni la desarrolle en sus escritos, consiste en la existencia de su propio pensamiento y de la expresión del mismo en y con la lengua alemana. Esto sí, su pensamiento supone una reflexión crítica hacia otros pensamientos —hacia la totalidad del *continuum* en realidad— y la deuda dialéctica con Fichte, a quien se le dedica una extensa, muy cuidada y muy crítica monografía en el tercer tomo de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*<sup>327</sup>, siempre será reconocida. Tal reconocimiento se mantuvo a lo largo de todo su magisterio y de toda su producción a pesar de esa ‘absolutización de la subjetividad’ en la que, según el Hegel de estas *Lecciones* y el

<sup>325</sup> FICHTE, Johann Gottlieb. *Discursos a la nación alemana (Reden an die deutsche Nation)*. Trad. de L. A. Acosta y M. J. Varela. Barcelona, 1985.

<sup>326</sup> Manejamos estas dos versiones de las Lecciones; HEGEL, Georg W. F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. por José Gaos (1928), Madrid, 2005; y *Lecciones sobre historia de la filosofía* (en tres tomos). 7ª reimpresión (2002) de la traducción de Wenceslao Roces, de 1955.

<sup>327</sup> Esa monografía dedicada a Johann Gottlieb Fichte en el tomo III de las *Lecciones sobre historia de la filosofía* (W. Roces, 1955, 2002) cuenta con sus apartados propios y se extiende a lo largo de unas cincuenta apretadas páginas en las cuales Hegel llega a rastrear elementos fichteanos en el pensamiento de otros autores, todos ellos de su contemporaneidad germánica (Schlegel, Schleiermacher, Novalis...), si bien es cierto que en alguno de estos casos, como el de Novalis, las referencias no pasan de ser testimoniales. Mas no fueron testimoniales ni ligeras las referencias a Schelling a quien presenta como autor ‘del único paso importante desde un punto de vista filosófico para remontarse por encima de Fichte’. En cualquier caso es la figura de Fichte, conjuntamente con la de Schelling, la que es presentada en este contexto histórico-filosófico germánico como prevalentes y como continuadoras de una línea doctrinal proveniente del desarrollo de la filosofía kantiana de la cual constituyen su ‘desarrollo sistemático’. Fuera de estas dos filosofías “no existen otras. Los demás atrapan de éstas lo que pueden, y se debaten y entretienen con ello. Ils se sont battus les flancs, pour être de grands hommes”. Op., cit., tomo III, pp 460, 461.

Hegel mucho más riguroso de *Creer y saber*<sup>328</sup>, Fichte cayera en su *Doctrina de la Ciencia* (de 1794). Esa deuda, por otra parte, es expresión autenticadora de su tesis histórica en el sentido de que es la literatura en lengua alemana —o desde la lengua alemana— la que estaría llamada a comprender de una forma más acabada la marcha progresiva del espíritu universal hacia ese final en el que habría de producirse la comprensión desde sí mismo del espíritu y, por ende, del hecho mismo de la humanidad. La base fichteana de esta base es, por otra parte, mucho más evidente que la que pueda tener su doctrina dialéctica.

Desde estas consideraciones estimamos que calificar al pensamiento y a la figura de Hegel como ‘pangermánicos’ no solamente es oportuno y consecuente con su misma doctrina sino que el no hacerlo puede equivaler a falsear una parte importante de la misma, desde el mismo momento en el que a esa misma gran ‘época germánica’ por él mismo definida y desarrollada en sus *lecciones* pertenecería ese segmento de la ilustración europea y alemana de la que él mismo se sabe una parte integrante. Ahora bien, si somos consecuentes con lo que la gramática oficial establece para el uso de los calificativos en lengua castellana, rechazaremos el calificativo de germanista o pangermanista para calificar a este mismo pensamiento, desde el momento en el que con tal sufijo (‘-ista/o’ en relación de identidad con ‘-ismo’)<sup>329</sup> y en conformidad con tales normas lo que estaríamos significando sería la adscripción o adhesión a una ‘doctrina, tendencia, teoría o sistema’ que se desarrollaría en este caso desde lo alemán como una realidad sustantiva. Y no hay tal. Lo que sí hay en este Hegel de su plena madurez (aunque nos parece que todo Hegel, desde la *Fenomenología* es un Hegel ‘de madurez’) es la percepción de un sujeto colectivo, de un ‘nosotros’, que participa y actualiza, en el dominio de un espíritu subjetivo, una realidad cultural en la que se expresa la concreción de un espíritu que no es nacional sino universal, por más que en este momento histórico determinado esté extrañado o, si se prefiere, alienado en una realidad tan concreta como pueda ser la que se encarnaría en el Berlín de 1830, capital del reino de Prusia.

Esa ‘universalidad subjetiva’ podría significarse también como una de las características fundamentantes de la institución universitaria moderna y postmoderna (contemporánea) en el sentido de que los departamentos que se integran en esta alta institución escolar se fundamentan desde su constitución a lo largo de los distintos renacimientos europeos en un espíritu de colegialidad que no se dio ni en las escuelas palatinas ni en los claustros colegiales dependientes de las órdenes religiosas dedicadas a la preservación de la ortodoxia a lo largo de los diez siglos cubiertos por las primeras patrísticas y la escolástica medieval; si bien es cierto que, al tiempo que nos vamos acercando hacia los renacimientos europeos (el indicador puede ser el de la fundación de las primeras universidades en Bolonia, Oxford y París, a finales del siglo XI), esa práctica va cediendo ante la afirmación de un sujeto, de un ‘nosotros’ más abierto y participativo que no excluye, por otra parte, la prerrogativa colegial de la figura del *magister*. Está, pues, clara la distancia, no solamente temporal, existente entre el ‘nosotros’ que se oye en los textos modernos y contemporáneos de un Voltaire — *Quand une nation commence à sortir de la barbarie, elle cherche à montrer ce que nous appelons de l'esprit*<sup>330</sup>.—, de un Fichte o de un Hegel, y aquel otro registro discursivo en los que ese ‘nosotros’ se significaba como un ‘nos’ referible sobre todo a un cuerpo de doctores investidos de un criterio de *auctoritas* refrendado por la institución eclesiástica. Y es que este ‘nosotros’ ya más de la contemporaneidad histórica que de la modernidad se pronuncia interesando a unos sujetos que promueven una estrategia conjunta de conocimiento

<sup>328</sup> Hay referencias interesantes a este infrecuentemente citado *opus* hegeliano en “*Diálogos con la Historia. Comentarios a Creer y Saber de Hegel*”, por Luis Alberto RESTREPO. Bogotá. *Universitas Philosophica*, N° 2, 1984, págs. 9-24. Es de Jorge Aurelio DÍAZ la versión de la hegeliana *Creer y saber* de la que podemos disponer en castellano (Bogotá, 1992).

<sup>329</sup> Ver 22ª ed. Del DRAE. 1ª acepción del término: 1. suf. Forma sustantivos que suelen significar doctrinas, sistemas, escuelas o movimientos.

<sup>330</sup> VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique. Section IV, ‘esprit’; cinquième édition* (1765). Esta obra puede consultarse on-line desde <http://www.voltaire-integral.com/Html/00Table/4diction.htm>.

encaminada hacia un fin social que ha de ser emanación y expresión de un espíritu absoluto en el que quienes hablan y promueven acciones sancionadoras son los sujetos colectivos constituidos como Estado. Una estrategia y una práctica organizadas jerárquicamente, desde luego, ya que toda escuela supone un orden gradado a fortiori (se trata del trasvase de conocimientos y experiencias desde una parte más ascendida, la del profesor o *magister*, a otra menos alta que es la que corresponde a los discípulos interesados en la adquisición de esos conocimientos y en el beneficio que supone la compartición de esas experiencias). Mas será en virtud de la adopción de estas estrategias colegiales renacidas que volverá a cobrar vigencia aquel ‘nosotros’ de Aristóteles, resolviéndose y afirmándose tal primera persona y prosperando colegialmente fuera del alcance del peso agobiante y contraproducente de un instituto censor o inquiridor que a cada paso ha de analizar las posibles consecuencias teológicas y ‘mundanas’ que puedan derivarse de las tesis emanadas de la investigación y el estudio, en el orden del sustento de unos privilegios de estamentalidad que resultan ajenos, cuando no contrarios, a la verdadera razón de ser de toda teología, de todo humanismo y de toda ciencia: la de la aproximación a la verdad (desde luego que el cristianismo no es un humanismo, pero esto no tiene por qué significar que estos dos ‘ismos’ tengan por qué hacerse la guerra<sup>331</sup>). Desde estas premisas, y dada la constitución monárquica del papado así como las implicaciones de la misma en el plano temporal, se hace más comprensible la valoración hecha por el Hegel de las *lecciones de la historia de la filosofía*, en el capítulo dedicado a la Reforma, del protestantismo como superior al catolicismo romano en tanto que éste supedita la libertad personal de interpretación y de culto a lo que esté previamente dispuesto por la jerarquía y el dogma, mientras que aquél apela a la libertad de conciencia y de inteligencia (hasta de los textos sagrados) para la feligresía. Podríamos decir, sin entrar en contradicción con ninguno de los supuestos sostenidos por Hegel a propósito de este tema, que la religión protestante-luterana es superior a la romano-católica porque aquélla es más subjetiva que ésta: “*La fe de cada protestante debe ser, por tanto, su fe, porque es su fe, no porque es la fe de la Iglesia*”.<sup>332</sup>

Pero no es solamente en este medio académico y universitario prusiano y berlinés de la segunda y tercera décadas del siglo XIX en donde pueden encontrarse elementos de significación afines a la preeminencia de ese ‘nosotros’ en el que se expresa un espíritu que se subjetiva en un medio social históricamente determinado, en un pueblo. O, en todo caso, habría que considerar que desde el momento en el que ese espíritu —un espíritu que es en primera y última instancia universal— consigue encarnar y expresarse en esos medios culturales de una forma natural, generando así una fenomenología histórica conforme a su propio ser (sin que entre en contradicción su ‘ser para sí’ con lo que esa entidad social es en sí misma), esa misma circunstancia ‘académica’ tiene su asiento en una realidad mucho más amplia que ha de interesar a todos los sujetos que puedan verse interesados por la misma: no solamente rectores, responsables de departamentos didácticos, profesores y alumnos, sino, y sobre todo, la totalidad de un pueblo, del pueblo alemán en este caso, que se expresa en su propia lengua, que desarrolla sus actividades productivas, que genera sus propias formas de expresión artística, que encauza su religiosidad según sus propias inclinaciones espirituales (la religión es uno de los dominios principales del espíritu subjetivo), que entiende y produce su propia filosofía... De tal manera que será ese mismo ‘nosotros’ históricamente determinado por la dinámica de ese espíritu, que se ha subjetivado en el mundo del arte y de

<sup>331</sup> En homenaje a don José María GONZÁLEZ RUIZ, autor de *El cristianismo no es un humanismo. Apuntes para una teología del mundo* (Barcelona, 1966), como reconocimiento a su apoyo en una circunstancia especialmente difícil para el autor de este trabajo.

<sup>332</sup> Tomo I, p. 163, en la nueva edición en alemán de las obras de Hegel en 20 volúmenes, basada en las de 1832 y 1845.: *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu ediert*. Red. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Frankfurt/M. 1969–1971 (Suhrkamp, stw 601–620). Cit. por A. GINZO FERNANDEZ en su trabajo *Política, Religión y Filosofía en G. W. F. HEGEL. Revista de Estudios Políticos*, nº 94. Octubre-Diciembre 1996.

la religión y que pugna por objetivarse en el mundo de las instituciones (del Estado), que se yergue como referente primero y principal de una forma de hacer y de expresar la propia cultura que podríamos reconocer como análoga a la expresión de ese orgullo por pertenecer a la cultura helénica que caracterizó a la *paideia* de cierta sofística o de cierta herencia de la sofística según Jaeger<sup>333</sup>. Y es que la propedéutica no es en Hegel una cuestión más que añadir al cúmulo de cuestiones que puedan interesar a esa fase o época histórica propia de la germanidad o de lo germánico. Tampoco lo es en un sentido mucho más amplio. Queremos decir que esa transmisión de conocimientos y de experiencias desde sus primeros y sucesivos depositarios hacia los que están faltos de ellas, en el caso de Hegel, y tal como lo fue en el de Isócrates, iba mucho más allá de lo que pudiéramos considerar como una educación conveniente para formar a las élites rectoras de la sociedad para ir a afirmarse como un valor en sí mismo, como una *phrónesis*, y también como lo que Jaeger significó en el prefacio de su *Paideia* como “el esfuerzo consciente del conocimiento y de la voluntad dirigida a la consecución de un fin”, es decir, como un ideal universal. Si desplegamos el amplio índice que conforma *La fenomenología del espíritu* no nos encontraremos con otra cosa que con un programa pedagógico, casi curricular, que parte de la presentación de una *ciencia de la experiencia de la conciencia* y que, recorriendo sucesivas estaciones dedicadas a la conciencia sensible, la percepción, el entendimiento y el mundo de lo suprasensible (la región nouménica kantiana), y remontando la vasta región de la autoconciencia y sus duplicaciones o extrañamientos alcanza un extenso capítulo dedicado a la razón en el que van a tocarse asuntos tan trascendentes como el de *la realización de la autoconciencia racional por sí misma*, dentro del cual pueden llegar a contemplarse detalles tan tremendamente complejos e inasibles como ‘*las leyes del corazón y el desvarío de la infatuación*’. Pero de lo que se trata, y a eso responde el plan general de la obra, es de alcanzar, como un límite que no puede traspasarse sino solamente establecerse al margen de sus dominios, el mundo de lo universal incondicionado, es decir, del espíritu universal como realización plena de la Idea y de la razón. Pero no para intentar superar tal limitación, tarea ésta completamente imposible de concebir para el ente humano, para el sujeto individual, sino para ajustar el discurso de lo anterior, de lo mediato, de lo subjetivo/espiritual (los discursos posibles) y de lo objetivo/institucional (el Estado), a lo que podría entenderse como unos posicionamientos relativos de los espíritus subjetivos o históricos, en relación con un mayúsculo aquél del cual es una suerte de emanación, es decir, en relación con el espíritu universal (por eso pueden expresarse distintos espíritus subjetivos, como los que de hecho corresponden a aquellos que se han realizado o se han malogrado en la historia, pero nunca en relación más que con un espíritu universal, que será algo así como ‘la razón de ser’ de todos ellos). Así pues, aunque la meta de la inmersión de la conciencia en el espíritu universal es un imposible, el establecimiento y la consolidación de una conciencia subjetiva e históricamente determinada desde sí misma es para Hegel una meta tan excelente como que no podría concebirse otra ‘mayor’ para ninguno de los sujetos históricos que puedan llegar a afirmarse como tales. Y será desde esa conciencia subjetiva, asumida como tal por las élites culturales del país, del Estado, de la comunidad de lengua y cultura —en el caso de la aún no resuelta Alemania, desde su *Volkgeist*— desde la que habrá de ser posible la justa interpretación de los legados literarios, artísticos, religiosos, científicos, técnicos en todos los dominios en los que tales haceres hayan podido generar o producir sus propias formas discursivas. En el caso del pensamiento filosófico, así como en el del científico y en el religioso, tales textos están dimensionados por el hecho de su pertenencia natural al mundo del espíritu. Por esta razón el ejercicio mismo de la lectura interpretativa de un texto de autor en Hegel adquiere también desde su principio, es decir desde el momento de la

<sup>333</sup> Cfr. los capítulos dedicados en la *Paideia* de Jaeger a ‘la Retórica de Isócrates’ y a la ‘Educación política e ideal panhelénico’ desde la misma pedagogía isocrática. En el Libro IV de la *op. cit.*, el titulado *El conflicto de los ideales de cultura en el siglo IV* (caps. I y II, pássim).

elección del mismo (de la elección del autor, pero también de la elección del texto y, en su caso, del fragmento), una dimensión especialmente comprometida con la propia concepción de lo filosófico: se trata de un diálogo entre distintos y alejados sujetos-testigos de sendos momentos que interesan a la evolución del Espíritu hacia su propia comprensión. Pero uno de estos sujetos, el actual en tanto que perteneciente a esa cultura alemana que evoluciona y se expresa desde la formulación de la dialéctica fichteana, está situado sobre una atalaya comprensiva que lo acercaría, según la valoración hegeliana, al plano de la omnisciencia divina, en tanto que se trataría de un trabajo intelectual que, por primera vez en la historia universal se dirige, reflexivamente, hacia su propia y justa comprensión.

**S. I. IV, 16.- Posibles elementos de metalectura en Hegel: su justa valoración hermenéutica.**

¿Qué es, pues, la cultura expresada en los términos universales que se establecen desde la *Fenomenología*? Si entendemos por cultura la resultante de la integración de todos los factores con los que se expresa el espíritu de un pueblo, tendremos que contestar que tal cultura empezaría por ser espíritu subjetivo en tanto que los sujetos activos de las mismas han de afirmarse primero como sujetos de unas formas senso-perceptivas y lógicas que nos lo presenten como elementos adheridos al principio activo de la razón; mas, una vez cumplida esta condición que es, más bien, relativa al ente humano como sujeto perteneciente a un género y a una especie biológica determinadas habrá que buscar en el mundo de las realizaciones, esto es, de las producciones los objetos que tales sujetos generan en su desarrollo cultural. Y tales objetos pertenecen a dos órdenes distintos. El primero es el de las realizaciones propiamente espirituales (arte, religión, filosofía, ciencia, folklore...); es decir, pertenecientes a esas complejas elaboraciones que constituyen la trama sutil de la organicidad de tal pueblo (la estética de sus catedrales, sus artes plásticas, su música, su poesía popular, su mitología, su religión, sus propias filosofías o las filosofías que hubieran asimilado de forma natural, y sus producciones científicas en sus vertientes más teóricas o filosóficas). Bien, pero además de todo ese magnífico envoltorio cultural-espiritual esa cultura será siempre algo más, será lo que la hace materialmente posible, y, para Hegel, el sostén de la cultura no se encuentra en el trabajo ni en las relaciones de producción que determinan los modos de materializarse tales culturas, tal como establecerá Marx replicando a la dialéctica hegeliana ‘desde la izquierda’, sino en el aparato institucional que las hacen posibles desde un espíritu absoluto que se materializa y encarna en el Estado, y en el que se expresa el principio de la libertad. Así pues es un juego de categorías y conceptualizaciones referibles a distintos momentos espirituales el que va a determinar, por agregación de los mismos, la complejidad de una cultura históricamente determinada. La preeminencia del espíritu y el desplegarse del mismo en distintos ámbitos fenomenológicos (esto es, de ‘darse a la luz’, de materializarse ante nuestros ojos), tal es la tesis fundamentante de la *Fenomenología del espíritu*. Y tal tesis (no en el sentido fichteano, sino en el sentido lógico que le es propio al término) constituye también la tesis fundamental del pensamiento hegeliano considerado como sistema.

Partiendo de tales premisas no habrá que insistir demasiado, suponemos, en mostrar la importancia verdaderamente fundamentante que tienen en Hegel los momentos en los que se actualizan la aproximación, lectura e interpretación de los textos de autor que la historia de la filosofía haya podido ir legándole a sus posteriores desde su fundación o, en términos hegelianos, desde su constitución como espíritu objetivo. El trabajo de la lectura e interpretación de un texto filosófico en Hegel, así como la integridad del trabajo filosófico-histórico que pueda realizarse desde la consideración y la reflexión hacia un momento histórico determinado, han de tener en el sistema hegeliano una impronta hermenéutica, al margen de su significación como tal desde la asunción o el conocimiento del término (del término ‘hermenéutica’). Tal impronta se manifiesta de hecho con toda contundencia y muy al margen de que en Hegel no exista ni un empeño en develar su significado ni un interés en

seguir los pasos reglados de la hermenéutica de Schleiermacher, a quien apenas se dedican unas páginas en las *lecciones de historia de la filosofía*, y unas páginas, por lo demás escasamente ‘scheleiermachianas’ en las que llega a imputársele al *alma máter* de la hermenéutica filosófica el grave delito crítico-filológico de la comisión de ‘disquisiciones’, motivado por ese ‘espíritu hipercrítico’ que, según el acroamático y restaurado Hegel de las *Lecciones de historia de la filosofía* [tomo II, p. 243 de la versión citada] es característica propia de sus tiempos. Es más, el término ‘*hermeneutik*’, de base alemana en su acepción contemporánea, ni siquiera aparece en algún lugar destacado de la totalidad de los *Werke* hegelianos. Sin embargo, el concepto de círculo hermenéutico está implícito no solamente en la teoría crítico-literaria de un Hegel lector, a pesar de que éste no exista como tal desde una perspectiva ecdótica (no existen, que sepamos, lecturas se autor/es ejecutadas por Hegel y editadas como tales), sino en las prácticas de lectura de los textos de autor que él acomete en distintos apartados de su producción literaria y profesoral, tal como mostraremos en el correspondiente capítulo de la tercera sección de nuestro trabajo en el que estudiaremos lecturas de textos de autor efectuadas por lectores que son al tiempo autores de sus propios sistemas. Para el caso de Hegel lo haremos desde algunos extractos de su *Wissenschaft der Logik* (VIII, 1812–1816)<sup>334</sup>, y desde algunas páginas de uno de sus dos grandes compendios acroamáticos, en concreto, de la traducción al castellano finalizada por José Gaos en 1928 de las *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte* (*Lecciones sobre filosofía de la historia universal*).

Mas hagamos en este capítulo todavía introductorio la siguiente prueba: Leamos el texto que reproducimos más abajo, procedente de la *Introducción a la Fenomenología del Espíritu* (según la versión de Rocés y Guerra), sin dejar de considerar que sus líneas han sido escritas de acuerdo con la previa definición de lo que es un espíritu subjetivo que, desde su realidad más sutil, se expresa en la religión, la filosofía (la ciencia) y el arte, y que, integrando las distintas pero no sucesivas etapas en las que ese mismo espíritu ha podido encarnarse (el proceso no es lineal) termina por conformar un espíritu universal negativamente, ya que éste, como espíritu integral no puede extrañarse más que como concreción de la idea. Concreción esta completamente inasible para nuestros espíritus subjetivos históricamente condicionados e individualizados. Y es entonces, y por esta misma razón, que tal espíritu universal solamente se nos muestra como una suerte de intuición inorgánica de lo que puede llegar a ser, como una especie de gran fantasma espiritual cuyo peso nos agobia y nos anula. El texto<sup>335</sup> en cuestión, que mostramos en dos tiempos, dice así:

*También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras.*

Que el Espíritu se trasciende desde sí hacia ámbitos de concreción o realización históricas en los que, dialécticamente, operan momentos materiales sobre los cuales se afirma, finalmente (fin: *telos*), un espíritu humano creador y recreador de sus propias condiciones de existencia, un *Volkgeist*: esa es la idea que opera en la mente creadora de este Hegel de su primera y juvenil madurez. Mas en este dominio fundamental de su pensamiento, y aún a pesar de estar éste informado por una carga importante de un idealismo románticista y de una ontología manifiesta y radicalmente metafísica sostenida en sus propios términos frente a los restos de la crítica kantiana a la Metafísica como saber pretendidamente científico (resulta interesante considerar que una parte importante de los manuscritos de Jena que dieron

<sup>334</sup> HEGEL, G.W.F. *La Ciencia de la Lógica*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Prólogo de R. Mondolfo. Buenos Aires, segunda ed. 1968.

<sup>335</sup> HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de w. Rocés y R. Guerra. México, 2000, p. 21.



cuerpo a la *Fenomenología* hubieron de ser escritos durante los mismos años finales de la vida de I. Kant), Hegel encuentra con toda naturalidad desde el esbozo de este su primer sistema el lugar que deben ocupar las realizaciones y las producciones humanas a lo largo de la historia. Unas producciones o concreciones que impregnan no solamente el campo del conocimiento filosófico o científico, sino todas las esferas de la vida.:

*Esta existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica. La formación, considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica. Pero esto, visto bajo el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente que ésta se da su autoconciencia y hace brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión.*

Como vemos la impronta hermenéutica, esto es, la porfía por interpretar acciones, productos y textos desde sus propias instancias gestatorias y por ensayar una confusión lógico-discursiva entre el momento mismo de la lectura y los momentos históricos de los que los textos son una parte sustancial (y no ‘un reflejo’, como a veces suele decirse) constituyen las bases operativas de los ejercicios lecto-interpretativos para el caso de Hegel desde Jena a Berlín, a pesar de que tal actividad se mantenga lejos de un método hermenéutico formalmente establecido como tal<sup>336</sup>.

Ejercicios estos que, por añadidura, podrían ser significados como de metalectura en tanto que, llegado el caso, el figurado lector (Hegel frente a su auditorio berlinés) no se limitará a citar en ellos, por ejemplo, a Anaxágoras, sino que se referirá a la recepción que del pensamiento del mismo hizo Sócrates/Platón, obviando, al hacer una cita memorística aunque muy literal, el fragmento de *Fedón* en los que han quedado las huellas de tal recepción<sup>337</sup>; de la misma forma el plante socrático ante este mismo pensador, los consecuentes no deseables que podría acarrear para la filosofía vincular la razón con un principio divino desvinculado del logos como facultad humana (en clave irónica), etc. Así pues, cuando estemos interesándonos por la producción lectointerpretativa del pensador de Stuttgart estaríamos realizando un ejercicio que, en muchos de sus momentos resolutivos, podría ser significado como de meta-metalectura, ya que estaremos valorando la lectura que hace Hegel de la lectura que hicieron Aristóteles y Sócrates/Platón de la obra de Anaxágoras de Clazomene. El hecho añadido de que en Hegel exista una visión histórico-filosófica de los sistemas por los que se interesa, que son todos los que pudieron sucederse hasta su actualidad, valorándolos desde su posición igualmente histórico-filosófica como expresión de una dinámica dialéctica que se dirige hacia un sentido y hacia una culminación filosófico-histórica; es decir, el hecho añadido de que en Hegel existe, talvez por vez primera en la

<sup>336</sup> Según parece (las referencias más fehacientes remiten al capítulo III de las *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*, es decir, a una obra acroamática restaurada por los beneficiarios de las lecciones del maestro de Stuttgart, entre los que destaca, por su dedicación a tal empresa, su discípulo K. L. Michelet), Hegel llegó a referirse a las propuestas hermenéuticas de Schleiermacher calificándolas como “disquisiciones literarias”, y tildándolas de ‘tonterías’ (p. 143 del tomo II de las *Lecciones*, según la vers. cit.). En otras ocasiones Hegel se mostró más repetitivo y atento con el filólogo. Así puede apreciarse a propósito de las referencias (en el Tomo I, 1ª parte, p. 260, de estas mismas *Lecciones*), a la edición de una relación de fragmentos y manuscritos antiguos referidos a Heráclito, que Schleiermacher compiló para el *Museum der Alterthumswissenschaft*, bajo el lema de *Herakleitos, der Dunkle von Ephesos* (*Wolf and Buttmann s Museum der Alterthumswissenschaft*, Vol. I, 1807, pp. 313-533). Igualmente en sus referencias a Schleiermacher, en el tomo III de las mismas *Lecciones*, aunque bien es cierto que el pequeño epígrafe que en este tomo de las *Lecciones* se dedica a Schleiermacher y que titula con el apellido de éste (el epígrafe, 3a de la Sección IIIª, dedicado a la “NOVÍSIMA FILOSOFÍA ALEMANA”, en el que, además del de Schleiermacher, también se incluyen los epígrafes-apellidos de Jacobi, Kant, Fichte, Schlegel, Novalis, Bouterwek, y Krug) apenas si constituye una excusa nominal para referirse a un encuentro del Yo de ‘su suprema vanidad, su religión, en la subjetividad y en la individualidad’. Desde luego que estas referencias a un ‘vanidoso subjetivismo’ a renglón seguido del título nominal dedicado a SCHLEIERMACHER, así como el contenido claramente depreciativo de la totalidad del epígrafe, vuelven a constituir indicios de que el trabajo y las propuestas hermenéuticas de Schleiermacher jamás fueron bien consideradas —ni justamente ponderadas, añadiríamos— por Hegel.

<sup>337</sup> En las pp. 97- 98 de la edición de Stephanus, según apostilla entre paréntesis de José Gaos en su traducción de las *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte*, de 1928 (p. 49 de la 1ª ed. en Alianza Universidad, Madrid, 1980).

historia de la Filosofía occidental la idea de un *continuum* histórico-filosófico que se va resolviendo dialécticamente y por grandes etapas que culminan en sendas crisis tras las que se reproducen los problemas que dan cuerpo —y alma: la idea— a este mismo *continuum* hace del pensamiento y, sobre todo, del trabajo lecto-interpretativo desarrollado por Hegel algo que nos resultará especialmente interesante en nuestro trabajo en su vertiente más práctica o propedéutica. Y esto hasta el punto de poder proponerlo como uno de los momentos originales del ejercicio lectointerpretativo desde una posición propiamente histórico-filosófica. Y es que, tras el de Giambattista Vico (*Principi d'una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*, 1725), éste del Hegel de Jena (*Phänomenologie des Geistes*, 1807) bien que podría ser presentado como segundo caso de un pensador cuyo sistema presenta un grado muy desarrollado y autosostenido de conciencia histórica y/o de historicidad desde una perspectiva netamente filosófica (ya que el ámbito de lo religioso en Hegel es uno de los dominios en los que se resuelve el Espíritu Objetivo, mas éste es predicado como tal por la Filosofía en un sentido lógico).

No se trata, por otra parte, de un pensamiento que pueda ser tildado de historicista porque pueda partir de la asunción o suposición, más propia de los epígonos romántico-nacionalistas de la Ilustración que de los primeros momentos de la misma, de que todo está históricamente determinado o de que todo se resuelve en la historia, tal como en la historia se resolvieron las crisis anteriores y se fraguaron las anteriores estancias de las sociedades que han venido sucediéndose hasta el momento presente. Y es que la historicidad en Hegel, como en Vico, es más bien una organicidad. Pero esta organicidad en el caso de Hegel, para presentarse como real, ha de comprender en sí misma no solamente los aspectos más visibles o descriptibles del organismo sociohistórico, es decir aquellos que se encarnan y se constituyen como tejidos económicos, modos o prácticas de producción, obtención-producción de recursos materiales, prácticas de intercambio, proyección de todas estas actividades en ámbitos territoriales (propios o ajenos: el fenómeno entonces en gestación de los imperios coloniales), dotaciones *in novo* de utilidades e instrumentales, etc., sino que ha de asumir e incluir en esa misma organicidad una serie de funciones y actualidades mucho más sutiles y difíciles de describir —tal sería el objeto de las llamadas por Wilhelm Dilthey, en 1883, ‘Ciencias del Espíritu’<sup>338</sup>—, a saber, la lengua, la religión, el arte, el derecho, y la cultura en su sentido más general y antropológicamente genérico. Así pues, la Historia, pasaba de ser una disciplina de Museo, una más de las bellas artes (el arte de la hermosa Clío), a constituirse como un saber cuyo objeto podía incluso llegar a rebasar a aquellos propios de los saberes empírico naturales, prácticos, etc. (los saberes o ‘estudios’ que Auguste Comte llamó ‘positivos’<sup>339</sup>), a los cuales tendría también que comprender, para interesarse por todos aquellos objetos y momentos de la historia espiritual de las culturas y las naciones (y, por extensión, del género humano, en su registro como Historia Universal). Lo que resulta claro es que la ciencia de la Historia, desde su aceptación como tal a impulsos de todas las corrientes filosóficas y culturales que porfiaban por establecer las bases de los hechos nacionales, estaba llamada, tras superarse la gran crisis europea que se resolvió en Waterloo y se sancionó en Viena (1815), a comprender e incluir en su desarrollo orgánico —método y campo de objetos materiales— todo aquel complejo de cuestiones que podían caracterizar a cada uno de los saberes, fueran estos empírico-naturales, formales, prácticos, técnicos, filosóficos (metafísicos), fundamentales, o ‘de la imaginación’ (así constaban en el gran cuadro epistemológico de *L’Encyclopedie* los saberes artísticos).

<sup>338</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883. Ed. Stuttgart, 1922.

<sup>339</sup> “Así, la propagación universal de los principales estudios positivos no está sólo destinada hoy a satisfacer una necesidad ya muy pronunciada en el público, que siente cada vez más que las ciencias no están reservadas exclusivamente para los sabios, sino que existen sobre todo para él mismo. Por una feliz reacción espontánea, un destino semejante, cuando esté convenientemente desarrollado, deberá mejorar radicalmente el espíritu científico actual, al despojarlo de su especialismo ciego y dispersivo, de manera que le haga adquirir poco a poco el verdadero carácter filosófico indispensable para su principal misión”. En Discurso sobre el espíritu positivo. De Auguste Comte. Traducción y prólogo de Julián Marías. Madrid, 1980.

Esta asunción de objetos tan diversos y tan extensos dentro de su campo de actuación, que termina convirtiendo la Historia en una ciencia de los antecedentes de todo aquello que pueda tener una trascendencia social, se está produciendo en un subcontinente, el de la península europea (el triángulo subcontinental Gibraltar-Norte de los Urales-Sur del Cáucaso otomano), sacudido por una serie casi ininterrumpida de momentos revolucionarios que se manifiestan en todos los órdenes de la cultura material y espiritual de las naciones de Europa. Momentos que conocen una pausa verdaderamente crítica al final de los procesos que, muy parejos en el tiempo y resueltas ya las crisis nacionales en Bélgica (1830) y Grecia (1832/1862), llevaron a la constitución de las entidades nacionales italiana y alemana al inicio de la octava década del siglo XIX. No es, pues, de extrañar que la sucesión y, en su caso, la superposición de tantos momentos críticos desde el punto de vista político (las constituciones de los nuevos órdenes legislativos auspiciados por las burguesías nacionales, cuyos intereses difieren de una a otra geografía), desde el punto de vista social y socioeconómico (la constitución de las clases desagregadas al nuevo sistema: la irrupción del proletariado y de las llamadas 'clases subalternas'), y, finalmente, desde el punto de vista ideológico en su sentido más extenso e incluyendo el mundo de las 'superestructuras' tal como lo establecieron Marx y Engels en la introducción a su hipercrítica *Ideología Alemana*<sup>340</sup> determine la generación de un discurso histórico (historiológico) en el que la preceptiva de científicidad, que se expresa en la atención privilegiada a las fuentes y a la documentación archivística, se alterna con una visión del mundo en la que lo agónico y lo finalista —en un sentido de proximidad inmediata a un fin—

De esta manera y partiendo de estos antecedentes la historicidad del hecho y del texto filosófico, paralela al de las historicidades de los hechos y los textos científicos (considerando todas las ramas del saber: ciencias empírico-naturales, ciencias formales, ciencias sociales, ciencias 'del espíritu'...), jurídicos, políticos, económicos, morales, y teológicos quedaba definitivamente establecida. La aludida resistencia que mostraba Hegel a considerar hermenéuticamente el texto filosófico partiendo de aquellos nuevos postulados metodológicos que él tildaba de 'hipercriticistas', los que habían sido establecidos por Schlegel en el dominio de la crítica literaria y por Schleiermacher en el dominio histórico-filosófico<sup>341</sup>, no se debía tanto a una escasa predisposición por parte del pensador de Stuttgart a considerar el texto filosófico como un momento de la Historia en el sentido que él mismo estaba defendiendo y desarrollando desde su muy historiológica *Phänomenologie*, sino a los efectos del mantenimiento y de la permanencia en Hegel del extendido —en la segunda mitad del siglo XIX— prejuicio de la Historia como una disciplina de Museo, como una de las Bellas Artes al estilo de las 'artes memoriales' del gramático, filólogo y polemista tardorrenacentista, de influencia aristotélica, Lodovico Castelvetro<sup>342</sup>. Este prejuicio esteticista de la Historia como una disciplina histórico-artística que se establecía sobre postulados de planta providencial-mitificacionista como fundamentos finalistas de sus 'razones históricas', a lo Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704) o a lo Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) bien que pudo operar como el principal motivo de aquella especie

<sup>340</sup> *La ideología alemana* (K. MARX-Fr. ENGELS, 1845, publicado póstumamente con el título de *Die deutsche Ideologie*; trad. de Wenceslao Roces. Buenos Aires, 1985).

<sup>341</sup> Las cercanías de los planteamientos hermenéuticos de Schlegel y Schleiermacher están sucinta pero acertadamente tratados en "Actualidad del pensamiento de Friedrich Schlegel: Acercamiento a la deconstrucción". En *Revista de Filología Alemana* N° 5, 1997. Ed. Universidad Complutense.

<sup>342</sup> Este concepto de las 'artes memoriales' aplicable al relato histórico parece ser que se acuñó en *Correttione d'alcune cose del Dialogo delle lingue di Benedetto Varchi, et vna giunta al primo libro delle Prose di m. Pietro Bembo doue si ragiona della vulgar lingua fatte*, escrito polémico firmado por Lodouico Castelvetro y editado en Basilea el año 1572. En cualquier caso no podemos dar fe de los alcances lexicales de tal término en la mencionada obra ya que hasta el momento no hemos podido acceder directamente al contenido total de la misma. Existe una edición en pdf de L. Castelvetro, *Opere varie critiche*, a cura di L. Muratori, Lione, Stamperia P. Foppens, 1727 en [http://books.google.it/books/pdf/Opere\\_varie\\_critiche.pdf](http://books.google.it/books/pdf/Opere_varie_critiche.pdf).

de aversión a la ‘hipercriticista’ hermenéutica manifestada por Hegel. Y fue de hecho contra este mismo complejo de prejuicios que hubieron de reaccionar las primeras obras historiográficas que hacían por incorporar el tono y el tenor científico a sus discursos.

Otra dificultad añadida constituía la preeminencia y el extendido crédito del que, en el mundo de la cultura, gozaba una ‘Historia Natural’, de la que la Historia del género humano podía presentarse como un orden capitular especial. ‘Historias’ estas en las que aún no se habían establecido los principios evolucionistas, y que también se presentaban a la atención de los públicos como una disciplina de catálogo de ilustraciones o de Museo en paralela secuencia a las de otras muchas y muy variadas ‘historias ilustradas’. Entre ellas, la historia sagrada, muchas veces vehiculada por la producción plástica (o las ‘historias sagradas’: desde Lutero y Cranach se incorporaron también las protestantes), y las no menos sagradas ‘historias nacionales’ de las todavía —todavía: 1806, Jena; primera edición alemana de la *Phänomenologie*— irredentas Alemania, Italia, Bélgica y Grecia; o de las más acabadas y regularmente conformadas historias de España, de Francia, del Reino Unido de Inglaterra e Irlanda, y de Suiza— las leyendas nacionales ligadas a las sagas mitológicas, las distintas hagiografías de santidades o de figuras épico-religiosas (el efecto ‘Juana de Arco’, patente en Bossuet), las genealogías históricas de las grandes casas nobiliarias, las historias eclesiales y la ‘gran historia eclesial’ promovida por el mismo Bossuet.

Así pues, el asentamiento y el mantenimiento de estos prejuicios esteticistas que relacionaban lo histórico con lo figurado en un sentido de sublimación o de hipóstasis muy cercana a la textualidad religiosa o iluminista, hubieron de constituir unos muy principales determinantes para que la *Geschichte* hegeliana original renegara de la historicidad tal como era entendida y asumida muy extensamente hasta el momento de la gestación de su primera obra de madurez. Tal contestación se mantenía como una alternativa a esa misma Historia, a aquella derivada de las *res gestae* (al estilo *divi Augusti*), desde la afirmación de un discurso histórico o historiológico que se presentaba como radicalmente nuevo. Tal discurso es el que arranca de la jenense y, si se nos permite la expresión, muy historiológica *Phänomenologie* (1806). Y será esa nueva forma discursiva la que habrá de acercar esa misma Historia a los dominios de una científicidad *sui generis*: a los de una ‘ciencia de la filosofía’ como actividad dirigida a establecer los principios y las bases materiales de la Razón. Dominios en los que las figuras de Schleiermacher o de Schlegel se le mostraban al pensador de Stuttgart como representantes de una tradición humanística escasamente dialéctica y como cultivadores de un modelo un tanto esteticista de concebir el devenir de los tiempos; como representantes en todo caso de una tradición academicista en absoluto compatible con el lugar axial y determinante que ocupaba la Historia en su propio sistema. Ésta, y no otra, es la razón por la que en las antecitadas *Lecciones* las figuras de Schlegel y Schleiermacher, dentro del capítulo dedicado a las ‘FORMAS FUNDAMENTALES RELACIONADAS CON LA FILOSOFÍA DE FICHTE’, es decir a las variaciones generadas desde la recepción crítica de la filosofía fichteana sobre el Yo y sus concreciones y determinaciones negativas en la Historia, son presentadas, respectivamente, como cultivadoras de una suerte de ‘ironía’ que deviene, por degeneración, en una patología de “la vanidad, la hipocresía y la insolencia” que, muy lejos de la original ironía socrática, “conoce su maestría sobre todo de contenido; no toma en serio nada y juega con todas las formas”; y, para el caso de Schleiermacher, como un “Yo que encuentra su suprema vanidad, su religión en la subjetividad y en la individualidad de la propia concepción del mundo”, como uno más de esos “inspirados que hablan, cada uno de los cuales pronuncian un monólogo y entiende lo que los otros dicen solamente por medio de apretones de manos y a través de los sentimientos mudos” (el siguiente epígrafe está dedicado a Novalis). Con ello, continúa Hegel en este mismo

epígrafe dedicado al vituperio de una pretendida “sabiduría universal”<sup>343</sup> practicada por Schlegel y Schleiermacher, “*El honor se va a pique por lo que se refiere a la filosofía, pues aquél presupone una comunidad de pensamientos y principios, el postulado de la científicidad o, por lo menos, la existencia de simples opiniones. Pero aquí todo se cifra sobre la subjetividad particular; cada uno de los que así piensan adopta una actitud de soberbia y desprecio ante los demás*”. Lo que parecía resultarle insoportable a Hegel es, precisamente, el principio fundamental de la hermenéutica filosófica entonces en ciernes, es decir, la propuesta de que la mirada del lector pudiera confundirse con la del autor desde un ejercicio de crítica transhistórica, y esto porque “*el peor de los cuadros es aquél en el que el artista se muestra a sí mismo; la originalidad consiste en producir algo que sea perfectamente general*”. El enunciado con el que cierra el epígrafe dedicado a Schleiermacher no puede ser más vituperador y destemplado (al tiempo que un tanto críptico): “*La chifladura de quienes se empeñan en pensar por cuenta propia consiste en que cada uno de ellos produzca cosas más absurdas que los demás*”. En realidad esa ‘chifladura’ voceada por Hegel ante sus alumnos berlineses se justificaba, en aquellas lecciones, desde el momento en el que un pensador, o un sujeto histórico, se pretende acercar a los productos genuinos del Espíritu ataviado con el ridículo aparato crítico propio de un tiempo particular o históricamente condicionado por su espacio-tiempo, por un espacio-tiempo en el que el Espíritu aún no se había realizado como tal pero en el que tales sujetos presumen que pueden referirse al pensamiento filosófico por entero sin tener una visión integradora y verdaderamente histórica (historiológica) del mismo. En estos casos tal ‘sabiduría universal’ se manifiesta como apodo de una filosofía.<sup>344</sup> De esta manera, en Hegel, las desacreditaciones de las hermenéuticas derivables del pensamiento ficteano equivalen a la reafirmación de la recepción dialéctica del mismo desde su parte, es decir, a la afirmación de su propia dialéctica filosófica.

Pero no es solamente en este medio académico y universitario prusiano y berlinés de la segunda y tercera décadas del siglo XIX en donde pueden encontrarse elementos de significación afines a la preeminencia de ese ‘nosotros’ en el que se expresa un espíritu que se subjetiva en un medio social históricamente determinado, en un pueblo. O, en todo caso, habría que considerar que desde el momento en el que ese espíritu —un espíritu que es en primera y última instancia universal— consigue encarnar y expresarse en esos medios culturales de una forma natural, generando así una fenomenología histórica conforme a su propio ser (sin que entre en contradicción su ‘ser para sí’ con lo que esa entidad social es en sí misma), esa misma circunstancia ‘académica’ tiene su asiento en una realidad mucho más amplia que ha de interesar a todos los sujetos que puedan verse interesados por la misma: no solamente rectores, responsables de departamentos didácticos, profesores y alumnos, sino, y sobre todo, la totalidad de un pueblo, del pueblo alemán en este caso, que se expresa en su propia lengua, que desarrolla sus actividades productivas, que genera sus propias formas de expresión artística, que encauza su religiosidad según sus propias inclinaciones espirituales (la religión es uno de los dominios principales del espíritu subjetivo), que entiende y produce su propia filosofía... De tal manera que será ese mismo ‘nosotros’ históricamente determinado por la dinámica de ese espíritu, que se ha subjetivado en el mundo del arte y de la religión y que pugna por objetivarse en el mundo de las instituciones (del Estado), que se

<sup>343</sup> Es Wenceslao Roces, traductor al castellano de las *Vorlesungen*, el que nos invita en la antecitada versión de las *Lecciones* a confrontar estas líneas con las dedicadas en el tomo I a la figura de Schlegel a propósito de la relación de la filosofía con los demás campos (Tomo I -Sección B), el deslinde la filosofía con los campos afines a ella (I-B/II), y las relaciones entre la filosofía y la religión (I-B/IIb-a). Desde esta confrontación resulta posible relacionar estos vituperios hegelianos dirigidos a Schleiermacher y Schlegel con esa propuesta de la filosofía como una ‘sabiduría universal’: parece como si no siempre tuviera el maestro de Stuttgart a mano el entonces neológico término de ‘hermenéutica’.

<sup>344</sup> La referencia al Tomo I apuntada por Roces en su traducción, en la que puede leerse esta calificación, es la expresada en la anterior nota (referible a la séptima reimpresión, de la 1ª edición en castellano, la de 1955, de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*).

yergue como referente primero y principal de una forma de hacer y de expresar la propia cultura que podríamos reconocer como análoga a la expresión de ese orgullo por pertenecer a la cultura helénica que caracterizó a la *paideia* de cierta sofística o de cierta herencia de la sofística según Jaeger<sup>345</sup>. Y es que la propedéutica no es en Hegel una cuestión más que añadir al cúmulo de cuestiones que puedan interesar a esa fase o época histórica propia de la germanidad o de lo germánico. Tampoco lo es en un sentido mucho más amplio. Queremos decir que esa transmisión de conocimientos y de experiencias desde sus primeros y sucesivos depositarios hacia los que están faltos de ellas, en el caso de Hegel, y tal como lo fue en el de Isócrates, iba mucho más allá de lo que pudiéramos considerar como una educación conveniente para formar a las élites rectoras de la sociedad para ir a afirmarse como un valor en sí mismo, como una *phrónesis*, y también como lo que Jaeger significó en el prefacio de su *Paideia* como “el esfuerzo consciente del conocimiento y de la voluntad dirigida a la consecución de un fin”, es decir, como un ideal universal. Si desplegamos el amplio índice que conforma *La fenomenología del espíritu* no nos encontraremos con otra cosa que con un programa pedagógico, casi curricular, que parte de la presentación de una *ciencia de la experiencia de la conciencia* y que, recorriendo sucesivas estaciones dedicadas a la conciencia sensible, la percepción, el entendimiento y el mundo de lo suprasensible (la región nouménica kantiana), y remontando la vasta región de la autoconciencia y sus duplicaciones o extrañamientos alcanza un extenso capítulo dedicado a la razón en el que van a tocarse asuntos tan trascendentes como el de *la realización de la autoconciencia racional por sí misma*, dentro del cual pueden llegar a contemplarse detalles tan tremendamente complejos e inasibles como ‘*las leyes del corazón y el desvarío de la infatuación*’. Pero de lo que se trata, y a eso responde el plan general de la obra, es de alcanzar, como un límite que no puede traspasarse sino solamente establecerse al margen de sus dominios, el mundo de lo universal incondicionado, es decir, del espíritu universal como realización plena de la Idea y de la razón. Pero no para intentar superar tal limitación, tarea ésta completamente imposible de concebir para el ente humano, para el sujeto individual, sino para ajustar el discurso de lo anterior, de lo mediato, de lo subjetivo/espiritual (los discursos posibles) y de lo objetivo/institucional (el Estado), a lo que podría entenderse como unos posicionamientos relativos de los espíritus subjetivos o históricos, en relación con un mayúsculo aquél del cual es una suerte de emanación, es decir, en relación con el espíritu universal (por eso pueden expresarse distintos espíritus subjetivos, como los que de hecho corresponden a aquellos que se han realizado o se han malogrado en la historia, pero nunca en relación más que con un espíritu universal, que será algo así como ‘la razón de ser’ de todos ellos). Así pues, aunque la meta de la inmersión de la conciencia en el espíritu universal es un imposible, el establecimiento y la consolidación de una conciencia subjetiva e históricamente determinada desde sí misma es para Hegel una meta tan excelente como que no podría concebirse otra ‘mayor’ para ninguno de los sujetos históricos que puedan llegar a afirmarse como tales. Y será desde esa conciencia subjetiva, asumida como tal por las élites culturales del país, del Estado, de la comunidad de lengua y cultura —en el caso de la aún no resuelta Alemania, desde su *Volkgeist*— desde la que habrá de ser posible la justa interpretación de los legados literarios, artísticos, religiosos, científicos, técnicos en todos los dominios en los que tales haceres hayan podido generar o producir sus propias formas discursivas. En el caso del pensamiento filosófico, así como en el del científico y en el religioso, tales textos están dimensionados por el hecho de su pertenencia natural al mundo del espíritu. Por esta razón el ejercicio mismo de la lectura interpretativa de un texto de autor en Hegel adquiere también desde su principio, es decir desde él momento de la elección del mismo (de la elección del autor, pero también de la elección del texto y, en su

<sup>345</sup> V. los capítulos dedicados en la *Paideia* de Jaeger a ‘la *Retórica de Isócrates*’ y a la ‘*Educación política e ideal panhelénico*’ desde la misma pedagogía isocrática. En el Libro IV de la *op. cit.*, el titulado *El conflicto de los ideales de cultura en el siglo IV* (caps. I y II).

caso, del fragmento), una dimensión especialmente comprometida con la propia concepción de lo filosófico: se trata de un diálogo entre distintos y alejados sujetos-testigos de sendos momentos que interesan a la evolución del Espíritu hacia su propia comprensión. Pero uno de estos sujetos, el actual en tanto que perteneciente a esa cultura alemana que evoluciona y se expresa desde la formulación de la dialéctica fichteana, está situado sobre una atalaya comprensiva que lo acercaría, según la valoración hegeliana, al plano de la omnisciencia divina, en tanto que se trataría de un trabajo intelectual que, por primera vez en la historia universal se dirige, reflexivamente, hacia su propia y justa comprensión.

## **SECCIÓN SEGUNDA (S. II.)**

**SOBRE LA CONSTITUCIÓN DE DOS MODOS LECTOINTERPRETATIVOS DOMINANTES EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: EL MODELO ALEGÓRICO DESDE LAS PRIMERAS LECTURAS A LOS DIÁLOGOS DE PLATÓN, Y EL MODELO FILOLÓGICO DESDE LAS LECTURAS PRACTICADAS POR ARISTÓTELES DE ESTAGIRA Y, DESDE ARISTÓTELES, LAS PRACTICADAS POR ALEJANDRO DE AFRODISIA.**

Después de este incompleto recorrido a lo largo de las prácticas lectointerpretativas que hemos considerado, desde las primeras lecturas practicadas por Platón y desde las segundas practicadas a los textos de Platón, y que acabamos de dar por finalizado, con Hegel, a la altura de la constitución de la hermenéutica filosófica con Schleiermacher, creemos que se impone, aún lejos de apuntar conclusión alguna, adentrarnos más detenidamente en los dos modos interpretativos que vamos a presentar como representativos de dos formas opuestas y especialmente frecuentes en la historia de la filosofía de encarar la lectura de un texto de autor: el modo alegórico que daría comienzo con las lecturas practicadas (o referidas) por Platón, que se continúa con Filón de Alejandría y las escuelas catequéticas alejandrinas, y que puede llegar a determinar *ab origine* ciertos modelos de prácticas lectivas muy actuales (como, por ejemplo, la lectura practicada por Foucault a *Laques*, en pos de una reconstrucción genealógica del concepto de *parresía*); y el modelo peripatético o aristotélico que da comienzo con aquellas prácticas lecto-interpretativas que se ejecutaron en los distintos establecimientos académicos que Aristóteles dirigió hasta la fundación de su Liceo desde que tuvo lugar la llamada ‘secesión de Asos’; prácticas éstas que se continuaron con distintos lectores e intérpretes de la Antigüedad, entre los que cabe destacar —y así lo hemos hecho en la anterior Sección de nuestro trabajo, aunque seguramente no con la suficiente extensión y dedicación— a Alejandro de Afrodisias, y que continuaron ejecutándose en los medioevos semíticos (Abd Allāh ibn Sīnā/Avicena, Ibn-Rush/Averroes) y cristiano (Anicius Manlius Severinus Boëthius, Tommaso D’Aquino), por tantos doctos lectores pertenecientes a estas dos orillas confesionales, y que también se continúan hasta los actuales cultivadores del género del comentario de texto. Siendo especialmente patente la actualización de tal modelo en las lecturas de neotomistas como Gilson (su comentario al cartesiano *Discours*) y, en general, en todas aquellas prácticas lectointerpretativas modernas y postmodernas —*sensu historico*— que partan de la premisa de que la lectura interpretativa de un texto de autor no debe ensayarse más que desde la comprensión historiológica (hermenéutica: histórico-hermenéutica) del mismo y atendiendo muy especialmente a los contenidos originales de los términos con los que el texto se expresa desde su medio histórico y, por lo tanto, social.

A este fin vamos a interesarnos por distintos momentos lectivos practicados, o figurados, por Platón y, posteriormente y en un siguiente apartado, por distintos momentos lectivos practicados en los institutos regentados por Aristóteles. Lo haremos, en el caso de Platón, partiendo de una amplia secuencia de *Fedón*, que cotejaremos con otros momentos de la práctica lecto-interpretativa actualizada por Platón, más especialmente con momentos lectivos que se contienen en *Parménides*; y, en el caso de Aristóteles, partiendo de una serie de extractos provenientes de distintos libros —sobre todo de los libros I, XI y XIII— de *Met.* y de otras partes del *corpus* que, como algunos pasajes de *Tópicos*, *Física* o *Ética Nicomaquea*, se nos han manifestado como especialmente interesantes a este fin. El volumen de texto referido y analizado es más extenso, aunque no mucho más, para el caso de Aristóteles por la razón de que el modo interpretativo que éste ejecuta lo determina a ser notablemente más prolijo en autores leídos e interpretados y en momentos lectivos que su maestro. Igualmente por el motivo de que en Aristóteles abundan momentos de ‘metalectura’ (véase nuestro repertorio terminológico), momentos que en Platón, aunque también existen, no son tan abundantes ni tan extensos. Por otra parte, que muchos de los momentos de metalectura más interesantes de Aristóteles se refieran, precisamente, a textos de Platón es otra de las razones que explicaría esa relativamente mayor atención a las prácticas realizadas en el Liceo que a las realizadas en la Academia.



## **CAPÍTULO I. SOBRE LA CONSTITUCIÓN DEL MODO ALEGÓRICO.**

Leer un texto de autor o leer un texto de autores —conocidos o no, actuales o arcanos— desde el convencimiento de que lo que se lee responde a un código de significaciones restringido a la misma práctica lectointerpretativa y que el acceso a tales códigos está reservado a lectores que han adquirido —o que ya la tienen por alguna eventualidad— una condición lectoral especial, la que les permite entender el texto en todos sus niveles de significación posibles: Ésa es la posición desde la que se constituye, desde Platón de Atenas, el modo lectointerpretativo alegórico. Modo éste que, en superposición a las prácticas exegéticas que se venían practicando cara a ciertos textos considerados como sagrados por los doctores del judaísmo hicieron posible la consolidación, con el neoplatónico Filón de Alejandría, de este modo lectointerpretativo, el alegórico. Modo que seguirán actualizando los catequistas de la tradición cristiana alejandrina, se continuará en Agustín de Hipona y no se extinguirá a lo largo del milenio medieval. Conociendo a lo largo de ese extenso recorrido momentos verdaderamente importantes en torno a la interpretación de determinados textos platónicos o de inspiración platónica como el diálogo *Crátilo* (leído y anotado por Proclo a finales del siglo V dC), o la neoplatónica y porfiriana introducción (*Isagoge*) al *libro de las categorías* (traducida al latín e interpretada por Boecio entre el 510 y el 522)<sup>346</sup>. Desde el Renacimiento el rescate de Platón acompañó el renacer de una práctica lectointerpretativa de infusión alegórica y de tintes esotéricos, practicada por Ficino y por della Mirandola (la *divino numine revelata*), cerca de los cargados anaqueles de la Biblioteca de la Academia Platónica Florentina.

A lo largo de la Edad Moderna, durante el interregno que se sitúa entre los siglos XV al XVIII el arte y la práctica de leer textos filosóficos de acuerdo con estos patrones alegóricos, esotéricos o inspirados estuvo restringido a círculos de lectura y edición de textos clásicos cercanos a las monarquías católicas o a los principados y repúblicas protestantes que en cada caso pudieron afirmarse como más afines a los legados ‘antiguos’ y más proclives a la fundamentación filosófica de sus respectivas teologías o de sus realizaciones temporales. Así, por ejemplo, el trabajo de traducción, edición, prologación y escoliación de las obras completas de Platón —*Platonis, Augustissimi Philosophi, omnium quae extant operum*— realizada por Ioannes Serranus, y de Henri Estien II-Henricus Stephanus, establecedor del texto griego, editor del texto bilingüe, y escoliasta ocasional. Trabajo este que fue editado en la calvinista Lausanne el año 1578 en tres volúmenes que se publicaron expresamente dedicados, el primer tomo a la *Serenissima et Potentissima Regina Isabel I de Inglaterra*, con la intención de ser un elemento propiciador para una intervención inglesa en las guerras de religión en Francia a favor de la causa protestante; el segundo tomo a Jacobo VI de Escocia, miembro de la Iglesia Renovada Escocesa y educado según los principios del más riguroso calvinismo ginebrino; y el tercero a los magistrados (*consules et senatorii*) de la *Inclytæ Bernatum Reipublicae (Ínclita República de Berna)* como adalides y adelantados de la causa de la Reforma en Suiza y propiciadores de facto de una *Academie de Lausanne* (apéndice de la *Academie de Genève*). Ciudad esta, la de Lausana, que se encuentra en la órbita del calvinismo desde que en 1536 fue invadida por los bernenses prohugonotes. Mas en esta magna obra de I. Serranus y H. Stephanus de 1578, la que se presentó en su momento bajo el título genérico (de género literario-filosófico) de *PLATONIS OPERA QUAE EXTANT OMNIA EX NOVA IOANNIS SERRANIS INTERPRETATIONE* no se promueve una lectura platónica de Platón, ni una forma de lectura análoga o asimilable a la practicada un siglo atrás por los lectores numerarios de la Academia Florentina de Ficino, sino que tanto en las a veces muy prolijas presentaciones de los diálogos como en los escolios que los explican en determinados tramos aparecen referencias directas a la obra y al modelo interpretativo, más filológico y nada esotérico, de Aristóteles, a quien se le reconoce en la

<sup>346</sup> V. Traducción y comentario en *el medioevo temprano: Boecio y el de interpretatione 14*, de MOLINA CANTÓ, Eduardo. Pontificia Universidad Católica de Chile. ONOMAZEIN 6 (2001): 149-162.

presentación del diálogo *Gorgias*, como *PRIMO RETHORICORUM* (en la página 445 del primer tomo), además de otras referencias a Cicerón, Quintiliano, y a otros nombres muy significativos en la historia de la doxografía, como el de Diógenes Laercio (*Laertius*), que ponen de manifiesto la intención de establecer un modo interpretativo alejado de aquellas posiciones y de aquellos prejuicios inspirados y esotéricos que distinguieron en su día a las lecturas practicadas en la Academia de Florencia: Un nuevo modo lectointerpretativo que se presenta como una *Platone et Aristotele coniungendis*<sup>347</sup>. Y va a ser esta interesante y nada forzada conjunción platónico-aristotélica, este eclecticismo lectointerpretativo, que tuvo, por cierto, en Avicena su primer ejecutor (si bien desde unas posiciones teológicas), el que acabará imponiéndose a lo largo de toda la modernidad histórica hasta acabar determinando desde su influencia, y desde la vigencia de la notación establecida por Henricus Stephanus, los modelos lectointerpretativos informadores de las más influyentes empresas ecdóticas y lectointerpretativas de materiales clásicos de interés filosófico que pudieron constituirse en Europa cuando la modernidad histórica dio paso a la contemporaneidad (y, posiblemente, hasta nuestros días). Así, por ejemplo, la compleja restauración y la consiguiente reedición de todo aquel material platónico trabajado por Stephanus & Serranus, con una enorme cantidad de correcciones y de adiciones de recensiones practicadas desde nuevas fuentes, ejecutada por el filólogo clásico germano August Emmanuel Bekker (1785-1871) bajo la denominación genérica de *PLATONIS ET QUAE VEL PLATONIS ESSE FERUNTUR VEL PLATONICA SOLENT COMITARI SCRIPTA GRAECE OMNIA* (LONDON, 1826). Trabajo éste al que habría que añadir notabilísimas aportaciones de recensión y restauración que produjeron, entre otros muchos que omitimos, sus *Oratores Attici* (1823–1824), sus *Aristoteles Graece ex recognitione* (1831–1836), sus *Anecdota graeca*. (1814-1821), sus *Aristophanis comoediae cum scholiis et varietate lectionis* (1829), y una muy extensa contribución hasta 1836 en el ingente *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* editado por el germano-danés B.G. Niebuhr (1776-1831) para la *Deutsche Akademie der Wissenschaften* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin).

Mas, siguiendo la pista a esa fértil coyunda lectointerpretativa platónico-aristotélica (v. nota a pie 328) en la que las figuras y los modos alegóricos son controlados por un rigor filológico y, en muchos sentidos, retórico de ascendencia peripatética (véanse en el índice los apartados dedicados a las *éndoxa*) hemos de considerar con una atención muy especial la producción del escocés John (Joannes) Burnet y, anteriormente, la del germano Friedrich Schleiermacher (1768-1834), quien incorporando en su bagaje crítico todos los antecedentes anteriores y coetáneos a I. Bekker terminó por establecer las bases de la hermenéutica filosófica tal como hoy la conocemos y practicamos. Del trabajo de Joannes Burnet (1863-1928), integrado desde 1905 en una *BIBLIOTHECA OXONIENSIS SCRIPTORUM CLASSICORUM* bajo la denominación genérica de *PLATONIS OPERA RECOGNOVIT BREVIQUE ADNOTATIONE CRITICA INSTRUXIT IOANNES BURNET* (1905), es de destacar no solamente la impecabilidad de sus presentaciones, consideradas por la mayoría de los estudiosos de la obra platónica como definitivos (en realidad es el canon de Burnet el que ha terminado por consolidar los de Bekker y Stephanus), sino el sugerente y un tanto provocador sesgo lectointerpretativo que este filólogo e historiador de la filosofía dio a su trabajo lectivo sosteniendo —más cerca de un modo alegórico al más puro estilo platónico que de un patrón de rigor filológico e histórico-hermenéutico— que la mayoría de los Sócrates que hablan en los diálogos de Platón son figuras históricamente asentadas y que solamente en los diálogos epilogales, los posteriores al 368 aC —*Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias*,

<sup>347</sup> Lit.: “*PLATONE ET ARISTOTELE CONIUNGENDIS*”. En el envés de la página numerada como \*\*\*ii, del prólogo latino al Tomo I de la *PLATONIS OPERA QUAE EXTANT OMNIA EX NOVA IOANNIS SERRANIS INTERPRETATIONE*. Ed. de Henri Estienne (Lausanne, 1578);. Cfr. REVERDIN, Olivier. *Le Platon d'Henri Estienne*. Museum Helveticum, 13, fasc 4, 1956, p. 239-250.

*Leyes y Epinomis*— podrían encontrarse elementos de confusión entre Sócrates y Platón, obviando de esta manera la todavía al día de hoy enconada y muy asentada ‘cuestión socrática’<sup>348</sup>. Igualmente su tesis de que la filosofía de la antigua Jonia implica un momento histórico nuevo y de generación de un logos que no tienen antecedente previo<sup>349</sup> resulta también más afín al modo lectointerpretativo de ascendente platónico que a otro que pueda caracterizarse como más riguroso o, incluso, más hermenéutico que aquél. En las últimas propuestas gadamerianas de practicar una mimesis dialogal frente a los diálogos de Platón, que tienen en cuenta estas propuestas de Burnet, vemos también un eco de ese mismo modo lectointerpretativo que podríamos caracterizar como un abundamiento en el juego alegórico propuesto por Platon en sus diálogos originales.

### **S. II. I. 1.- Sobre el modo lectivo que se actualiza en *Fedón*.**

La frecuencia con la que este fragmento seleccionado de *Fedón*<sup>350</sup> nos va a obligar a referirnos a ciertos pasajes también extensos de *Fedro* y *Parménides* nos ha aconsejado hacer referencia también a las versiones en castellano más tenidas en cuenta de estos otros diálogos en nuestro trabajo. Por este mismo motivo hemos visto conveniente mencionar algunos de los ejercicios lectointerpretativos que de estos otros dos diálogos nos han resultado más interesantes.

- Versiones en castellano atendidas de *Fedón* (95b/100b): las de García Gual (Madrid, 1986, 2000), Patricio Azcárate (Madrid, 1874), Conrado Egger (Buenos Aires, 1976), García Bacca (Caracas, 1981), y L. Gil (Madrid, 1983).
- También hemos tenido en cuenta las versiones francesas de V. Cousin (*Platon, Œuvres*, 1822-1840, Paris, 13 vol.), la de Émile Chambry (Paris, 1933), y Luc Brisson (*Platon, Œuvres complètes, sous la direction de Luc Brisson*, Paris, 1987, 2008). Las versiones de Azcárate, Cousin, y Chambry pueden consultarse en sendos portales web accesibles desde las direcciones que figuran al final de este apartado.
- Versiones en castellano atendidas de *Fedro* (referencias a este otro diálogo platónico): las de Patricio Azcárate (Madrid, 1874), Emilio Lledó (Madrid, 2000).
- En francés, las versiones de *Fedro* de Mario Meunier (1922) y Luc Brisson (*Platon, Œuvres complètes, Flammarion, sous la direction de Luc Brisson*, Paris, 1987, 2008). Las tres primeras versiones pueden consultarse en sendos portales web accesibles desde las direcciones que figuran al final de este apartado.
- En cuanto a *Parménides*, hemos trabajado con la versión de Guillermo R. de Echandía (Madrid, 1987), y hemos tenido en cuenta algunas de las observaciones anotadas en la introducción a esta versión. Igualmente nos han resultado de interés las páginas dedicadas a este diálogo por Schleiermacher en su *Introductions aux dialogues de Platon*.1804-1828). (versión francesa de Marie-Dominique Richard. Paris, 2004), y las de Cornford en su *Platón y Parménides*, de 1939/1980 traducida por Fr. Giménez García, 1989.

<sup>348</sup> Desde que la planteara Fr. Schleiermacher y la replanteara hace ya casi un siglo el germano Heinrich Maier Cf. MAIER, Heinrich. *Sokrates*. Tubinga, 1913. Por otra parte, ‘*El problema socrático*’ es el título de un epígrafe de la *Paideia* de Werner Jaeger en el que se trata extensamente esta cuestión, incluido en el subcapítulo ‘*En busca del centro divino*’, del capítulo ‘*La herencia de Sócrates*’. Cf., de W. Jaeger, *Paideia* (versión cit.).

<sup>349</sup> En BURNET, John. *Early Greek Philosophy*. Londres, 4ª edición 1930.

<sup>350</sup> Trabajaremos, salvo en los momentos en los que se especifique otro caso, con la versión de C. García Gual (Madrid, 2000). Se ha añadido <a *Cebes*> en la primera línea del texto original. El resto de los añadidos (<>) pertenecen a la traducción de García Gual. No hemos intersectado los referentes ordinales a los párrafos según la edición oxoniense de Burnet, de 1905, al inicio de las líneas correspondientes, sino a la izquierda de las palabras que corresponden en la edición de García Gual, que se corresponde con la de Bekker-Burnet, para darle continuidad al texto.

**S. II. I. 1a.- Bibliografía interpretativa de/sobre Fedón y Fedro a destacar.**

Estudios de fondo. Obras de carácter general o inscritas en obras de carácter más general.:

De SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst:

- *Introductions aux dialogues de Platon* (1804-1828). *Leçons d'histoire de la philosophie* (1819-1823), suivies des *textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon*. Traduction et introduction par Marie-Dominique Richard. Paris, 2004.

De GADAMER, H-G:

- *Verdad y método.:* *Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión de las ciencias del espíritu* (Cap. II); *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica* (Subcap. II); *Análisis de la conciencia efectual* (ep. 11). *La primacía hermenéutica de la pregunta. El modelo de la dialéctica platónica* (aptdo. a). pp. 439-447.
- *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos* (*Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*). Trad. Manuel Garrido. 6ª ed., Madrid, 2005. [Aunque los diálogos más citados en estos ‘cinco ensayos hermenéuticos’ (dos de ellos son transcripciones de sendas conferencias dictadas en los años 1961 y 1964) son *Parménides* y *Sofista*, el planteamiento general de estos ensayos y conferencias de Gadamer sobre la relación dialéctica antigua-dialéctica hegeliana interesan directamente a nuestras lecturas sobre *Fedón* y sobre algunas de las lecturas históricas que se han hecho de este diálogo].

De EGGER LAN, Conrado:

- *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires, 1965; ed. ampliada, 1974; reimpresión CEFYL, 1986.
- *El Fedón de Platón*. Universidad Nacional de Córdoba 1968; edición revisada Buenos Aires, EUDEBA, 1971; 5ª ed. 1993 .
- *Anámnesis en el Menón y en el Fedón*. Actas del Primer Simposio Nacional de Estudios Clásicos, Mendoza, 1972.
- *El mito de la muerte de Sócrates en el Fedón*. Méthexis 2 (1989), Buenos Aires.

De GARCÍA BACCA, Juan David:

- *Platón. Obras Completas*. Traducción, prólogo, notas y clave hermenéutica para *Fedón*. Caracas, 1980-82.

Otras.:

- MARIANO LEIRO, Daniel. *La Filosofía como experiencia de la realidad en Fedón*. En *A PARTE REI*, nº 58 (Julio, 2008).
- HAVELOCK, Eric A. *Prefacio a Platón*. Madrid, 1994. (Ed. original inglesa: *Preface to Plato*, Harvard University Press, 1963).
- FOUCAULT, Michel. *L'hermeneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*. Seuil, Gallimard, 2001. Versión española a cargo de Horacio Pons para FCE, México, 2002. A destacar el epígrafe titulado “*La inquietud de sí en el Fedón*” [Capítulo III: Clase del 13 de enero de 1982, primera hora; p. 53 de la edición en castellano].
- CASTORIADIS, Cornelius. *Sobre el político de Platón*. Versión en castellano de Horacio Pons (Buenos Aires, 2004), sobre un texto original en francés (*Sur le politique de Platon*, de 1999). [Incluimos esta obra como referente ejemplar a cierta forma, metódica, de acometer una interpretación de un texto platónico, forma ésta que podríamos calificar como ‘de vocación integradora’; y por el interés que tienen sus capítulos de referencias generales a la obra platónica desglosada en sus escritos originales. V. gr, ‘*fecha y edición*’ del diálogo en cuestión, ‘*objeto y estructura*’ del mismo, y, finalmente, lo que constituye un desglose crítico-interpretativo de las partes del diálogo, las cuales se titulan desde una posición igualmente crítica].
- REALE, Giovanni. *Platón. En busca de la sabiduría secreta*. (Especialmente el cap. VII dedicado a “*La metáfora de la segunda navegación y el revolucionario descubrimiento*”).

*platónico del ser inteligible meta-sensible*”). Versión en castellano de R. Herald Bernet, de 2001, de la obra original de G. Reale en italiano, de 1998. [Entendemos que esta obra de Reale resulta mucho más coherente y convincente desde un punto de vista científico y crítico que aquella otra, muy cercana a “*En busca de la sabiduría secreta*”, que Reale tituló *Por una nueva interpretación de Platón*.

- [REALE, Giovanni] ...“*Por una nueva interpretación de Platón*” [versión en castellano de M. Pons Irazazábal (Barcelona, 2003), del original en italiano (Milán, 1997)]. En esta obra Reale presenta y defiende un pretendido ‘nuevo paradigma interpretativo’ referible a las obras ‘no escritas’ de Platón bajo la cubierta epistemológica de T.S. Kuhn. En *En busca de la sabiduría secreta* no mediaba ningún intento por parte del autor de mostrarse como especialmente original ni ‘superador’ de corrientes interpretativas anteriores o coetáneas a la suya, lo cual redundó en beneficio de la calidad expositiva de la obra. El hecho de que los lectores españoles conocieran antes “*En busca de la sabiduría secreta*” (2001) que “*Por una nueva interpretación*” (2003), siendo ésta un año anterior a aquélla en su edición original en italiano, ha podido dar lugar a valoraciones equivocadas de la evolución de la obra crítica de Reale, obra en la que “*En busca de la sabiduría secreta*” ocupa un lugar más definitivo, en lo que a su ecdótica y a sus aspectos más concluyentes respecto al platonismo se refiere, que ninguna otra obra anterior o posterior, a pesar de que en el prefacio a la edición original en castellano de “*En busca de la sabiduría secreta*” Reale hiciera insertar valoraciones y encomios ecdóticos a las traducciones publicadas y en preparación de su “*Por una nueva interpretación*”, trabajo éste que él presenta como más definitivo y resultante de un trabajo que contaba con el aval de veinte ediciones anteriores.

Los editores de estos dos trabajos de Giovanni Reale traducidos al castellano no han creído oportuno introducir en estos dos trabajos las que hubieran sido oportunas referencias para que pudiéramos conocer la evolución de las mismas. Así, por ejemplo, desconocemos la evolución ecdótica anterior (las veinte ediciones anteriores) de “*Por una nueva interpretación*”, aunque por una referencia contenida en la página de Giovanni Reale en el portal italiano filosofico.net/ deducimos que la primera de ellas es del año 1991. Pero mucho más nos hubiera interesado conocer las fechas de producción de cada uno de los capítulos de “*En busca de la sabiduría secreta*”, que son monografías sobre catorce temas autónomos y una conclusión sobre ‘*posiciones de vanguardia de Platón que emergen actualmente a un primer plano*’ (sobre ‘*anticipaciones proféticas de algunos conceptos de la hermenéutica, expresados particularmente en el Fedro*’), ya que entendemos que en estos catorce trabajos —no tanto en el apartado que se presenta como conclusión— hay una calidad hermenéutica muy superior a la que se registra en “*Por una nueva interpretación*”, trabajo éste en el que la justificación del ‘nueva’ nos resulta lastrante tanto para los contenidos que se tocan (especialmente los metodológicos en relación con la adopción del modelo de Th. S. Khun sobre la superación de los paradigmas científicos) como para las forzadas y nada nuevas conclusiones que se apuntan en el mismo, que no dejan de ser una revalidación de las tesis fundamentales de la Escuela de Tubinga, las cuales se pretenden presentar armonizadas con la de Milán en una pretendida ‘Escuela de Tubinga-Milán’. En todo, caso lo que la Escuela Platónica de Milán ha aportado a la de Tubinga, al margen de una corroboración de las tesis fundamentales de ésta sobre las enseñanzas no escritas impartidas en la Academia, es, a nuestro juicio, bien poco.

- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Muestras de Platón*. Madrid, 2007. [Esp. para *Fedro*].
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Ser y diálogo*, «Leer a Platón», Madrid, 1996.

Direcciones-web para el acceso a las fuentes principales de la obra platónica.

*La Platonis Opera; recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, de **Joannes Burnet** (1905), puede consultarse, página a página y en toda la extensión de sus VI volúmenes en <http://www.archive.org/stream/operarecognovitb01platuoft> .

Los XI volúmenes de la *Platonis et quae vel Platonis esse feruntur vel Platonica solent comitari scripta graece omnia*, de **Immanuel Bekker** (1826) pueden consultarse en las mismas condiciones de integridad y dinamicidad en <http://www.archive.org/details/platonisetquaeve01plat> .

Los tres tomos de la *Platonis opera quae extant omnia* (la edición original de Lausanne, de 1578, de **H. Stephanus-I. Serranus**), es accesible en las mismas condiciones de integridad y dinamicidad desde <http://www.archive.org/details/platonisoperaqua01plat> .

La *Divini Platonis Opera omnia quæ exstant: Marsilio Ficino interprete ... Argumentis perpetuis, & commentarijs quibusdam eiusdem Marsilij Ficini, iisque nunc multò emendatiùs quàm antehac editis ... opus explanatum est ... Vita Platonis à Diogene Laertio .. (MDXC [1590])*, en un solo tomo de 849 páginas, más 30 páginas de índices, puede consultarse en las misma condiciones en <http://www.archive.org/details/diviniplatonisop00plat> .

El sitio mantenido por Bernard Suzanne en Internet desde 1996, accesible desde <http://plato-dialogues.org/fr/plato.htm>, en el que se incluyen, desde su página de inicio, vínculos hacia: *Platon et ses dialogues : Page d'accueil - Biographie - Œuvres et liens vers elles - Histoire de l'interprétation - Nouvelles hypothèses - Plan d'ensemble des dialogues. Outils : Index des personnes et des lieux - Chronologie détaillée et synoptique - Cartes du monde grec*, y otros recursos y utilidades, destaca entre todos los demás 'sitios' por la calidad de sus presentaciones, el rigor de sus análisis terminológicos, las presentaciones de todos los diálogos, cronologías, sinopsis, etc.

**S. II. I. 1b.- ACOTACIÓN DE LA LECTURA A CONSIDERAR: De PLATÓN (Atenas, 428-347), FEDÓN (95b/100b). Escrito alrededor del 383 aC. Versión en castellano de C. García Gual (Madrid, 2000). Se han destacado en negritas algunas de las partes a las que nos referimos con más frecuencia en nuestro análisis. Las referencias ordinales entre corchetes remiten al texto establecido por J. Burnet (Oxford, 1905).**

### **SÓCRATES FRENTE A CEBES.**

**S.-** [...95b →] *Amigo mío -dijo Sócrates <a Cebes> -, no hables demasiado, no sea que algún maleficio nos envuelva el razonamiento que va a darse. Pero de eso ya se ocupará la divinidad; nosotros, a la manera homérica, yendo al cuerpo a cuerpo, probemos si dices algo firme. Lo fundamental de lo que expones es algo así. [95c →] Pretendes que quede demostrado que nuestra alma es indestructible e inmortal, si es que un filósofo que va a morir, en la confianza y la creencia de que, cuando haya muerto, allí lo pasará bien, mucho mejor que si acabara de vivir en otro tipo de vida, no haya mantenido una confianza insensata y boba. El mostrar que el alma es algo firme, de forma divina, y que ya existía antes de que nosotros nacieramos, no impide en nada, dices, todo eso, que no indique inmortalidad, sino sólo que el alma es algo muy duradero y que ya existía antes en algún lugar durante un tiempo incalculable, y que conocía y realizaba un montón de cosas. [95d →] Pero en nada más <prueba> que era inmortal, sino que el mismo hecho de allegarse a un cuerpo humano le es a ella el principio de su destrucción, como una enfermedad. Y pasando fatigas viviría entonces esta vida y, al final, se destruiría en lo que llamamos muerte. Y afirmas también que nada difiere si se allega al cuerpo una sola vez o si muchas, al menos respecto del temor que todos sentimos. Pues conviene sentir temor, si es que uno no es insensato, a quien no sabe ni puede dar razón de que es inmortal. Esto es más o menos, creo, Cebes, lo que dices. [95e →] Y a propósito, lo reexpongo repetidamente para que no se nos pase algo por alto, y para que añadas o suprimas algo, si tú quieres. Y Cebes contestó:*

**C.-** *Lo que es yo, no necesito ni añadir ni suprimir nada por el momento. Eso es lo que digo.*

*Entonces, Sócrates, demorándose durante un rato y examinando algo consigo mismo, dijo:*

**S.-** *No es nada trivial, Cebes, el asunto que investigas. Porque hay que ocuparse a fondo y en conjunto de la causa de la generación y de la destrucción. [96a →] Así que yo voy a contarte sobre este tema, si quieres, mis propias experiencias. Luego, si te parecen útiles las cosas que te diga, puedes usarlas para apoyar lo que tú dices.*

**C.-** *Pues sí que quiero -contestó Cebes.*

**S.-** *Escucha, pues, que voy a contártelo. El caso es que yo, Cebes, cuando era joven estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman «investigación de la naturaleza». Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es. [96b →] Y muchas veces me devanaba la mente examinando por arriba y abajo, en primer lugar, cuestiones como éstas:*

*«¿Es acaso cuando lo caliente y lo frío admiten cierto grado de putrefacción, según dicen algunos, cuando se desarrollan los seres vivos? ¿Y es la sangre con la que pensamos, o el aire, o el fuego?. ¿O ninguno de estos factores, sino que el cerebro es quien presenta las sensaciones del oír, ver, y oler, y a partir de ellas puede originarse la memoria y la opinión, y de la memoria y la opinión, al afirmarse, de acuerdo con ellas, se origina el conocimiento?. [96c →] Y, además, examinaba las destrucciones de esas cosas, y los acontecimientos del cielo y la tierra, y así concluí por considerarme a mí mismo como incapaz del todo para tal estudio. Te daré un testimonio suficiente de eso. Que yo incluso respecto de lo que antes sabía claramente, al menos según me parecía a mí y a los demás, entonces con esta investigación me quedé tan enceguecido que desaprendí las cosas que, antes de eso, creía saber, por ejemplo, entre otras cosas, por qué crece un ser humano. Pues antes creía que eso era algo evidente para cualquiera, que era por el comer y beber. [96d →] Cuando a partir de los alimentos se añadían carnes a las carnes y hueso a los huesos, y así, según el mismo cálculo, a las demás partes se les añadía lo connatural a cada una, y entonces, en resumen, el volumen que era pequeño se hacía luego mayor, así también el hombre pequeño se hacía grande. Así lo creía entonces. ¿No te parece que sensatamente?»*

**C.-** *A mí sí -contestó Cebes.*

**S.-** *Examina ahora también esto. Creía yo tener una opinión acertada cuando un hombre alto que estaba junto a otro bajo me parecía que era mayor por su cabeza, y así también un caballo respecto de otro caballo. [96e →] Y en cosas aún más claras que éstas: el diez me parecía ser más que el ocho por el añadirle el dos, el doble codo ser mayor que el codo por llevarle de ventaja la mitad de su extensión.*

**C.-** *Bueno, y ahora -preguntó Cebes-, ¿qué opinión tienes sobre eso mismo?»*

**S.-** *Muy lejos, ¡por Zeus! -dijo-, estoy yo de creer que sé la causa de cualquiera de esas cosas, yo que ni siquiera admito que cuando se añade uno a lo uno, o lo uno a lo que se ha añadido se haya hecho dos <o lo añadido>, o que lo añadido y aquello a lo que se añadió mediante la adición de lo uno con lo otro se haya vuelto dos. [97a →] Pues me pregunto sorprendido si cuando cada uno de ellos existía por separado, entonces era uno cada uno y no eran entonces dos, y sí cuando se sumaron ambos; por tanto ésta sería la causa del llegar a ser dos, el encuentro de quedar colocados uno junto al otro. Y tampoco cuando alguien escinde una unidad, puedo ya convencerme de que ésa es la causa a su vez, la división, del llegar a ser dos. [97b →] Pues la causa de que se produzca el dos resulta contraria a la anterior. Entonces era porque se conducía uno junto al otro y se añadía ésta y aquél, y ahora porque se aparta y se aleja el uno del otro. Ni siquiera sé por qué causa se produce lo uno, según me digo a mí mismo, ni de ninguna otra cosa, en resumen, por qué nace o perece o es, según ese modo de proceder, sino que me fabrico algún otro yo mismo a la ventura, y de ningún modo sigo el anterior.*

[97c →] *Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, la mente ordenadora lo ordenaría y todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor. Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa. [97d →] Según este razonamiento, ninguna otra cosa le conviene a una persona examinar respecto de aquello, ninguna respecto de las demás cosas, sino qué es lo mejor y lo óptimo. Y forzoso es que este mismo conozca también lo peor. Pues el saber acerca de lo uno y lo otro es el mismo. Reflexionando esto, creía muy contento que ya había encontrado un maestro de la causalidad respecto de lo existente de acuerdo con mi inteligencia, Anaxágoras; [97e*

→] y que él me aclararía, primero, si la tierra es plana o esférica, y luego de aclarármelo, me explicaría la causa y la necesidad, diciéndome lo mejor y por qué es mejor que la tierra sea de tal forma. Y si afirmaba que ella está en el centro, explicaría cómo le resultaba mejor estar en el centro. Y si me demostraba esto, estaba dispuesto a no sentir ya ansias de otro tipo de causa. [98a →] Y también estaba dispuesto a informarme acerca del sol, y de la luna y de los demás astros, acerca de sus velocidades respectivas, y sus movimientos y demás cambios, de qué modo le es mejor a cada uno hacer y experimentar lo que experimenta. Pues jamás habría supuesto que, tras afirmar que eso está ordenado por la inteligencia, se les adujera cualquier otra causa, sino que lo mejor es que esas cosas sean así como son. [98b →] Así que, al presentar la causa de cada uno de esos fenómenos y en común para todos, creía que explicaría lo mejor para cada uno y el bien común para todos. Y no habría vendido por mucho mis esperanzas, sino que tomando con ansias en mis manos el libro, me puse a leerlo lo más aprisa que pude, para saber cuanto antes lo mejor y lo peor. Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, [98c →] sino que **aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas**. Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia, y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, [98d →] y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésa es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, [98e →] voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. Porque ¡por el perro!, [99a →] según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Megara o en Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar. Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. [99b →] Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa. A esto me parece que los muchos que andan a tientas como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa. **Por este motivo, el uno implantando un torbellino en torno a la tierra hace que así se mantenga la tierra bajo el cielo, en tanto que otro, como a una ancha artesa le pone por debajo como apoyo el aire.** [99c →] **En cambio, la facultad para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que lo abarque todo mejor, y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesionan y mantiene todo.** Pues yo de tal género de causa, de cómo se realiza, habría sido muy a gusto discípulo de cualquiera. Pero, después de que me quedé privado de ella y de que no fui capaz yo mismo de encontrarla ni de aprenderla de otro -dijo-, [99d →] ¿quieres, Cebes, que te haga una exposición **de mi segunda singladura** en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé?

C.- Desde luego que lo quiero, más que nada -respondió.

S.- Me pareció entonces -dijo él-, después de eso, una vez que hube dejado de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol. [99e →] Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de que darme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso **refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real**. Ahora bien, quizás eso a lo que lo comparo no es apropiado en cierto sentido. [100a →] Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple más en imágenes, que el que la examina en los hechos. En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez **el concepto que juzgo más incommovible**, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero. Pero quiero exponerte con más claridad lo que digo; pues me parece que tú ahora no lo comprendes.

C.- No, ¡por Zeus! -dijo Cebes-, no del todo. [100b →]

S.- Sin embargo -dijo él-, lo que digo no es nada nuevo, sino lo que siempre una y otra vez y también en el coloquio no he dejado de exponer. Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado, y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repetidos, y **comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase**. Si me concedes y admites que eso existe, espero que te demostraré, a partir de ello, y descubriré la causa de que el alma es inmortal.



**S. II. I. 1c.- Presentación del texto y del fragmento (*Fedón* 95b/100b).**

N.B.: Salvo en los casos en los que se registre alguna excepción todas las citas a *Fedón* y a *Fedro* provienen de las versiones, citadas en la bibliografía, de Carlos García Gual (*Phaedon: Phaed.*) y de Emilio Lledó (*Phaedrus: Phaedr.*). En los casos en los que no sea así se consignará la procedencia de la versión o de la fuente de la que proceda la literatura en cuestión. Las referencias a las procedencias de otras literaturas platónicas se harán en cada uno de los momentos en los que vayan apareciendo. En cuanto al uso de las comillas cuando éstas son simples [‘comillas simples’], tanto para incluir palabras como términos, habrá que entender que se está haciendo una cita que es fiel a los textos originales y que, en todo caso, no entra en contradicción con los sentidos originales de los textos a los que se remite. Cuando sean comillas dobles [“comillas dobles”] las citas remiten a un texto original, que se consignará como tal, en clave de ‘sic’ con las correspondientes referencias de traducción y edición.

Atendemos a un amplio fragmento que hemos seleccionado de *Fedón*, uno de los cuatro diálogos que según la mayoría de los estudiosos de la obra platónica<sup>351</sup> forma parte de la tetralogía sobre la que se asienta la primera madurez de su autor (385-370). Suele apuntarse el año 383, sin poder especificarse con más precisión, como el año en el que probablemente Platón estaría más dedicado a la composición de este diálogo, al tiempo que componía o esbozaba parte del cuerpo de lo que posteriormente sería *República* (*Politeia*), el diálogo más desarrollado y multidisciplinar de esta misma etapa de primera madurez y de toda su producción literaria. Los otros diálogos referibles a esta misma etapa productiva serían, por orden de cronología, *Banquete*, *República*, y *Fedro*. Éste es, pues, el orden cronológico — *Banquete*, *Fedón*, *República* y *Fedro*— que la mayoría de los estudiosos de la obra del ateniense han establecido como más probable<sup>352</sup> para esta etapa, a pesar de que no faltan argumentos convincentes, aunque ninguno de ellos definitivo, para suponer que también pudo haber sido escrito después de *República* o cuando este último y extenso diálogo estaba ya bastante desarrollado. El problema de datación no es tanto cronológico como temático: se trataría de despejar la duda sobre la si la doctrina de las ideas que aparece también desarrollada en *República*, en los libros VI y VII, sin duda los más conocidos por las poblaciones escolares europeas, está más ‘madurada’ en *Fedón* que en *República*. ¿Cómo es posible que en *República* Sócrates le prometa a Glaucón un desarrollo más perfecto de esta doctrina si ese grado de perfeccionamiento formal se hubiera conseguido en *Fedón*?— se preguntaba Chambry en su *introduction* a este diálogo platónico cuyo tema más destacado (en esto el consenso es casi absoluto) es el de la inmortalidad del alma.<sup>353</sup> Es de justicia

<sup>351</sup> Desde Friedrich SCHLEIERMACHER (1768-1834) las lecturas de Platón entran en una línea de progresión hermenéutica desechando antiguos prejuicios de raigambre escolástica y afirmándose con una manifiesta calidad científica, por mucho que algunas de sus propuestas, como las de la confrontación entre un ‘Sócrates puro’, el de *Critón* y *Apología*, y un más platónico ‘el Extraño’ para los diálogos epilógicos defendida por él en sus escritos y comentarios resulten hoy un tanto inasimilables por demasiado intuitivas o literarias (tal vez demasiado románticas). Tampoco se ha consolidado su propuesta de clasificación progresiva de los diálogos atendiendo a criterios internos de desarrollo de la obra platónica desde unos diálogos introductorios o fundacionales (*Parménides*) a los finales o constructivos (*Timeo*, *República*, *Leyes*). En cualquier caso la actual clasificación de las obras platónicas, atendiendo a la evolución de los contenidos y desechando las clásicas divisiones epigráficas, parten de la propuesta por Scheleirmacher en su *Über die Philosophie Platos* (1996). [Versión en inglés: *Introductions to the Dialogues of Plato* (1973). Versión francesa: *Introductions aux Dialogues de Platon* (1804-1828) - *Leçons d'histoire de la philosophie* (1819-1823). *Suivies des textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon* (Paris, 2004)]. Rafael MORLA y Román GARCÍA en *Las obras de Platón* ofrecieron un amplio catálogo de clasificaciones históricas y contemporáneas de las obras platónicas (en *Eikasia. Revista de Filosofía*, 12, Número extraordinario I (agosto 2007) <http://www.revistadefilosofia.org>).

<sup>352</sup> Así, por ejemplo, García Gual en su introducción a este diálogo platónico para Gredos, citando para ello los trabajos de J. E. Raven, *Plato's Thought in the Making* (1965), G. M. A. GRUSE, *Platos Thought* (1935), W. K. C. GUTHRIE, A. *History of Greek Philosophy*, vol. IV (1975).

<sup>353</sup> No obstante, John Burnet, ignorando la pauta epigráfica establecida por Stephanus, que tituló este diálogo como ‘SIVE DE ANIMO’, lo presentó como un diálogo ‘ético’ en la *Introducción* a su *Plato's Phaedo*, de 1911 (Oxford): “He only says that he applied his new method of universal definitions to ethical subjects alone; and, as the Phaedo represents the discovery of the new method as subsequent to the scientific studies of Socrates, there is no contradiction at all. (...)”. Apoya esta afirmación en distintas líneas de *Metafísica* (987b 1; 1078b 17) y de *Part. Anim.* (642a 28). Ya se ha observado que para Burnet el Sócrates que presenta Platón en sus

anotar que este intento de referirse a los diálogos platónicos atendiendo al desarrollo interno de las temáticas filosóficas que los informan, comparándolas unas con otras y haciendo lo posible por referirlas a unos tiempos de gestación más conceptuales que cronológicos cuenta con el antecedente de los trabajos de traducción e interpretación de Friedrich Schleiermacher (1768–1834), trabajos estos que también pueden presentarse como los primeros ejercicios de hermenéutica filosófica, tal como hoy la entendemos, ante los textos platónicos [v. ref. en el epígrafe “Bibliografía interpretativa de/sobre *Fedón* a destacar”, al comienzo de este capítulo, y en el apartado de Bibliografía general].

Partiendo de tales premisas gestatorias tampoco tenemos por qué rechazar la posibilidad de que estos diálogos de madurez fueran continuamente revisados, reelaborados y reescritos solapándose unos con otros en sus ulteriores procesos de producción, incluso con posterioridad a la muerte del maestro. Esta eventualidad se vería además reforzada por la existencia de unas *ágrapha dógmata* o 'enseñanzas no escritas', de un nivel dialéctico más avanzado, y para las cuales estos diálogos no serían sino pre-textos o motivos literarios desde los que abordarlas. Tal es la posición sostenida, con grados siempre altos de coherencia y desde unas referencias muy extensas a la producción platónica, por distintos representantes de la *Tübinger Platonschule* o Escuela platónica de Tubinga (Hans Joachim Krämer y Konrad Gaiser; Thomas A. Szlezák, y Wolfgang Kullmann), y de una *Scuola platonica di Tubinga-Milano* cuya afirmación y mantenimiento ha dependido casi al ciento por ciento de los trabajos lectivos y literarios del profesor Giovanni Reale, quien dio en 1997 a la imprenta una obra en la que habría trabajado durante un sexenio, su '*Por una nueva interpretación de Platón (...)*'<sup>354</sup>. Obra esta que presentó como un compendio crítico de todas las hermenéuticas de ascendencia tuingensa practicadas a la obra platoniana. Este extenso compendio fue presentado acompañado por una serie bastante exhaustiva de referencias a todas las tradiciones interpretativas que hasta aquel momento se habían constituido atendiendo a los textos platónicos desde las primeras referencias a los mismos por parte de Aristóteles, aunque teniendo en cuenta siempre de una manera muy especial a todas aquellas que hubieran podido nutrir el acervo de las investigaciones en torno a las 'enseñanzas no escritas', referidas *ab initio* por Aristóteles<sup>355</sup>. Desde este compendio crítico Reale pretendió extraer una conclusión hermenéutica —un nuevo paradigma interpretativo— en muchos sentidos superadora de sus influyentes anteriores (*Tübinger Platonschule* y Schleiermacher), cuyo fundamento estableció sobre las bases epistemológicas de la obra de Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, de 1962 y 1969.<sup>356</sup>

El de la muerte de Sócrates es, en todo caso, el motivo principal de este diálogo del que forma parte el fragmento metalectivo de nuestro interés; diálogo en el que el maestro toma la palabra *in articulo mortis* en un crescendo dialógico<sup>357</sup> para reafirmar extensa y muy

---

diálogos es histórico y responde a la propia evolución del filósofo. Solamente en algunos tramos de los diálogos finales sería posible, según este lector, rastrear algunos elementos propios del pensamiento de Platón.

<sup>354</sup> REALE, Giovanni. *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de la “doctrina no escrita”*. Milán 1997; Barcelona, 2003, trad. M. Pons Irazazábal.

<sup>355</sup> En el libro D del *Peri Physeos* de Aristóteles (*Physica*, II, 209 b 11-17), en el que el Estagirita acuña este término, el de los *ágrapha dógmata*, en una referencia un tanto vaga, pero literal, a un espacio académico reservado en donde se tratarían ciertos problemas relacionados con los conceptos de 'lleno' y de 'vacío'. Ésta es la letra de tal pasaje según la traducción que Guillermo de Echandía (Ed. de la trad., Madrid, 1995) hizo de este tratado aristotélico: “*De ahí que Platón diga en el Timeo que la materia y el espacio son lo mismo, pues lo participable y el espacio son una y misma cosa —aunque hable de diferente manera sobre lo «participable» en las llamadas Enseñanzas no escritas, identificó sin embargo el lugar y el espacio. Todos dicen que el lugar es algo, pero sólo él intentó decir qué es.*”.

<sup>356</sup> KUHN, Th.S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de A. Contín, México (1971). Del original *The Structure of Scientific Revolutions* (1969).

<sup>357</sup> Permítasenos justificar el uso del término musical que acabamos de usar, el término 'crescendo'. Lo hemos introducido en atención a la composición musical del francés Erik Satie, del año 1918, titulada '*Socrate*'. Se trata de una composición para voz y piano, que ha conocido a lo largo de la historia ejecuciones y recreaciones de una altísima calidad (la de John Cage, entre otras, que fue en su momento acompañada por otra composición-diversión titulada '*Socrate / Cheap Imitation*', que podría traducirse como '*Sócrates – Imitación*

emotivamente su doctrina sobre la inmortalidad del alma ante un selecto grupo de seguidores y amigos. Entre ellos destaca en este diálogo el joven Fedón de Elis a quien en aquellos momentos Sócrates estaría dedicando una atención especial en su magisterio por la probable circunstancia de su condición de recién liberado en la que, supuestamente, Sócrates habría influido. Si damos por ciertas las noticias que de él nos transmitió Diógenes Laercio era el joven Fedón de ascendencia aristocrática elisense —de Elis o Elisis, capital de la Élida— y fue hecho prisionero en la defensa de su *polis*. El dato de que fue liberado por petición de Sócrates —financiaría la operación algún devoto del maestro, posiblemente Critón, o talvez Alcibíades— nos hace pensar que tal acción militar pudo tener lugar en el contexto del conflicto entre una inestable coalición espartano-ateniense contra la resistencia de Elis a ceder el dominio de la ciudad y el puerto de Cilene, al control de Esparta (402-401). Es decir que el apresamiento de Fedón hubo de tener lugar unos tres años antes de la composición del diálogo (387: entre estos dos sucesos, la ejecución de Sócrates, en el 399). Así pues, si la manumisión de Fedón se produjo no mucho después del fin del conflicto, después de que ésta hubiera tenido lugar pudieron transcurrir unos dos años, periodo durante el cual la relación entre Sócrates y Fedón pudo haber evolucionado hasta el punto de intimidad y devoción que es patente en *Fedón*. Sea como fuere, el caso es que, tras la ejecución de Sócrates, Fedón acompañó, en Megara, a los exiliados Platón y Euclides; y fue en aquella ciudad del Ática (en el istmo megarensis, a medio camino entre Atenas y Corinto) donde completó su formación filosófica al lado de Platón, regresando, al tiempo que éste abandonó Megara hacia otros destinos más exóticos, a Elis, su ciudad natal, en la que fundó escuela propia. Se trataría, ésta de Fedón de Elis, o Elisis, de una escuela socrática considerada ‘menor’ en la que sobre todo se desarrollarían estudios de orden erístico-moral, y en la que el tema por excelencia, bajo el peso de la reciente ejecución de Sócrates, era el del carácter de absoluto que tendría el bien, y el de la confusión del bien con la verdad. Desde estas perspectiva el tema de la educación para la ciudadanía (el civismo), y su relación con la filosofía moral socrática pudo ser también uno de los más destacados.

Al haber elegido el referido fragmento de *Fedón* (el fragmento 95b/100b, según el sistema de notación de Stephanus/Burnet)<sup>358</sup> también nos interesamos de hecho por un segmento

---

*burda*). La ‘*Socrate*’ de E. Satie consta de tres partes o tiempos, y está elaborada sobre textos platónicos traducidos por Victor Cousin, siendo el tercero de los mismos, el titulado *La mort de Socrate*, una recreación musical extraída de distintos pasajes de la traducción que hizo Cousin de Phédon. La primera parte, titulada *Portrait de Socrate*, es una recreación de Apología, y la segunda, *Sur les bords de l’Illissus*, una recreación musical de distintos pasajes de Fedro.

<sup>358</sup> Este sistema de notación, cuyo conocimiento y dominio resultan inexcusables en el desarrollo de un trabajo crítico frente a los textos de Platón, se basa en la edición crítica grecolatina de la *OPERA OMNIA* platónica (*Platonis Opera quae extant omnia*, en 3 volúmenes, editada en Lausanne el año 1578) a cargo de Henri II Estien (Henricus Stephanus: *Lectori Philoplato*, en el frontispicio de cada tomo), quien contó para este trabajo con la colaboración del teólogo francés de formación calvinista Jean Serre (Ioannes Serranus: *verae solidaeque philosophiae studioso lectori*), que dejó su rastro crítico en esta *editio princeps*, bajo la forma de unas introducciones escritas en latín bajo el título de *ARGUMENTUM* en las que proponían claves interpretativas para acercar la literatura platónica a las tesis que defendía ‘la verdadera religión’, y una sucesión de escolios explicativos. Igualmente, la traducción del texto griego, establecido por Stephanus, al latín es obra de Ioannes Serranus. En algunos tramos de la extensa *Opera* se han detectado disensiones entre los comentarios en los escolios latinos a la traducción (y al texto griego) hechos por Serranus, que son legibles en los márgenes exteriores de las páginas, y alguna apostilla crítica, igualmente en latín, con citas ocasionales en griego, inserta por Stephanus en los márgenes interiores. Parece ser —Olivier REVERDIN: *Le Platon d’Henri Estienne*. 1956.)— que en algunos momentos Stephanus recelaba del estilo, demasiado literario para su gusto, del traductor al latín y también comentarista Ioannes Serranus. A fin de facilitar a los comentaristas y analistas de la obra platónica sus trabajos, y para referir las anotaciones críticas que aparecen en esta misma edición, Stephanus procedió a la división de los textos dialogales en dos columnas principales por página quedando siempre el texto griego en las columnas del interior y el texto latino en las columnas exteriores de cada una de ellas; los escolios o comentarios críticos de Serranus, en latín y con algún término referente griego, con un cuerpo de letra menor, quedarían al margen de las columnas latinas (los márgenes exteriores) dando la impresión, si se mantiene el libro abierto por las dos páginas, de que tales escolios de los márgenes constituyen otras dos columnas añadidas (y, en realidad, lo son, aunque no se trate de dos columnas de texto, sino de una doble columna de comentario). Los márgenes internos de cada página son a veces ocupados por escolios mucho menos extensos en los que Stephanus hace sus propias anotaciones en latín con referentes en griego, siendo éstas mucho menos

dialógico que, sin ser ninguno de los más citados por los estudiosos y comentaristas del diálogo en cuestión ni tampoco uno de los más brillantes desde un punto de vista poiético-literario constituye, empero, el *take off* dialógico y dialógico desde el cual se va a proceder en los siguientes pasajes a desarrollar el bastimento de lo que es frecuentemente considerado como la primera exposición hecha por Platón de su doctrina sobre las ideas —desde los detalles que a continuación ofrece Sócrates sobre su ‘segunda singladura’<sup>359</sup>— cuando ésta ha llegado ya, en la inteligencia del autor, a un punto de pleno, o casi pleno, de desarrollo.

abundantes y extensas que las de Serranus. En un margen interno de cada página, justo en el espacio que separa la columna griega interna de la latina externa son legibles las letras mayúsculas del abecedario latino de la A a la E. La distancia en líneas de una letra a otra no es exacta, ni tampoco coinciden exactamente con ninguna de las líneas del cuerpo principal del texto griego o latino; a veces entre una letra y otra hay doce líneas, en otras ocasiones trece, o hasta catorce; el sector que siempre cuenta con menos líneas es el último: el E-final, el cual, por los necesarios ajustes del texto griego con el latino puede llegar a contar aproximadamente la mitad de la media de los otros sectores (unas cinco o seis líneas). Hay, pues, cinco fracciones de texto para cada una de las columnas: A-B, B-C, C-D, D-E, y E-final. A veces la columna latina invade, en las últimas líneas de algunas páginas, el espacio de la columna griega por necesidades de paralelismo textual entre el texto griego y el latino, lo cual explica este acortamiento del último sector (el E-final). Siguiendo estas pautas cuyos efectos notativos han sido aceptados universalmente hasta nuestros días es posible hacer una referencia al lugar aproximado de la obra platoniana al que nos estemos refiriendo desde un sencillo “cfr. *Fedón* 95b” (o *Phaed.* 95b); esto es, confróntese lo dicho abriendo el tomo correspondiente en el que se incluye *Fedón* por la página 95 y en el interlineado del segundo sector (b) de la misma. Siempre será necesaria la mención del diálogo del que se trate para que la referencia sea inequívoca, ya que al haberse numerado cada uno de los volúmenes desde la primera página y no por agregación de los tres tomos, una misma notación podría llevarnos a distintas partes del corpus. Sin embargo si citamos así: *Fedón* 95b (*Fedón* ocuparía la sección *Phaedo* – 57A / 117A, del Tomo I de la *Platonis Opera* de Stephanus/Serranus) la referencia será segura e inequívoca. La relación de diálogos y su localización en el tomo correspondiente está debidamente recogida en el tomo primero, y, en cada uno de ellos, la relación de diálogos que contienen presentados por tetralogías. No tiene mucho sentido citar la línea del párrafo por el que nos estemos interesando, ya que no es probable que la persona a la que fuera destinada esta referencia tenga la posibilidad de consultar la obra-edición original directamente. Para superar esta inconveniencia, y también movido por un propósito ecdótico homogeneizador, el filólogo escocés John Burnet, en la colección *Oxford Classical Texts (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis)*, editó en los albores del siglo XX una *editio graeca* del corpus partiendo de la edición de Stephanus, cuyos intertextos de la A a la E respetó, pero añadiendo o, en su caso, sustituyendo muchas líneas por otras en las que se incluían, críticamente, aportes literarios que se hacen constar a pie de página, casi página a página (aportes cuyas fuentes se recogen y relacionan en las ediciones críticas de I. Bekker, de 1816-1817, y de J. G. Stallbaum, de 1827-1860). Esta edición burnetiana se presenta con una paginación en la que las referencias lineales de los párrafos quedarían definitivamente establecidas, en un texto más condensado, manejable y accesible que el de Stephanus. Todos los diálogos en esta edición de Burnet comienzan por un indicador en el que se refiere el tomo y la página de la edición de Stephanus en la que comienza el diálogo en cuestión, en un margen externo y a renglón seguido del ocupado por el nombre de los dialogantes; por ejemplo *CRITON - Sócrates / Critón* - St I p. 43. En esta edición burnetiana la literatura platónica aparece en griego y las referencias a la edición de Stephanus, a algunas fuentes originales (por ejemplo, el *Codex Vindobonensis* 54, tal como lo incorpora Stallbaum a sus ediciones), así como las presentaciones y referencias generales de las tetralogías, aparecen en latín. Y es así como son reconocidas y citadas tales páginas de los *DIALOGI* por la mayoría de los especialistas de la obra platónica, que así se refieren a esta edición de Ioannes Burnet, como una alternativa a la de Stephanus, más accesible, manejable y críticamente enriquecida: La *Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit*, Oxford-1900/1907. En 1995 aparece otra reedición oxoniense del corpus que tiene en cuenta las anteriores de Burnet, Bekker, y Stallbaum, al igual que los códices referentes, pero añadiendo las correcciones y añadidos que resultan de la consideración de los *testimonia* de una cincuentena larga de autores de la antigüedad que son añadidas a las precedentes. Esta última edición oxoniense, por lo que sabemos aún incompleta, es la *Platonis Opera, recognouerunt breuque adnotatione critica instruxerunt*, de A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, J. C. G. Strachan, en su Tomus I, Tetralogía I-II continens, Oxonii 1995: XXVI-XXXI. En cualquier caso, cuando se citan líneas numeradas (por ejemplo: *Phaed.* 95b, 3-5), cosa que nosotros nos vemos obligados a hacer en alguna ocasión, tales líneas se referirán a la edición de Burnet de 1900/1907.

La extinción de los correspondientes derechos y la inclusión de esta edición de la *PLATONIS OPERA* de Ioannes Burnet en un catálogo de textos on-line, de una calidad y resolutivez verdaderamente espectaculares, ha resultado muy beneficiosa para la comunidad científica interesada en el análisis y el estudio de la obra platoniana. Esta edición burnetiana de las obras de Platón puede consultarse en el siguiente sitio por deferencia de la Toronto University: <http://www.archive.org/details/operarecognovitb01platuoft>. Por su parte desde la siguiente dirección-web, por deferencia de la John Adams Library (Boston Public Library), puede accederse a la edición original de Lausanne (1578), de la fundamental *Platonis Opera quae extant omnia.*, de Stephanus & Serranus: <http://www.archive.org/stream/platonisoperaqua01plat#page/n0/mode/2up>.

<sup>359</sup> *Secundam illam navigationem* (Ioannes Serranus, en la ed. de Stephanus, de 1578); *Segunda singladura* (García Gual); *segunda navigazione* (G. Reale); *mi segunda tentativa* (P. Azcárate); *<unc> voie nouvelle* (V. Cousin); *my second voyage in quest of the cause*, o bien *my second best mode of inquiring into the cause* (B. Jowett); *my second voyage in quest of reason* (D. Gallop); *der zweitbesten Fahrt* (Fr. Schleiermacher). Como vemos las distintas traducciones propuestas para el *deúteros ploús* (*Phaed.* 99d, 1)

Pero a nosotros nos interesará sobre todo el hecho de que para ensayar esta primera expresión de tal doctrina sobre las *ideas* Platón va a referirse directa aunque figurada y muy brevemente a la obra de otro autor, la de Anaxágoras de Clazomenes, la cual pasará a rebatir inmediatamente, sin abandonar el mismo contexto literario figurativo, en sus puntos más fundamentales, o en los que son supuestos como tales. Se trata, pues, de una lectura con una clara intencionalidad refutativa de cuya calidad crítica nos ocuparemos en esta parte de nuestro trabajo. La tensión entre oralidad y escritura, así como la significación de la escritura en su vertiente filosófica como una actividad a la que hay que vigilar y de la que no hay que esperar ningún tipo de conclusión definitiva constituyen los momentos que van a interesarnos más de estos pasajes, dado el interés y los rasgos de metalectura (de lectura de lecturas) que creemos advertir en los mismos.

### **S. II. I. 1d. Objeto y estructura del diálogo, e incardinación del fragmento en el mismo.**

Pero antes de entrar en más detalles procede hacer una presentación un poco más detallada del sentido y el alcance de este segmento (*Fedón* 95b/100b) perteneciente a este capítulo del *corpus platonium* (el diálogo titulado *Fedón*) que de una forma tan decisiva ha influido en la cultura metafísica occidental. Tal influencia ha sido ejercida facilitando o promoviendo el entronque que en esta cultura se produce, desde los siglos III y IV dC, entre las disciplinas filosóficas, por una parte, y las teologías cristianas por otra; esto es, entre el saber epistémico-humanístico que distingue a la filosofía desde su misma fundación como disciplina exenta o ‘pura’ y la religión cristiana como eje confesional-monoteísta de un cuerpo de doctrinas. Tal entronque entre filosofía y monoteísmo, por otra parte, no se dio de una forma enteramente nueva en torno a las primeras patrísticas cristianas, ya que desde el siglo I antes y después de Cristo son notables los efectos literarios de un eclecticismo filosófico-teológico anterior a la predicación del Galileo (por ejemplo, el caso ya referido de Filón de Alejandría: 15/10 aC–45/50 dC). En cualquier caso será desde el siglo III dC con la Escuela catequética de Alejandría, cuyo exponente más preclaramente crítico es Orígenes (185-254), a cuya labor lecto-interpretativa ya nos hemos referido en el apartado IV, 1 de la Sección Primera de nuestro trabajo, que se producirá el arranque de una tradición exegética proyectada hacia la interpretación de los textos sagrados. Tradición ésta que discurrió paralelamente a otra crítico-interpretativa, de raíces aristotélico-antioquenses (Escuela de Antioquía coetánea y ‘opuesta’ didácticamente a la *Didascalión* o Escuela catequética de Alejandría)<sup>360</sup>.

Partiendo de estos precedentes lectointerpretativos de clara impronta exegética neo y veterotestamentaria, la exégesis bíblica y la lectura crítica interpretativa de los textos menos sagrados y de los profanos corrieron parejas y confundidas —aunque no paralelas— hasta la primera mitad del siglo XIX: Hasta el momento histórico en el que partiendo del bagaje metodológico sobre el que ejecutara sus exégesis, aunque porfiando por desarrollar un método igualmente válido para enfrentarse tanto a los textos sagrados (Biblia luterana) como a los profanos (Platón), el pietista moravo (de formación) y luterano-calvinista (de profesión) Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (Breslau, Polonia/Prusia, 1768- Berlín, 1834) consiguió deslindar el campo exegético del hermenéutico. Tal consecución tuvo lugar en aquel impreciso pero crucial momento en que estableció la posibilidad y la exigencia

---

con el que Sócrates se dispone a iniciar una nueva vía para investigar las razones más allá de los sentidos refugiándose ‘en los conceptos para examinar en ellos la verdad real’ (*Phaed.* 99e-5) son muy diversas. Esta ‘segunda vía’ o ‘segunda navegación’ ha sido a veces interpretada como una confirmación de la importancia de la tradición indirecta en el desarrollo de la doctrina platónica, partiendo del supuesto que las reflexiones que se generarían en la misma no serían tan susceptibles de transcripción literaria como las que se han generado en la vía más frecuente, es decir, en aquella en la que se da una relación entre el mundo fenoménico y lo que es pensado.

<sup>360</sup> Ver *La Patrística en los siglos III y IV*, cap. I (*La educación cristiana primitiva y la patrística*) de la segunda parte (*Del triunfo del cristianismo a la crisis de la Escolástica*), de la *Historia de la pedagogía*, de N. ABBAGNANO & A. VISALBERGHI (1967/1992). Tr. J. Hernández Campos. México, 1964

científicas de atender al texto como un objeto y un artefacto históricamente condicionado que no podía ser entendido sino en el contexto histórico-cultural en el que había sido producido. La distinción, establecida por el mismo Schleiermacher, entre una *hermeneutica generalis*, que se actualizaría en la reflexión filosófica hacia los textos de autor, y una *hermeneutica specialis* que se actualizaría en torno a la reflexión metafilosófica (teológica) hacia los textos sagrados nos confirma en la convicción de que hasta este momento, es decir hasta la gestación de la hermenéutica filosófica en torno a las figuras de Fr. Schlegel y Fr. Schleiermacher<sup>361</sup>, la confusión y el solapamiento entre estas dos disciplinas palmariamente distintas, la lectura interpretativa de los textos de autor, es decir, la hermenéutica propiamente dicha o significable como filosófica, y la lectura ‘inspirada’ (alegórica) de los textos sagrados vinieron informando, por mutua oposición, la generación de la ‘teoría hermenéutica’ desde sus inicios o, lo que es lo mismo, desde su emancipación de la exégesis bíblica<sup>362</sup>.

Partiendo de tal pre-posición metodológica, que se complica desde sus mismos inicios al desplegarse en dos campos superpuestos, a saber, el estrictamente filológico-científico y otro más intuitivo o ‘recreativo’ en el que habría de darse la captación de los sentidos originales que informan al texto, Fr. D. E. Schleiermacher desarrolló una intensa actividad como traductor, analista y comentarista del *corpus* platónico, actividades éstas con las que no siempre llegó a establecer conclusiones que la actual crítica haya asumido como válidas. Así, por ejemplo, sus posiciones ‘teóricas’ sobre una especie de crescendo temático-conceptual que informa agregativamente los diálogos obviando o dando por irrealizable la posibilidad de establecer un orden cronológico-productivo, o la evocación de una efigie de perfiles romanticistas que, haciéndose eco de las figuras literarias suscitadas por la literatura platónica, denomina a veces como ‘el extranjero’ o ‘el extraño de Elea’. Forzando así una lectura mimética de los diálogos platónicos que escapa en la mayoría de las ocasiones a las posibilidades de los lectores de estas lecturas que se reclaman como hermenéuticas. Figuras aquéllas con las que Schleiermacher, que ponía en duda la datación de *Parménides* como un diálogo tardío, gustaba de ensayar en sus escritos la presentación del tándem Sócrates/Platón (una representación de perfiles cambiantes en las que solamente la práctica de aquella primera hermenéutica filosófica estaría en condiciones de establecer sus correspondientes grados de integridad desde el socratismo prístino de *Critón* o *Apología* hasta el platonismo mucho más integral de *República* o *Fedro*). Lo que debe quedar al margen de cualquier duda es que los trabajos de Schleiermacher, que fueron en un primer momento complementados con los trabajos de crítica literaria de Schlegel (en los *Escritos sobre hermenéutica* Schleiermacher hace referencias a ‘nuestra teoría hermenéutica’)<sup>363</sup>, constituyen el inicio de

<sup>361</sup> Esta afirmación debe ser matizada con la inclusión de otros aportes anteriores, entre los cuales destacarían los de Fr. AST con sus *Líneas fundamentales de la gramática, la hermenéutica y la crítica* (*Grunlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut, 1808); y, aún anteriores, como las del teólogo luterano Johann Conrad DANNHAUER, el primero en usar el término ‘hermeneutik’ en un contexto interpretativo. H. G. GADAMER dedicó en 1976 un breve estudio a esta ‘prehistoria de la hermenéutica’ en el que se refiere a esta hermenéutica ensayada por C. Dannhauer. Tal trabajo se editó en VM II con el título de *¿Lógica o Retórica? De nuevo sobre la historia primitiva de la hermenéutica* (*vers. cit.* pp. 267-291). Para esta ‘prehistoria’ de la hermenéutica filosófica resulta fundamental el libro de Jean GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, cuya edición en castellano (de A. Hackermann Pilári, 1999) cuenta con un breve prólogo de H-G. Gadamer escrito para la edición francesa de 1993.

<sup>362</sup> Las referencias a estas dos hermenéuticas practicadas por Schleiermacher y a las partes de su producción en las que quedan expresadas, en la nota 28 del trabajo de DE LA MAZA SAMHABER, L.M., “Hegel y Schleiermacher. Encuentros y desencuentros entre dialéctica especulativa y hermenéutica” (*VERITAS*, Vol. III, nº 19, de 2008, pp. 273-291. Santiago de Chile, 2008). En la misma nota hay referencias a esta ‘hermenéutica general’ opuesta a la ‘especial’ en los “*Escritos sobre hermenéutica*” editados e introducidos por H. Kimmerle (F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet*, von H. KIMMERLE (Heidelberg, 2ª ed., 1974).

<sup>363</sup> En la p. 59 de los *Discursos sobre hermenéutica, de F.D.E. Schleiermacher*. Introducción, traducción y notas de L. Flamarique, Pamplona, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, 1999. Desde Schleiermacher, F.D.E., *Über die Philosophie Platons. Geschichte der Philosophie. Vorlesungen, über Sokrates und Platon* (zwischen 1819 und 1823). *Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon* (1804-1828); Hamburg, 1996.

la hermenéutica filosófica tal como hoy la conocemos y la valoramos, desde el momento en que en aquellas propuestas meta-metodológicas<sup>364</sup> originales y en las primeras concreciones conclusivas que de ellas se derivaron se contienen, y ocupan un lugar destacado, una serie de instancias tan inequívocamente hermenéuticas y, diríamos, tan hermenéuticamente actuales como los de la ‘circularidad hermenéutica’ o los de la ‘metodología’ de des-extrañamiento dialógico relativa a esta misma ‘teoría’. El hecho añadido de que tal metodología tan novedosa y tan *sui generis* se desplegara en torno a los diálogos más clásicos y reputados de Platón, a los cuales Schleiermacher decidió enfrentarse en una primera instancia como traductor (solamente *Timeo*, *Critias*, *Leyes* y *Cartas* no se incluyeron en el *corpus platonicum* originalmente schleiermacheriano), nos hace más interesante aún esta primera versión propiamente hermenéutica de los diálogos platónicos.

Según estas primeras presentaciones hermenéuticas de los diálogos platónicos, las de Schleiermacher, *Fedón* se nos presenta como un diálogo perteneciente a una segunda variante de aquéllos que, conjuntamente con *Filebo*, significó como ‘de transición desde el socratismo original hacia el platonismo’. Según las soluciones propuestas por este pensador al ‘problema socrático’ se dio en el Platón escritor una evolución desde aquellos diálogos en los que la figura principal es Sócrates, al cual se intenta presentar lo más fielmente posible (el ‘respeto’ hacia la figura vital de Sócrates que cunde en la transcripción de su *Apología*, y en *Critón*) hacia una corta serie de direcciones dialógicas que apuntan, cada una de ellas, hacia la expresión del pensamiento del transcriptor, es decir, de Platón (las obras de transición hacia el platonismo) y hacia la construcción de un modelo original de pensamiento que resulta de la conformación o maduración del mismo ya al margen del influjo socrático (*República*, *Timeo*, y *Leyes*). *Fedro* sería, según esta misma valoración schleiermacheriana, el diálogo principal de Platón en tanto que en él se expresa de una manera más clara y propia un cuerpo de doctrina genuinamente platónico. Lo cual no quiere decir que, según el mismo Schleiermacher, *Fedro* deba ser considerado el primer diálogo platónico en un sentido cronológico. Actualmente este diálogo figura, según una mayoría de intérpretes de la obra platónica (entre ellos Luc Brisson, quien ha dedicado una parte importante de sus estudios a esclarecer el orden de composición de los diálogos teniendo en cuenta otros antecedentes de este intento desde Schleiermacher) como uno de los diálogos que integrarían esa tétrada de primera madurez —*Banquete*, *Fedón*, *República* y *Fedro*— a lo largo de la cual es Platón quien apoyándose en la figura cada vez más literaria que biográfica de Sócrates acaba de componer y levantar el edificio de su propio pensamiento.

Está claro para nosotros después de casi trescientos años de estudios filológicos, de consideración de nuevas fuentes, de la aplicación de métodos que han revolucionado nuestra capacidad de análisis de textos antiguos como los que ha perfeccionado la moderna estilometría por computarización, y después la consolidación de grandes figuras y hasta de Escuelas dedicadas *ex professo* a la lectura e interpretación de la obra platónica, que en tales diálogos ‘de madurez’ no se expresa nada más que una parte de lo que podríamos considerar como la integralidad de la doctrina platónica. Sin embargo consideramos que sería un craso error hermenéutico el significar estas consideraciones y estas presentaciones de Schleiermacher como fallidas por el hecho de no acomodarse las mismas a lo que hoy sabemos sobre la progresión de la producción platónica. Una consideración hermenéutica de los escritos hermenéutico-platónicos de Schleiermacher ha de saber valorar tales textos como un momento verdaderamente crucial y muy determinante para ese sector del continuo dominado por la interpretación de la literatura platónica. Momento este sin el cual no cabría

<sup>364</sup> La idea de que la hermenéutica filosófica, desde Schleiermacher, libera o disminuye la ‘tensión metódica’ propia de los análisis críticos de los textos ha sido expresada por la profesora Lourdes Flamarique en sus *Reflexiones sobre la naturaleza filosófica de la hermenéutica* (pp. 215-233 del nº 28 de *Themata*. Sevilla, 2002. Accesible en <http://institucional.us.es/revistas/themata/28/12%20flamarique.pdf>).

entender, por otra parte, este sector posterior del *continuum* dialógico en el que nos encontramos ahora. Una consideración hermenéutica de los trabajos de traductor y de intérprete realizados por Schleiermacher ha de llevarnos a valorar como un ejercicio verdaderamente constructivo en lo que a nuestra apreciación de la doctrina platónica se refiere esa mimesis dialogal que Schleiermacher ensaya frente a los diálogos y que constituye toda una invitación, desde su parte, a hacernos franquear el umbral dialógico que, en principio, nos separaría de aquellos encuentros que tuvieron lugar en Atenas hace dos mil doscientos años —considerando la fecha de la edición del segundo volumen de *Introducción a los Diálogos de Platón*, de 1816, y la posible fecha de la escritura de *Fedón* en torno al 383 aC: la distancia actual sería de unos dos mil cuatrocientos noventicuatro años— y en los que se estaban debatiendo razones que aún nos interesan materialmente. Entre ellas la de establecer nuestras posibilidades de acercarnos a la verdad desde una perspectiva comprensiva y la de establecer unas bases desde la cual nos sea dado abordar la cuestión del discernimiento del bien obrar.

En cualquier caso podría decirse que tanto en *Banquete* como en *Fedón* la doctrina sobre el carácter formal y objetivo de las ideas y las estrategias que pueden seguirse para acercarse el alma a las mismas a lo largo de la vida terrenal —la dialéctica tantas veces mentada por Sócrates en los diálogos más maduros y ‘propios’ de Platón— están solamente esbozadas en *Banquete*, y referidas con rasgos de mayor autoridad en *Fedón*: En estos dos diálogos de madurez en los que, aventurando ahora un juicio de carácter crítico-literario, se consiguen unas recreaciones de una alta calidad literaria y de una honda emotividad. Consecuciones estas que tienen lugar cerca de las figuras y de las posiciones que en tales diálogos se afirman en referencia a la naturaleza del amor y a su significación epistémica o filosófica (en *Banquete*), y a la oposición entre un par dialéctico *eros-bios* y su opuesto *thánatos* (*Fedón*); así como en referencia a las derivaciones dialécticas de esta misma oposición. Figuras y posiciones estas sobre las que Platón basará su demostración, más bien postulativa y poética (*mitopiética*) que rigurosa y lógica, de la inmortalidad del alma. Mucho nos tememos que para este Platón escritor y poeta no habría sitio en aquella *polis* ideal cuyas bases teóricas él mismo estableció en el Libro X de su *Politeia* (para qué poetas si ya no es necesaria ni conveniente la diversión por la vía de la mimesis).

Este interés, el metafísico en un contexto escatológico en el que la palabra y la idea de inmortalidad son las que abundan, ha sido mostrado también como propio por las más diversas prácticas o confesiones religiosas a lo largo de la historia<sup>365</sup>. Y así esta idea o, en términos kantianos, este ‘postulado de la razón práctica’ ha podido expresarse desde una pléthora de textos ‘sagrados’ emanantes de los acervos de muy diversas religiones de oriente y occidente —cuyas conexiones con el platonismo original suele establecerse mediante el vínculo de éste con el orfismo, desde el muy influyente pitagorismo<sup>366</sup>—, hasta las más diversas formas de sincretismo religioso; y sin dejar de anotar el vínculo con todas y cada una de las confesiones que se desgajan del tronco semítico y de los distintos ramales del judaísmo y el cristianismo. Ciertamente resultaría muy difícil nombrar alguna de las grandes religiones ‘de salvación’ o ‘del libro’, o incluso, a alguna de las religiones no chamánicas ‘no tan grandes’ que se profesan en nuestro mundo —MMXI— cuya vinculación con este diálogo platónico no pudiera darse por supuesta desde la consideración de la unidad temática

<sup>365</sup> A propósito de la importancia de este registro escatológico en la producción platónica véase *Escatología y retórica en los diálogos platónicos* (*Revista de Filosofía*, vol. 30, n° 1 (2005), pp. 117-134), trabajo del profesor Álvaro VALLEJO CAMPOS. En la nota n° 125\* de la primera parte de nuestro trabajo, y en el texto al que la nota remite, hay unas referencias un poco más extensas a este trabajo.

<sup>366</sup> Tales conexiones se dan por existentes al menos desde Jámblico y Proclo (*Iambl.* VP 28, 145; *Procl. in Ti.* 3, 161, 1; 3, 168, 9). Determinadas doxografías antiguas (Herodoto, Plutarco, Clemente/Stromata, y otras) no distinguían entre órficos y pitagóricos: Ver, de Susana M. LIZCANO REJANO su trabajo “*Orfismo en el corpus philostratem*”; esp. las notas 28 y 29 (en *EMERITA. Revista de Lingüística y Filología Clásica* (EM) — LXXI 1, 2003 pp. 51-72). Igualmente, de W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega. Estudios sobre el movimiento órfico*, Buenos Aires, 1970 (trad. de J. Valmard), cit. por Lizcano Rejano en el trabajo antecitado.



prevalente que lo informa. Y es que ésta no es otra, insistimos, que la de la inmortalidad del alma. Y no hay, que sepamos, una ‘religión grande’, es decir, una religión con una feligresía lo suficientemente numerosa e influyente en el mundo, incluida el budismo, que se haya mostrado siquiera proclive a rechazar la idea de la inmortalidad del alma... Si acaso, y si se nos permite la ironía, solamente la religión fundada por el profeta Friedrich Nietzsche (1844-1900), en la que la idea de inmortalidad es sustituida por la de la circularidad del eterno retorno.

Sin embargo no son estos aspectos más literarios los que nos han llevado a elegir el fragmento de nuestro interés, sino al hecho de que en estas líneas se recrea (esto es, se figura literariamente) un ejercicio de lecto-interpretación ejecutado por un Sócrates de edad indefinida, aunque el contexto del diálogo nos hace suponer que fuera un joven Sócrates, ante lo que hemos de suponer la totalidad, o una parte importante de la misma, del *Tratado de la naturaleza* (del *Peri physeos*) de Anaxágoras. Estimamos que la combinación de estas líneas (desde Fedón 97c : *Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras...*) con aquellas otras de *Fedro* en las que se deriva en clave filológica desde la recreación impostada por Sócrates de un ‘mito’ o leyenda egipcia, la de Teuth (Fedro 274c), matizada tal relación con algunas referencias a otros capítulos de los *Platonis Dialogi* igualmente interesantes desde un punto vista filológico (*Crátilo*, *Protágoras*, *Parménides*, *Menón*), podrá servirnos para establecer el fundamento de ese escepticismo literario-filosófico que es, desde luego, una de las características más propias del pensamiento platónico. Aunque no estamos tan seguros de que lo sea también de su doctrina: Queremos decir que no estamos seguros de que tal escepticismo literario-filosófico sea una parte integral de esa doctrina, tal como reclaman algunos autorizados y competentes lectores e intérpretes de la obra platónica, por ejemplo, los lectores de la Escuela platónica de Tubinga, o el epígono milanés de aquella Escuela, el profesor Giovanni Reale, cuyas razones vamos a considerar con más detenimiento en siguientes apartados de nuestro trabajo.

En cuanto a los otros intereses que han informado a este diálogo de la madurez filosófica de Platón, y situándonos ya al margen de los filosófico-escatológicos, lindantes con los religiosos, que acabamos de señalar, podríamos destacar el interés ético. Tal ámbito de intereses éticos y filosófico-morales, que se expresan con unas frecuentes sucesiones de líneas en las que el registro que domina es el de una axiología muy volcada a la praxis, viene condicionado por el hecho de que en este diálogo, como en todos aquellos otros escritos platónicos en los que el tema o los temas centrales se desarrollan en torno al proceso o a la ejecución de Sócrates (*Eutifrón*, *Teeteto*, *Critón*, y *Apología*), se nos muestra la entereza moral y el convencimiento práxico y autonomista de un Sócrates que viendo venir la pena capital o su ejecución inminente, y pudiendo evitarlas, prefiere corroborar con estos últimos gestos suyos la coherencia de su propia doctrina sobre el bien. Entendiendo éste como un referente que, en todo caso, se sitúa en una órbita que se despliega mucho más allá de la conveniencia o del relativismo (en *Apología* en el sentido que la propia apología pronunciada por Sócrates imprime al proceso; y en *Critón* en el sentido de que *in extremis* Sócrates renuncia a la posibilidad de evitar la ejecución que es ya inminente dándose a la fuga). Y esto hasta el punto de que esta autoejecución, que lo fue no solamente en un sentido físico sino moral, ha pasado al repertorio iconográfico de nuestro entorno cultural —son verdaderamente muy numerosas y destacadas las ejecuciones plásticas de este motivo que ha servido incluso de inspiración musical para compositores de la talla de Erik Satie, o de motivo principal para producciones cinematográficas de calidad realizadas por productores como Roberto Rosellini (*Sócrates*) o Marco Ferreri (*El Banquete*)<sup>367</sup> — como uno de los

<sup>367</sup> De la composición de Erik Satie ya hemos dado noticias en una anterior nota a pie de texto, la nº 356\*; en cuanto a las dos producciones cinematográficas aludidas sus referentes técnicos, sus *affiches*, son *Il banchetto*

motivos más reiteradamente interpretados y reinterpretados por un buen número de artistas plásticos de primera categoría<sup>368</sup>. Se diría que solamente la muerte y distintos pasajes de la vida y la predicación de Jesús de Nazaret superan en número de ejecuciones a los motivos de la muerte y el magisterio de Sócrates. De la misma forma ese último y mantenido gesto de Sócrates, relatado pormenorizadamente en *Fedón*, ha inspirado una buena parte de toda la producción filosófica moral desde los tratados éticos de Aristóteles en los que las referencias directas a Sócrates abundan, si bien en un sentido polemizador o refutativo en la mayoría de las ocasiones<sup>369</sup>, hasta los últimos escritos o discursos pronunciados por Foucault; por ejemplo, sobre la *parresía* en *Laques* o sobre *la inquietud de sí* en *Alcibíades* o en *Fedón*<sup>370</sup>.

### **S. II. I. 1e.- Los motivos principales del Diálogo y del fragmento señalado.**

contexto y detalle sobre el fondo acontecimental al que se refiere el texto

Un hecho más festivo que jurídico-político es el que explica la larga espera que hubieron de soportar Sócrates y sus allegados antes de que se ejecutara la sentencia bajo la supervisión de los once magistrados de vigilancia penitenciaria encargados al efecto por el jurado popular que condenara al sabio. Y es que, hasta que no estuviera de vuelta la nave que, como todos los años, había partido hacia Delos para celebrar la mítica hazaña de Teseo en Creta, la de la destrucción del Minotauro, no podían ejecutarse tales tipos de acciones penales. Seguramente por esta circunstancia, que supuso una dilación extraordinaria a la ejecución de la pena es por la que pudieron darse tantos lances distintos y por la que en la *Platonis Opera* abundan los diálogos que giran alrededor de esta ejecución, un hecho histórico que, por lo demás conmovió a toda la Hélade y que marcó un antes y un después tanto para la Historia de la antigua Grecia como para la Historia de la filosofía. Tengamos en cuenta que el proceso y la ejecución de Sócrates, hechos históricos de los que tanto se ha escrito y porfiado (ver apéndice el bibliográfico de este apartado), fue una de las primeras actuaciones institucionales promovidas por la recién refundada (400), democracia ateniense. Una democracia cuya misión más importante no era otra que la de devolver Atenas a la posición de autoridad, prestigio cultural y preeminencia económica (comercial y monetaria) que ostentaba a la altura del año 478, cuando la ciudad de la diosa Athenea fue la *polis* que se mantuvo firme a la cabeza de la oposición y el rechazo al expansionismo persa; o devolverla, en todo caso, a una posición que la alejara de aquella otra tan distinta en la que, al final de las guerras del Peloponeso (431-404), se encontrara. Y es que al final de esta contienda, que conocemos en detalle gracias a las historiografías de Tucídides y Jenofonte, Atenas se encontró subyugada ante una Esparta preeminente en la Hélade y bajo el poder de una minoría política autóctona que, lejos de buscar una salida a tal estado de dependencia, buscaba fórmulas de connivencia con el nuevo *status quo*. Un *status* impuesto y sostenido *manu militari* por una Esparta, la del falso general Lisandro, que así conseguía imponer, tras una victoria militar conseguida tras una larga campaña de asedio y de bloqueo marítimo, su modelo aristocrático y oligárquico de sociedad y sus nepotistas prácticas institucionales

---

*di Platone*; réalisation-direction de Marco Ferreri; production France-3 tv, de 1988; y *Socrates*, coproducción italo-franco-española, dirección Roberto Rossellini, de 1971.

<sup>368</sup> De esta vasta producción plástica en torno a la figura de Sócrates puede tenerse una primera noticia, no exhaustiva, visitando una *Pinacotheca Philosophica* mantenida en la Web por el profesor Nikolai Biryukov. Su dirección, que remite a un catálogo en el que constan 239 ejecuciones (*Philosophers*) realizadas por 439 artistas, es la siguiente: [http://nibiryukov.narod.ru/nb\\_pinacoteca/nbe\\_pinacoteca\\_index.htm](http://nibiryukov.narod.ru/nb_pinacoteca/nbe_pinacoteca_index.htm). De estas 239 ejecuciones corresponden a Sócrates más de cuarenta.

<sup>369</sup> Por ejemplo, en la *Et. Nic.* a propósito de ‘la intemperancia’ y de una “Refutación de Sócrates, el cual sostiene que el vicio es resultado de la ignorancia”, en el libro VII, cap. II; o en el cap. VII del libro IV, a propósito de la gradación y la calidad de ciertas formas de ironía [Versión de P. Azcárate, de 1873. Puede accederse a esta y a otras traducciones de obras clásicas (de Platón) realizadas por Azcárate, así como a una parte de su producción como ensayista, así como a diversos escritos sobre su obra y su figura desde <http://www.filosofia.org/ave/001/a163.htm>].

<sup>370</sup> Sobre *Laques-parresía* en *La hermenéutica del sujeto*. Curso del College de France, 1982. Trad. Horacio Pons. Y sobre *Alcibíades y Fedón la inquietud de sí* en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Traducción de F. Fuentes Megías. Buenos Aires, 2004.

sobre Atenas. Una victoria obtenida sobre la inveterada opositora a la pujanza espartana, anterior impulsora de una liga delio-ática gracias a cuya pervivencia la Hélade pudo oponerse durante tantas décadas a la irrupción de los bárbaros en sus dominios; aquella misma esplendorosa *polis* que, a su pujanza económica y poderío militar (durante la égida de Pericles), había añadido la mostración de su estabilidad política y la racionalidad de las bases institucionales sobre las que se asentaba la misma (las constituciones atenienses desde Solón). Además del ornato nada superfluo de su espectacular desarrollo artístico y cultural en todos esos campos que hoy se reclaman como importantes en cualquier sociedad que se tenga por avanzada (en matemáticas, geometría, arquitectura, medicina, artes plásticas, artes escénicas, literatura, historia, teoría política, filosofía). Sin embargo va a ser esa misma democracia recién restaurada, tras la interinidad proespartana de los Treinta Tiranos, la que va a cometer el doble desatino de someter a un proceso al «*mejor hombre. de los que conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo*» (Fedón 118c): A todo un maestro de la vida y la ciencia de la moral; y de condenarlo a la máxima pena al hallarlo culpable de unos crímenes cuyas nominaciones fueron recibidas no solamente por el acusado, tal como se narra en las *apologías*, con estupefacción por los allí presentes: corrupción de menores e impiedad (*asebeia*); es decir, trato irrespetuoso con los dioses del panteón helénico y ateniense, y condición de ‘antimaestro’.

Según los especialistas que han estudiado esta circunstancia histórica<sup>371</sup> la ejecución de Sócrates iba buscando, y en cierta medida consiguió, un cierto efecto de catarsis para el *demos* ateniense, en tanto que en el sabio parecían encarnarse algunos de los principales motivos que serían valorados por una buena parte de sus conciudadanos como causas directas de la pérdida de influencia de Atenas y de su caída en desgracia frente a Esparta tras el desfavorable desenlace de las guerras ‘del Peloponeso’ (hasta el 404 aC). De estos motivos, que hacían de *casus conscientiae* a los ojos de estos atenienses que habían sido literalmente perdonados por Esparta y asimilados a sus instituciones y a sus juegos de alianzas, podrían destacarse los dos siguientes. El primero sería el de la profesión de un relativismo gnoseológico, asumido por la sofística de una manera muy distinta y hasta diríamos que diferente, a como fue asumido por un Sócrates que no buscaba otra cosa en sus discursos y confrontaciones dialógicas dialogadas que una modesta aproximación a la verdad. Y es que, si la sofística derivaba un relativismo moral más o menos inocuo desde un punto de vista político del escepticismo que la mayoría de sus representantes profesaban, Sócrates de su relativismo gnoseológico derivaba un rigorismo moral que fundamentaba en una doctrina en la que la virtud y el bien, la verdad y la justicia se presentaban como estados asimilables o idénticos entre sí para el sujeto de conocimiento. Sujeto éste que lo era al tiempo de acción o de una acción conformada por el imperio de la razón (hacer el bien o actuar en conformidad con lo que la conciencia moral presenta como bueno constituiría para Sócrates, lo que en

<sup>371</sup> La bibliografía sobre la biografía y las circunstancias históricas en las que se registró el proceso y la ejecución de Sócrates es más que abundante. En ella habría que incluir los *Diálogos de Platón* (v. ref. Bibl. Gen); la *Apología de Sócrates*, de JENOFONTE (*Recuerdos de Sócrates; Económico; Banquete; Apología de Sócrates*. Madrid, 2003); las *Obras morales y de costumbres (Moralia)* de PLUTARCO, Volumen VIII: *Sobre el hado; Sobre el demon de Sócrates; Sobre el destierro; Escrito de consolación a su mujer* (Madrid, 1996); o las *Disertaciones filosóficas* de MÁXIMO DE TIRO (Disertación III: *Si Sócrates hizo bien en no defenderse*; Disertación VIII: *Sobre el demon de Sócrates I*; y Disertación IX: *Sobre el demon de Sócrates*. Madrid, 2005). A obras más o menos raras o que tienen ya su propio valor de obras históricas, como la *The Life of Socrates*, de John G. COOPER (London, 1759), o la parte que le dedica NIETZSCHE al problema de Sócrates en *El crepúsculo de los ídolos* (Madrid, 1973), podemos añadir una extensa bibliografía de ‘clásicos de la Historia de la filosofía’ que han ensayado notables e influyentes estudios a la figura y a la vida del sabio ateniense. Quizá las más celebradas y citadas sean las páginas dedicadas a Sócrates en la *Paideia* de Werner JAEGER (*vers. cit.*), la monografía de Jean BRUN (*Socrate*. Paris, 1960), o las páginas que le dedica W.K.C. GUTHRIE en su *Historia de la Filosofía (A History of Greek Philosophy Volume III: The Fifth-Century Enlightenment-Part 1: The Sophists; Part 2: Socrates* (1971)). En castellano contamos con las monografías de TOVAR, Antonio (*Vida de Sócrates*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1947), de MONDOLFO, Rodolfo (*Sócrates*, 2ª ed. 1959, Buenos Aires) y GARCÍA GUAL, Carlos, *Sócrates* (en la *Historia de la Ética*, de Victoria CAMPS, Barcelona, 1988, tomo 1, p. 66-79), y con la entrada ‘SÓCRATES’ al diccionario de Filosofía de José FERRATER MORA (Madrid, 1979, tomo IV, p. 3085-3089).

términos gadamerianos se significa en distintos apartados de *Verdad y Método* como una ‘experiencia de verdad’<sup>372</sup>. Un segundo motivo, bastante más prosaico aunque no menos efectivo en relación con el dramático desenlace de los acontecimientos a los que nos referimos, sería la relación de Sócrates y de su doctrina política manifiestamente no democrática, cuando no abiertamente antidemocrática, con aquellas facciones que, tras la caída frente a Esparta, impusieron dos regímenes oligárquicos de planta espartana en Atenas: la oligarquía de los cuatrocientos (413-412) y la tiranía de los treinta (404). Y es que la relación directa de Sócrates con Critias —una relación que lo comprometía, a pesar del distanciamiento que se hizo patente entre el maestro y su antiguo discípulo desde que éste se diera a la convivencia política—, una de las figuras más sobresalientes de ‘los treinta tiranos’ actuó como un fermento del prejuicio de que Sócrates estaba más por una solución espartana que democrático-ateniense a la crisis general que se estaba viviendo en Atenas y en su área tradicional de influencia desde el adverso final de las guerras contra Esparta. De la misma forma la estrecha relación que había mantenido con su dilecto y antiguo discípulo Alcibíades, otro supuesto ‘espartano’, que había terminado optando por el exilio y cuyas adversas empresas militares habían sido muy determinantes en el desenlace final de la guerra, actuaron en este mismo sentido inculpatorio. Todos estos potenciales ‘verdaderos motivos’ de su proceso y de su posterior condena hubieron de ser, desde luego, conocidos y valorados como tales por Sócrates, pero éste, fiel a su estilo de ‘filosofante’ (García Bacca, 1981) prefirió asumir literalmente las acusaciones e ironizar sobre y desde ellas en su apología ante la asamblea de quinientos ciudadanos jurados constituida al efecto de su procesamiento, en lugar de hacer por desenmascarar eficazmente la grotesca trama urdida contra su persona y contra la tradición filosófico-antropológica que él representaba. Solamente en algunas autopreguntas y autorrespuestas pronunciadas en aquella su apología, y en la amarga ironía que destilaban muchas de tales respuestas —que la mayoría de las veces eran abiertas, cuando no otras preguntas— se podría entrever, al fondo de las breves y amargas invectivas dirigidas a sus acusadores, hasta qué punto era Sócrates consciente de la existencia de ese segundo y verdadero proceso en el que la condena estaba ya dictada de antemano.

Mas el caso fue que el navío con el que se había celebrado, un año más, la gesta de Teseo volvió por fin de Delos, y que al alborar la mañana del día señalado, el servidor de los once entró con el letal brebaje. Días antes había tenido la breve conversación con el fidelísimo Critón, transcrita y recreada en el diálogo de juventud que lleva su nombre, en la cual el sabio habría rechazado el ‘puente de plata’ que Critón le tendía, seguramente con la aquiescencia o con la impasibilidad de sus más declarados enemigos, para que se diera a la fuga e iniciara un exilio en alguna de las muchas *poleis* que lo habrían acogido de buen grado. Ese diálogo, *Critón*, a pesar de su relativa inmadurez literaria constituye el más firme alegato a favor de la entereza moral que ha de distinguir al hombre junto de cuantos se hayan escrito en la literatura moral de nuestro entorno cultural.

De todos los diálogos que Platón produjo en torno a este luctuoso y trágico hecho como motivo principal —a saber, y según el orden el orden cronológico actualmente aceptado, *Apología*, *Eutifrón*, *Critón*, *Fedón*, y *Teeteto*— es este que nos ocupa y del cual trabajaremos un intertexto muy concreto, el *Phaed.* 95b/100b, buscando los ya anunciados elementos de metalectura, el que recrea de una manera más prolija y más literariamente conseguida la dramática circunstancia a la que se refiere, y también el que se ocupa de una manera más sistémica y eficaz por desarrollar las implicaciones y los antecedentes y consecuentes

<sup>372</sup> Desde la *Introducción a Verdad y Método* I: “De este modo nuestro estudio sobre la hermenéutica intenta hacer comprensible el fenómeno hermenéutico en todo su alcance partiendo de la experiencia del arte y de la tradición histórica. Es necesario reconocer en él una experiencia de verdad que no sólo ha de ser justificada filosóficamente, sino que es ella misma una forma de filosofar”. *Verdad y Método* I. Versión cit. p. 25.

epistémicos y filosóficos de la recepción que hace Sócrates de la acusación y, sobre todo, de la consecuencia legal de la misma: su condena a muerte.

De esta circunstancia a Sócrates no parecen interesarle especialmente los verdaderos motivos que podrían advertirse tras las ridículas pero muy graves acusaciones de las que se le hace objeto, sino lo que podría seguirse de su posible opción por aferrarse a la vida en tanto que de la misma podrían, a su vez, seguirse dos consecuentes prácticos bastantes difíciles de refutar. A saber, que Sócrates teme a la muerte (por lo tanto su doctrina sobre la inmortalidad del alma y sobre las condiciones en las que el alma se ha de encontrar *post mortem* de acuerdo con lo que ha sido la vida de su tenedor no eran creídas por él mismo), la primera; y que el mismo Sócrates que tanto se había distinguido en vida por mostrar cómo las leyes eran la expresión de un orden trascendente que el hombre justo había de acatar, en tanto que las mismas son la sustancia viva de la *polis*, haciendo por evitar la condena se situaría en la órbita de un relativismo moral y legal también de planta sofística a cuya refutación había dedicado una parte importante de su magisterio. Tales extremos quedaron ya expresados en sendos diálogos —*Eutifrón*, *Critón*, además de en la *Apología*— en los que un entonces joven Platón hizo especial énfasis en destacar el hecho de que Sócrates, de haberlo querido, podría haber evitado la sentencia y la ejecución de la condena mediante distintas argucias legales y, en última instancia, dándose a la fuga (*Critón*). Más en *Fedón* y en *Teeteto*, un diálogo de madurez el primero y un diálogo epilodal el último, ya no son estas circunstancias un tanto secundarias, que son obviadas o referidas como simples anécdotas, las que le interesa recoger al autor, sino la base dialéctica y operativa en el pensamiento y en la actitud de Sócrates; la base desde la que el maestro se da a la aplicación práctica de su doctrina en relación con la solución de sendos problemas planteados de la forma más acuciante que pudiéramos imaginar. El problema, más filosófico en un sentido general (el que más podría interesarle a ese Sócrates ‘filosofante’ al que se refiere García Bacca en sus comentarios) que epistémico o científico en un sentido más restringido, de la inmortalidad del alma, el cual le da pie en *Fedón*, desde 72b, para establecer de la manera más contundente y lógica su visión dialéctica de la realidad como resultante de una oposición complementaria de fuerzas o realidades dinámicas opuestas (así como resulta imposible entender la luz sin referirnos a la superación-oposición a la oscuridad, no nos resultará posible referirnos ni a la muerte si prescindimos de lo que esta encierra en sí de oposición o negación de la vida, de la misma forma que no seremos capaces de entender correcta e integralmente la vida en todas sus dimensiones si prescindimos de lo que ésta tiene de oposición y superación a la muerte). Sin embargo, con ser éste un tema definitivamente tratado en *Fedón*, no podemos sustraernos a la sustancia ética y moral del mismo, la que sería el sustento de ese segundo problema tratado y resuelto, *more socratico*, en *Fedón*. Este segundo problema es el mismo que fue también planteado, pero en esta ocasión no resuelto —o expuesto aporéticamente— en *Gorgias*; a saber, el de la relación que hay entre la teoría ética y la acción moral que, ha de suponerse, sigue a la razón dictada o establecida por la conciencia como ‘buena’ o virtuosa.

Y es así que la sustancia moral, que es y que implica práctica o vivencia de los valores por definición sucinta de la misma, está presente en el diálogo como está presente, si se nos permite el símil, el lienzo en la obra del pintor: es su mismo soporte. Y es que en este diálogo, cuyas principales implicaciones para una gran parte de sus lectores —todos los que lo han leído siguiendo las pautas neoplatónicas establecidas por las patristicas cristianas hasta Agustín de Hipona— pueden ser de orden religioso o escatológico-religioso, de lo que se trata es de un drama moral, de un problema planteado y resuelto en el ámbito de la vida, y no en un contexto académico o literario ni, mucho menos, eclesial. Planteado y resuelto, por lo demás, en una situación en la que la solución al mismo tendría que ser final, inequívoca y concluyente. Y así, si inmoral nos habrá de resultar la acusación de la que es objeto el buen maestro de la vida que fue Sócrates, moral —aunque de una moralidad no exenta de una

tensión que se mantiene hasta el final del diálogo, por más que Sócrates parece actuar al margen de la misma— ha de resultarnos la respuesta que éste da a la asamblea: si de tal cosa se me acusa, dispuesto estoy a encajar la pena correspondiente si fuese hallado culpable. Mas lo cierto es que tanto las intervenciones de Sócrates como su misma postura resignada ante el jurado que lo juzga resultan más y más inquietantes al tiempo que nos vamos acercando a ese final que, por otra parte, nos es conocido por su carácter de hecho histórico. Final por el que podemos interesarnos siguiendo los muchos textos de Platón que se refieren a este hecho desde *Apología*, en los diálogos antes señalados (MEMENTO: *Eutifrón*, *Critón*, *Fedón*, y *Teeteto*), o participándonos de las razones alegadas en la *apología de Sócrates al jurado* que nos legó Jenofonte (431-354), basada ésta en unos testimonios directos del ‘Hermogenes Socraticus’<sup>373</sup> (entre otras fuentes). Y es que Sócrates ante la asamblea jurada que lo va a condenar no se defiende, sino que se dedica a la actividad filosofante que siempre le ha caracterizado obviando las falsedades de las acusaciones y dándose a la ironía y hasta a la burla de sus acusadores, siendo esta actitud la que, en una segunda votación siguiente a la primera condena, va a acarrearle la pena de muerte. Jenofonte, más que sugerir nos dice bien a las claras que en el ánimo de Sócrates actuaba más un cansancio y una decepción ante sus conciudadanos que un verdadero espíritu dialéctico o pedagógico en esa circunstancia concreta. Si leemos la apología del historiador tenemos la sensación de que, efectivamente, Sócrates había llegado ya a esas alturas de su biografía a una situación en la que le resultaba insoportable seguir contemporizando con la mendacidad generalizada e instituida que, a sus ojos, se había instalado en Atenas tras la restauración de la democracia. Lo cual tampoco hay por qué interpretarlo como un gesto de rechazo a ese sistema político particular, es decir, como un gesto ‘espartano’. Más bien habría que verlo, en nuestra opinión, como la adopción de una postura consecuente con lo que había constituido el eje de su magisterio y de su vida. *¿Es preferible sufrir una injusticia a cometerla?* (*Gorg.* 509d). En esta ocasión la respuesta de Sócrates no admitió réplica.

---

<sup>373</sup> Fernando SOUTO DELIBES en su “*Hermogenes Socraticus*” (*Faventia* 21/2, 1999, pp. 57-64) nos acercó una cuidada y muy bien documentada semblanza de este personaje siempre asociado con la figura de Sócrates, y a la que éste parecía estimar sobremanera, a pesar de sus limitaciones. Hermógenes fue testigo del proceso y de la ejecución de Sócrates, y, según el testimonio de Jenofonte, parece ser que tuvo alguna intervención en el mismo proceso.

**RASGOS DE METALECTURA EN FEDÓN.****S. II. I. 1f.- Elementos de metalectura en Fedón, I: La figuración como elemento generador de primer orden en los discursos platónicos.**

En este capítulo, que dedicamos al establecimiento de los *modi legendi* de Platón de Atenas, y al estudio de un pasaje de *Fedón* en el que se hace una extensa y figurada referencia a un acto lectivo, que confrontaremos con otros pasajes de *Parménides* en los que también se lee figurada y extensamente, aparecerá con cierta frecuencia el término ‘figuración’ y alguno de sus derivados. Esta iteración, que a veces puede resultar un tanto innecesaria, se debe al hecho de que todas las referencias que vamos a hacer a tales *modi* no son, ni podrían serlo, a momentos lectointerpretativos que Platón haya ejecutado y transcrito desde sí mismo y en puridad. Tales discursos sobre lecturas de texto de autor, que debieron existir y que debieron oírse o, en su caso, escribirse en sesiones esotéricas de la Academia nos resultan, por el momento y nos tememos que para siempre, inaccesibles. Sin embargo existe el peligro de confundir la lectura que un figurado Sócrates hace del *peri physeos* de Anaxágoras en *Fedón* con una lectura real de Sócrates sobre el libro de Anaxágoras. De la misma forma que existe el peligro de significar el soberbio texto de *Parménides* en el que se da cuenta (figurada) de una relectura colegial por parte de Sócrates, Zenón y Parménides de Elea de unos textos de Zenón sobre la doctrina de Parménides, textos autorizados por el mismo Parménides *in initio narrationis* como un pasaje en el que se esté describiendo una sesión lectiva real, cuando los mismos elementos narrativos que Platón introduce en las primeras líneas del escrito (en *Parménides*: la presentación de los personajes) ya nos están obligando a considerarlo como un ejercicio de diversión literaria, como una ficción filosófica<sup>374</sup>. Pero, dicho esto, también creemos necesario hacer notar que el hecho de que Platón dé cuenta de sus temáticas refiriéndose a ellas no directamente y en un tono ensayístico o más puramente filosófico (cosa que ya era históricamente posible, ya que el estilo literario filosófico estaba más que consolidado a mediados del siglo IV aC) sino narrativa y, a veces, dramáticamente esto no nos obliga a acercarnos a tales textos desde la suposición de que solamente cabe hacerles una crítica literaria como si de una comedia de Aristófanes o un drama de Eurípides se tratara. En absoluto. Los temas abordados por Platón en sus escritos dialogales son temas filosóficos en estado puro y son tratados por los figurados dialogadores con una coherencia formal y a unos niveles de profundidad conceptual verdaderamente notables. A veces a una profundidad discursiva tal que se nos muestran extremadamente difíciles de interpretar tal como estos escritos nos han sido legados por la tradición.

Otra confusión igualmente grave sería la de inferir el *modus legendi* que Platón pudo actualizar, por ejemplo, ante el texto de Anaxágoras (en *Fedón*), partiendo de que la lectura del texto de Anaxágoras por parte de Sócrates, figurada por Platón, equivale a una lectura realizada por el mismo Platón. Tal suposición, que podríamos exportarla hacia las lecturas figuradas en *Parménides*, en todo caso, habría que fundamentarlas, y, entendemos que esas fundamentaciones, hoy por hoy, resultan improbables, ya que no existen, que sepamos, fondos documentales sobre los que poder afirmarlas.

Mucho se ha hablado, dictado y escrito sobre el contenido o los contenidos y también sobre los sentidos filosóficos de cada uno de los elementos constituyentes de esa colección verdaderamente impresionante de momentos dramáticos, vidas contadas, vidas recreadas,

<sup>374</sup> Al margen de todas las cuestiones relativas a la datación de la supuesta visita de Parménides y Zenón de Elea a Atenas, hecho éste del que algunos estudiosos deducen la fecha de nacimiento de Parménides y la diferencia de edad que habría entre Parménides y Sócrates (a pesar de que ni la visita ni la fecha de la misma son hechos históricos), lo que está fuera de toda duda es que este Sócrates ‘muy joven’ que coprotagoniza el diálogo no pudo haber desarrollado a la sazón ese sistema filosófico —que se corresponde con la fase más madura de Platón— con el que en la primera parte del diálogo pretende cuestionar la validez de la doctrina de Parménides sobre la Unidad-Multiplicidad. Por este motivo cualquier lector de Platón medianamente enterado de la evolución de su obra ya se asume como testigo literario de una situación ficticia desde las primeras líneas de este diálogo al percatarse de como un Sócrates casi imberbe incluye en su discurso elementos doctrinales propios de ese Platón epilógico posterior a *República*.

mitos, recreaciones de mitos, alegorías, leyendas, parábolas y momentos de raptó poético, originales o recreados en tono rapsódico, contenidos en el *corpus platonicum*. Sin embargo no son tan frecuentes las líneas en las que los interpretadores de estos escritos, incluso a veces los más avezados, se paran a considerar que cuando leen a Platón no están leyendo ni interpretando textos de autor al uso por más que a veces los discursos y los largos excursos a los temas principales que puedan protagonizar los distintos Sócrates y los otros protagonistas de los diálogos puedan valer por auténticos ensayos monográficos sobre tal o cual tema de neto interés filosófico (recordamos ahora el inspirado discurso de Diótima, la figurada sacerdotisa de Mantinea, sobre el qué del amor que se contiene en *El banquete*, discurso en el que se contiene la primera definición de la filosofía como saber específico). Tal vez puedan valerlo, pero no lo son; son momentos figurados, recreados, narrados, elaborados con una finalidad pedagógica o con alguna otra que se nos escapa. Como, de hecho, se nos escapa el sentido o las explicaciones que puedan tener cada uno de los ‘pasajes de omisión’ que, según ha puesto de manifiesto Th. A. Szlezák abundan en los diálogos más elaborados de Platón<sup>375</sup>. Pero, sobre todo, son momentos figurados. ¿Y qué puede ocurrir —que puede ocurrir en un contexto lectointerpretativo— cuando se atiende al hecho filosófico desde una figuración o desde un rosario de figuraciones hilvanadas por un genio literario como el de Platón? Pueden ocurrir, desde luego, muchas cosas. Entre ellas que se nos olvide que estamos asistiendo a un discurso figurado y lo confundamos con un discurso propio. Y puede ocurrir, de seguida que nos empeñemos en deducir un corpus doctrinal de lo que no es sino una relación no correlativa de relatos que no se han transcrito para tal fin, esto es, para establecer una doctrina, sino para alguna otra finalidad —pedagógica, mnemológica, magisterial acroamática, compilativa-ejemplar— que se nos escapa.

Pongamos el ejemplo de la metáfora de ‘la segunda navegación’, tan cara a los cultivadores de la llamada ‘tradicón indirecta’ y del ‘nuevo paradigma interpretativo’<sup>376</sup>. Resulta que la combinación crítica de esta metáfora, aquella de la ‘segunda navegación’, que un figurado Sócrates propone a un figurado Cebes en *Fedón*, con un fragmento de la aún disputada carta VII, con las consideraciones, igualmente críticas, de alguna declaración de intenciones en *Fedro* (también de un figurado Sócrates), con dos referencias a unas *ágrapha dógmata* en sendos escritos aristotélicos (*Phys.* IV, 2, 209b 11-17, y *Met.* I, 987b 20-988a17) y complementado con referencias a las doctrinas de otros representantes de la Academia Antigua, especialmente a Espeusipo y a Jenócrates han constituido la base sobre la que se ha levantado un edificio que, a nuestro entender, está en el aire, el edificio de la llamada ‘tradicón indirecta’. Pero no afirmamos esto porque dudemos de la importancia y del interés de los fragmentos de Espeusipo y Jenócrates, reinterpretados recientemente por H.J. Kramer y otros avezados helenistas de la tradición tubingensa<sup>377</sup>, ni tampoco porque consideremos poco interesantes o menos importantes las referencias de Aristóteles a aquellas *ágrapha dógmata*, referencias éstas que por lo demás son muy claras en lo literal aunque muy cortas en su desarrollo. Todo lo contrario: consideramos que son referentes seguros para la afirmación de que tales *modi docendi* no basados en la literalidad estricta hubieron de darse y de que seguramente constituirían una parte muy importante de los trabajos que se desarrollarían intramuros en la Academia. De la misma forma, consideramos que la afirmación que se contiene en la carta VII (todos estos referentes, incluida la metáfora de la

<sup>375</sup> SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Leer a Platón*. Traducción de José Luis García Rúa. Madrid, 1997 (1ª ed. en italiano, Milán, 1991). Su obra matriz es *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin, 1985.

<sup>376</sup> Hay una buena recensión de todas esas corrientes en los primeros capítulos del libro de Giovanni REALE, *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de la “doctrina no escrita”* (Milán, 1997), Barcelona: Herder, 2003; trad. M. Pons Irazazabal.

<sup>377</sup> Ver referencias en la citada obra de G. REALE, más concretamente en los capítulos que titula “*Los paradigmas hermenéuticos de Platón son tres, además del consagrado en el seno de la Academia*” (pp. 30-35), y “*El paradigma consagrado por los discípulos directos de Platón en la Academia Antigua*” (pp. 35-44).



‘segunda navegación’ citada unas líneas más arriba, serán presentados con más detalle en el desarrollo de este mismo capítulo) resulta clara en lo que toca a la dificultad de tratar por escrito determinados temas, aunque no resulte tan claro que de esa afirmación ha de seguirse que tales temas sí que podían ser y eran tocados oralmente o derivados hacia otras regiones disciplinares (especialmente matemáticas y geometría, y sin descartar otras igualmente fundamentales en aquella antigüedad helena, como la música o la misma gimnasia). Pero la clave de bóveda de tal edificio no se encuentra en ninguna de estas fuentes, ya que todas ellas son indirectas e insuficientes por su carácter defectivo (todas ellas se refieren a un espacio dialógico que se significa desde fuera), sino que se encuentra en ciertos pasajes de *Fedro* y de *Fedón* (sobre todo de estos dos diálogos, aunque en *República*, y en otros diálogos abundan las referencias a la oralidad y a la literalidad, por ejemplo *Crátilo*) en los que no Platón, como muchas veces se lee en tantas monografías y estudios de la doctrina platónica, algunos de ellos meritísimos... no Platón, decíamos, sino un figurado Sócrates (tampoco Sócrates: no se trata de testimonios que se presenten como tales) se da al desarrollo o a la explicación nunca integral de ciertas metáforas, alegorías o recreaciones de mitos que ese mismo sujeto figurado ha pergeñado con una finalidad que la mayoría de las veces tampoco queda demasiado clara por la abundancia de aquellos ‘pasajes en blanco’ o ‘de omisión’ (Szlezák, 1997)<sup>378</sup> que a veces, como en *Parménides*, se abren poco antes de llegar al remate del diálogo o constituyen, de esta imprevista forma, la conclusión del mismo.

Así pues, entendemos que cualquier interpretación de un texto platónico, ha de poner un cuidado muy especial a la hora de referirse a esa intrincada forma de autoría que supone el hecho de que sea la figuración de un poliédrico sabio, que no en todas las ocasiones se manifiesta tan convincente, la que en cada caso dialogal asuma el desarrollo de esta o aquella línea temática. Contamos, desde luego, con que la cuestión socrática es insoluble, pero reclamamos que esta insolubilidad no se convierta en una licencia para constituir la figura de un autor estable, conforme con su propia doctrina y gestor del desarrollo de la misma que, en realidad, no encarna en ninguna parte, real ni figuradamente. Qué tipo de realidad o de realidades se constituyen desde la figuración discursiva en Platón: he ahí la cuestión. Espinosa, pero apasionante.

---

<sup>378</sup> Sin embargo estos ‘pasajes en blanco’ o estas remisiones al silencio tan abundantes en toda la obra de Platón puestos de manifiesto por Th. Szlezák y otros miembros de la *Tübinger Platonschule* no serían sino señales con las que el maestro remitiría a posteriores tratamientos de estos ‘temas silenciados’. Señales que nos remitirían hacia otras formas posibles de tratamiento de los mismos. Esta posibilidad es también aceptada de forma entusiasta por G. Reale en su *En Búsqueda de la sabiduría secreta*, y más concretamente en el capítulo en el que defiende que en *Fedro* se encuentra ‘las esporas’ del concepto de circularidad hermenéutica: En la p. 336, en el cap. XX de la *op. cit.*, el titulado *REFLEXIONES FINALES. POSICIONES DE VANGUARDIA DE PLATÓN QUE EMERGEN ACTUALMENTE A UN PRIMER PLANO. ANTICIPACIONES PROFÉTICAS DE ALGUNOS CONCEPTOS DE LA HERMENÉUTIA EXPRESADOS PARTICULARMENTE EN EL FEDRO.*

**S. II. I. 1g.- Elementos de metalectura en *Fedón*, II: Una lectura figurada e incompleta a un 'libro' de Anaxágoras.**

Pero el interés que mostramos por *Fedón* en nuestro trabajo no apunta a lo ético ni a lo escatológico, sino hacia la sustancia hermenéutica del diálogo. No queremos decir con esto que estamos ensayando una lectura hermenéutica de *Fedón*. Sino que lo que pretendemos ensayar es una lectura de *Fedón* centrándonos en los aspectos hermenéuticos que pueda mostrarnos el diálogo. Suponemos que en la elección del mismo y del fragmento concreto que hemos elegido para este fin (MEMENTO: *Phaed.* 95b/100b) habrá mediado nuestro pre-convencimiento de que en el mismo se mantienen unas posiciones muy estables, unas tesis, sobre el ejercicio mismo de la lectura y la lecto-escritura filosóficas. Tesis estas que bien podrían servir de refuerzo a la cuasi doctrina de la preponderancia de las *ágrapha dógmata* sobre las lecciones contenidas y expresadas por escrito en los textos que salieron del cálamo de Platón. Ciertamente, el hecho mismo de que la producción platónica, incluidas las cartas, sea tan abundante en preferencias dirigidas hacia otras personas por alguien que se da a la reflexión en voz alta, como en la *Apología* y en el resto de los *dialogi*, o por escrito, como en las cartas y en aquellos diálogos en los que se leen escritos —*Fedro*— o se rememoran las letras de las transcripciones de los mismos —*Parménides*—... todo esto, decíamos, está mostrando que la valoración que hace este autor del texto acabado por escrito, de los *peri* (*physeos, psykhés, hermeneias...*) es, cuando menos, particular. En este sentido creemos que es muy interesante y sugerente la valoración que hace Th. A. Szlezák<sup>379</sup> de los 'pasajes en blanco', o 'pasajes de omisión', abundantes en la obra platónica los cuales son presentados no como meros exponentes de una supuesta superioridad de oralidad sobre la escritura, sino como testigos mudos de la superioridad de una 'situación dialógica' inestable y, por lo tanto, 'más filosófica' que la que podría corresponder tanto a una oralidad detenida (las recitaciones de textos establecidos, que también abundan en los *dialogi*) o a un texto escrito igualmente establecido.

Y es que la indisposición que Platón expresó frente a la escritura como medio idóneo para la reflexión filosófica ha dejado rastros bastante inequívocos a lo largo de toda su producción, siguiendo en todo momento las huellas de su maestro Sócrates, un ágrafo convencido y practicante. Tras esas huellas hemos podido disfrutar de amables paisajes en los que bajo las hojas de un frondoso plátano cercano a la orilla de un arroyuelo, del río Ilisio, se han podido mantener, sobre el fondo del canto de unas cigarras que presagiaban el verano, unas fructíferas conferencias sobre los temas más propios del repertorio socrático (en el caso de *Fedro*, el diálogo al que antes nos referíamos se empieza hablando-leyendo sobre el amor aunque en el grueso del mismo el tema más destacado es, seguramente, el del conocimiento y sus límites aplicados en esta ocasión de una forma preferente al conocimiento de lo bello); en otras ocasiones esas huellas nos han podido conducir a convites cultos y aristocráticos en los que se ha discutido sobre el amor, la belleza y su confusión con el bien (*Banquete*); esporádicamente los pasos a los que pertenecían tales huellas, esta vez hollando unos caminos perdidos en un pretérito no muy lejano, se han adentrado en alguna vivienda del barrio ateniense Melita en la que, en casa de un tal Antifonte, hemos podido asistir a la recitación de un extenso diálogo aprendido *prima facies* por un tal Pitodoro, que fue testigo del desigual encuentro entre un joven imberbe y casi insolente, vecino de Atenas, Sócrates de nombre, que a propósito del tema del conocimiento y de la sustancia eidética del mismo tuvo la ocasión de conferenciar y confrontar su pensamiento nada menos que con el sabio de sabios, el gran Parménides de Elea, después de haberlo hecho con su epígono Zenón de Elea, y ante la atenta escucha de aquellos que tuvieron la suerte de encontrarse allí en aquel entonces (*Parménides*); y, finalmente, esas mismas huellas de la memoria dialogal nos han conducido al antro en el que por espacio de un mes hubo de esperar la ejecución de la pena de muerte, a la que una asamblea de

<sup>379</sup> SZLEZÁK, Th. A. *Op. cit.* (pássim).

ciudadanos jurados lo había condenado, ese mismo Sócrates que, al rayar el alba del día de la ejecución de su sentencia, no había dado todavía su última lección.

Cuando se trata de mostrar documentos platónicos que avalen esa indisposición del maestro con la escritura filosófica al uso suelen tomarse los mismos fragmentos de:

- *Crátilo* (passim: ya que todo el diálogo no es sino una confrontación filológico-etimológica no resuelta de las posiciones convencionalistas defendidas por Hermógenes contra las convicciones naturalistas defendidas por *Crátilo*);
- *Menón*-95b y ss., 99c y ss. hasta 100c, aquellos en los que se expresa la dificultad para definir con palabras y ejemplos lo que es la virtud;
- *Fedro* 274c/275b, aquellos en los que la recreación por parte de Sócrates de un mito de ascendencia egipcia, el del dios-escritor Teuth y el rey tebano Thamus, es el motivo desde el cual van a exponerse los efectos perversos y contraproducentes que la escritura ejerce sobre el humano entendimiento; a pesar de que en otros fragmentos posteriores de este mismo diálogo se hacen unas valoraciones muy distintas de este mismo arte en su proyección filosófica (por ejemplo alrededor de *Fedro* 277a, o de *Fedro* 278 a/b).
- *Fedro* 275d/276a, en los que un escéptico y antimimético Sócrates subraya la semejanza, en lo defectivo, entre la pintura y la escritura; y *Fedro* 278c, fragmento en el que se sentencia taxativamente sobre ‘la pobreza de las letras’;
- el inapelable 341c de la carta VII (“*Nunca ha habido obra mía ni habrá en la que se toquen estos temas*”) revalidado casi inmediatamente en VII-344c (“*Precisamente por esta razón cualquier persona sería se guardará muy mucho de contar por escrito cuestiones serias, exponiéndolas a la malevolencia y a la ignorancia de la gente*”).
- Y una verdadera pléora de fintas y recursos dialéctico-dialogales desplegada a lo largo de toda su obra en la que el papel del texto escrito es presentado claramente como subsidiario de la actividad dialógica pensada y/o dialogada. A uno de estos recursos no totalmente extradialogales (en tanto que se dan en los diálogos, por más que cuando se despliegan ya no se dialogue más) nos hemos referido en la página anterior. Se trata de aquel recurso literario-dialogal que Th. A. Szlezák<sup>380</sup>, el sucesor de Konrad Gaiser en la dirección del Archivo Platón de la Universidad de Tubinga (centro de toda una escuela interpretativa dedicada ex professo a la hermenéutica platónica) llamó ‘pasajes en blanco’ o ‘de omisión’ refiriéndose a todos aquellos fragmentos de los diálogos, en ocasiones bastante extensos, en los que un determinado tema es sacado a colación para dejarlo sin tratamiento y remitirlo a otra hipotética ocasión en la que serían debidamente tratados.

Los defensores de la existencia de una doctrina platónica sólo expresada intramuros y de una forma dialogada o no literaria, entre ellos el mismo Th. A. Szlezák, dan por sentado que tales ocasiones señaladas pero nunca transcritas en diálogo alguno serían sesiones secretas que Platón desarrollaba cara a unos pocos iniciados en este trabajo en el que, partiendo tal vez de la pauta marcada por algún fragmento de alguno de los diálogos, se desarrollaba una investigación dialéctica de tales temas. Los modelos pedagógico-filosóficos que allí pudieron seguirse nos resultan hoy completamente desconocidos, por más que en algunos cenáculos cunda una cierta afición a adornar unas fantasmales escenas esotéricas de la Academia con unas siempre vagas referencias a un ‘orfismo pitagórico’<sup>381</sup> (materia de la

<sup>380</sup> Tal particularidad de los diálogos fue puesta de manifiesto por Th. A. SLEZÁK, en su trabajo “*Zur tiblichen Abneigung gegen die Agrafa Dogmata*”; *Méthexis*, VI, (1993), pp. 155-174; cit. por R. ROMÁN ALCALÁ en “¿*Son los ágrapha dógmata las lecciones no escritas de Platón?*”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (1999), nº 16. Ed. por el Servicios de Publicaciones de la Universidad Complutense. Cfr. también de Th. A. SLEZÁK, *Platon lesen. (Leer a Platón: Versión española de José Luis García Rúa. Madrid, 1997).*

<sup>381</sup> Ver, p. ej., “*Notas sobre el amor. Una lectura de los diálogos platónicos Banquete y Fedro*”, de M. C. PIÑAS SAURA. En donde se afirma que “*El orfismo pitagórico se deslizará por el pensamiento de Platón con una claridad abismal; dejándose sentir su presencia en la visión del amor*”. En *Cartaphilus* 2 (2007), 130-138; *Revista de Investigación y Crítica Estética*.

que, por otra parte, desconocemos prácticamente todo), u otro tipo de lucubraciones. Tales fantasías pseudo filosofantes suelen responder a diversos efectos ocasionados en cierta parte de nuestro tejido cultural por algunas apuradas y difíciles asimilaciones de las fusiones entre platonismo, cristianismo, y teúrgias de muy diversas índoles y procedencias que se ensayan en Europa desde el Renacimiento (desde la recepción en Europa de las tradiciones orientales posterior a la inclusión de Constantinopla en el ámbito del Islam, en 1453). Tales apuradas fusiones fueron ensayadas por primera vez en la muy sincrética *Academia platónica florentina* de Marsilio Ficino<sup>382</sup> (1433-1499; la academia fue fundada en 1440), instituto éste en el que, superpuestas a la voz latinizada de Platón, se oían las impostadas voces de Hermes Trimegisto, las mistericas sovoces de los Oráculos Caldeos, y las de otras figuras (y figuraciones) místicas orientalizantes, como la del mago Zoroastro. Pico della Mirándola, uno de los integrantes y de los más firmes soportes de esta Academia, era especialmente aficionado a este tipo de experimentos de fusiones literarias e invocaciones teúrgicas y mágico-cabalísticas. Sin embargo las lucubraciones y fantasías con tintes de cine y de literatura baratos, que persisten en la actualidad<sup>383</sup>, no son efectos directo del trabajo de aquellos filólogos, gramáticos y filósofos que trabajaron en aquella *Academia* a las órdenes de Ficino, sino que son consecuencias de la indebida presentación y asimilación de estos productos, muy propios del renacimiento cuatrocentista, por parte de esos círculos mistificantes que no faltan en ninguna geografía de la subcultura europea.

Por nuestra parte, lo único que podemos afirmar a propósito de esta ‘cuestión esotérica’ referible a esa ‘tradición indirecta’ que se remonta a la Academia antigua y a Aristóteles es que, desde los estudios de Schleiermacher continuados por Gadamer y por la Escuela de Tubinga y, virtualmente, por la de Tubinga-Milán —estudios estos que han suscitado el interés por tales temas en una plétora de investigadores que se sitúan más o menos cercanos a estas escuelas en las que se hace una verdadera hermenéutica desde los textos y las referencias originales a una diversidad de fuentes— es que tal tradición indirecta que se fundamenta en las enseñanzas no escritas, en las *ágrapha dógmata*, está suficientemente documentada, y que, a pesar de que sólo podemos conjeturar sobre sus contenidos y métodos, no hay razón alguna, tal como apuntó Vlastos<sup>384</sup> y reafirmó Reale en su *Por una nueva interpretación* para afirmar que ambas tradiciones, la literaria exotérica y la verbal esotérica, se oponen en sus fondos doctrinales. A propósito de esta cuestión G. Reale sentenció en su *Por una nueva interpretación de Platón* (*Op. cit.* p. 122)<sup>385</sup>:

*En el ámbito del nuevo paradigma la pérdida de la autarquía de los diálogos, debida a la valoración de la ‘tradición indirecta’, no supone una pérdida de su valor, sino que, por el contrario, supone un incremento de su valor, porque resultan iluminados en las zonas de sombra y, por tanto, resultan más claros, más ricos en interrogantes y en contrastes, abiertos a horizontes más amplios. Además ese plus revelado por la tradición indirecta se reduce a un discurso muy breve. El discurso sobre ‘los fundamentos últimos’ en realidad es siempre un discurso muy breve: es como el último trecho de la subida a una cima, que es el más corto pero a la vez el más comprometido.*

¿Interesan todas estas precisiones a lo que vamos a exponer a propósito de la lectura que estamos haciendo de *Fedón* 95b/100b y de algunos segmentos de *Fedro* y *Parménides*? La respuesta es afirmativa. Interesan en la medida en la que nos estamos refiriendo a tres

<sup>382</sup> Una interesante descripción de esta Florencia de los siglos XV y XVI podemos encontrarla en el cap II-1 de la tesis doctoral de José E. ABAD BAENA (2007), dirigida por el Dr. Victoriano PEÑA SÁNCHEZ, titulada *El poder de las musas (Literatura y política en los siglos XVI y XVII. Maquiavelismo en el Siglo de Oro español)*, presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filología Románica de la Universidad de Granada. Ed. Universidad de Granada. Accesible desde <http://hera.ugr.es/tesisugr/16731189.pdf>.

<sup>383</sup> Por ejemplo, el centro virtual de Enrique Eskenazi desde cuyas páginas se ofrecen materiales de interés conjuntamente con otros que responderían a esos rasgos de degradación cultural que hemos denunciado arriba.

<sup>384</sup> VLASTOS, Gregory. *Plato's oral doctrine: Review of H.J. Kramer. In G. Vlastos (Ed.). Platonic studies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.1995.

<sup>385</sup> REALE, G. *Por una nueva interpretación de Platón: relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «Doctrinas no escritas»*. Barcelona 2003.

ejercicios de lectura e interpretación de sendos textos-fragmentos, que se nos presentan como transcripciones de sendos ejercicios lectointerpretativos, extraídos de los tres citados diálogos: el texto con el que Platón recrea un apurado e interrumpido ejercicio de lectura del *Peri physeos* de Anaxágoras que hizo el Sócrates de su *Fedón*, el primero; el texto recién copiado al dictado de las palabras de Lisias y leído ante Sócrates por Fedro, lectura de la que derivarán ciertas reflexiones sobre el alcance de la palabra escrita, el segundo; y el texto recordado y recitado de memoria por un tal Antifonte en el que se de precisa cuenta de una conferencia sostenida entre Sócrates de Atenas, Zenón y Parménides de Elea, el tercero. Continuemos pues.

### **S. II. I. 1h.- Elementos de metalectura en *Fedón*, III: La práctica de la lectura en los *Diálogos*.**

Nos interesan especialmente del citado segmento de *Fedón* (95b/100b) aquellos momentos en los que se anuncia una lectura y en los que tal lectura se acomete. Nos interesan las referencias directas y literales —titulares, en su caso— a la obra que va a ser leída, el rigor con el que se la cita, la extensión y el tenor de las citas o de las referencias directas al texto; nos interesan el interés y la dedicación que se consagran al análisis de los términos que se presentan como más interesantes a la propia reflexión sobre el texto; igualmente las referencias al entorno ecdótico e histórico-cultural propio del texto que va a ser leído; nos interesan las referencias al fondo doctrinal propio del autor que firma el texto leído (o referido como leído); y, finalmente, el establecimiento, ya desde nuestra parte de metalectores (de lectores de una lectura transcrita), del grado de integridad que haya mostrado el lector en su ejercicio lectointerpretativo. Esta última indagación la efectuaremos desde la atención y la valoración de los grados de autonomía lectora que se hayan mostrado en el ejercicio de lectura respondiéndonos, o haciendo lo posible por respondernos, a esta pregunta: ¿se han respetado los contenidos originales y el sentido o los sentidos que informa/n al texto o se ha tratado al mismo como un instrumento, o un pretexto, para rebatir o para reafirmar ideas que, en principio, le resultan extrañas? El grado de influencia que la lectura del texto en cuestión haya podido tener en la consolidación de la obra y/o del pensamiento del lector e intérprete, así como la influencia que tal lectura haya podido generar en la posterioridad y en la percepción cultural que, desde ésta, se le haya dispensado, o se le dispense, al autor leído e interpretado (por ejemplo la percepción cultural que occidente ha mantenido de la obra de Averroes desde el siglo XIII dC // VI dH, la calidad de recepción de la misma, está fuertemente condicionada por las lecturas ‘contra gentiles’ ejecutadas y publicadas por Tomás de Aquino en sus *summas*) podrán ser otros extremos por los que poder interesarnos en nuestro ejercicio de metalectura.

Antes de que en *Fedón* y por boca de Sócrates suene el nombre propio de Anaxágoras (de Clazomenas, 500-428), a la altura del párrafo 97c, el diálogo ha discurrido siguiendo el muy frecuente esquema de tres dialogantes asistidos por un narrador-rememorador y un escuchador, adornado con algunas otras figuras que no intervienen en el mismo o intervienen de una forma muy tangencial a la sustancia dialógica del escrito (entre ellas la del fiel Critón cuya intervención es la última, al ser quien cierra la boca y los ojos del Sócrates *post mortem*, o la del ausente Platón). El motivo primero, aunque no principal, del mismo es el encuentro que en una pequeña *polis* del norte del Peloponeso, Fliunte (al Oeste de Corinto), ha tenido lugar entre un tal Equócrates, perteneciente a un círculo pitagórico de aquella ciudad y Fedón, joven noble de Elis, entonces pupilo predilecto de Sócrates, de cuyos ascendentes ya hemos dado cuenta unas líneas más arriba. Los dos asistentes dialogales más destacados de Sócrates van a ser los también pitagóricos de formación Cebes y Simmias, discípulos del pitagórico de primera generación Filolao de Crotona (485-385), a los que el maestro dirige, figurada pero muy resueltamente, sus últimas digresiones de vocación mayéutica, sus últimos ‘aguijones dialécticos’. Y es así que Sócrates advierte a estos sus dos últimos contrincantes dialogales: “*Vosotros, <Simmias y Cebes> por tanto, si*

*me hacéis caso, os cuidaréis poco de Sócrates y mucho más de la verdad. Y si en algo os parece que digo lo cierto, lo reconoceréis, pero si no, os opondréis con toda razón, precaviéndoos de que yo en mi celo no os engañe a la vez que me engaño a mí mismo, y me marche, como una abeja, dejándoos clavado el aguijón.* (Phaed. 91c. G. Gual.).

La advertencia cobrará sentido al poco de que comiencen los discursos socráticos, casi desde el inicio del diálogo, a propósito del tema que da un sentido integral al mismo, esto es, al de la inmortalidad del alma. Un tema, por otra parte, muy del gusto de los pitagóricos, siempre bien dispuestos a acercarse al mismo desde antecedentes estéticos (la eterna armonía que mueve las esferas celestes), matemáticos (lo mayor en su relación con lo menor; lo par y lo impar en relación con lo uno...), morales (lo malo como defecto de lo bueno; la bondad como cualidad humana preeminente y gradable), y religiosos (desde invocaciones en los que resuenan ecos del orfismo y de otras creencias de procedencia oriental)<sup>386</sup>. Sin embargo la forma de acercamiento a este tema ensayada a partir de las primeras líneas de este diálogo por este Sócrates de *Fedón*, un acercamiento dialógico y dialéctico, un acercamiento dianoético que ensayará con más dedicación en otras partes de su obra de inminente producción (Cfr. Rep. VI, 509d-511e), no resulta muy del agrado de estos jóvenes de formación pitagórica los cuales parecen, si no rechazar los argumentos y las propuestas de Sócrates de una manera franca, recelar un tanto de las mismas en la medida en la que no pueden formalizarlas con el rigor axiológico que hubieran deseado, ni en sus antecedentes ni en sus consecuentes. En este sentido es de subrayar que los argumentos presentados y sostenidos por este Sócrates en estos, los que serán sus últimos discursos pronunciados y transcritos como tales, así como los ejercicios mitopoiéticos, tan habituales en el maestro, con los que el sabio de Atenas solía enriquecer sus argumentos y sus postulados —“*¡Qué bien se te da, Sócrates, hacer discursos de Egipto o de cualquier otro país que se te antoje!*” (Phaedr. 159b. Lledó)— nunca son asumidos terminantemente por ninguno de estos dos discretos dialogantes. La actitud de Cebes y Simmias que trasciende de la letra del diálogo es más bien la de un respetuoso disenso salpicado por algunas concesiones que en absoluto los comprometerían en el sentido de asumir los postulados socráticos. No es de extrañar, por otra parte, que tratándose de un tema como el que nos ocupa y ocupó a Sócrates en su última e incompleta jornada, el de la inmortalidad del alma, tal diálogo presente en sus aspectos formales la misma forma de aporía que caracteriza a la mayoría de los diálogos más fuertemente téticos o dogmáticos de Platón: un tema como éste ha de estar abierto a otras posibles soluciones, incluida la de la negación radical de su premisa mayor (esto es, la de que el alma es inmortal), y ha de depender de la asunción más bien voluntaria que lógica de tal premisa.

La misma doctrina de la *anamnesis*, de la que Sócrates deriva en este diálogo la necesidad de la existencia de almas inmortales depende en última instancia de la aceptación voluntaria de postulados de orden más bien religioso que estrictamente filosóficos o psicológicos. Y lo mismo podría afirmarse de la deducción de la existencia o la necesidad de la inmortalidad desde la oposición entre los pares dialécticos que Sócrates presenta a lo largo de su discurso antes de establecer la difícil conclusión de que tales pares, más que complementarse en su proyección hacia el mundo de las realidades compuestas (de materia y forma), apuntan hacia entidades formales y/o ideales que se afirman en un plano lógico por oposición, siendo lo lógico en tanto que formal más cercano a la verdadera realidad o la dimensión más real de la misma, es decir, al ámbito de las *eide*. Y es que, a pesar de que a lo largo de muchas líneas el discurso socrático se confunde con el matemático (desde reflexiones sobre la adición y la división, y sobre la sucesión), con el estético-geométrico (la

<sup>386</sup> Estas influencias y las referencias a las mismas en la obra platónica fueron estudiadas y expuestas, en lo que puedan tener de documentadas, por Auguste DIÈS, en *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire* (Bibliothèque des Archives de Philosophie). Vol. I: *Les Voisinages*; vol. II: *Les Dialogues-Esquisses doctrinales*. Paris, 1927. (Reed. Paris, 1973).

afinación de la lira desde la previa existencia de la armonía y la destrucción de la misma pareja a la de la lira: posibilidad expuesta por Simmias y contestada vehementemente por Sócrates), con el físico (la disgregación de las realidades materiales, la inconsistencia de la tierra-planeta y la estabilidad del medio en el que está suspendida *'la variopinta pelota de doce franjas de cuero'* (*Phaed.* 110b. G. Gual), y hasta con el discurso moral desde una posición paradigmática o eudemonista-objetiva (la excelencia moral en la vida del sabio, y la mediocridad moral como nota dominante en la mayoría de los mortales: “...*los buenos y los malos son muy pocos los unos y los otros, y muchísimos los del medio*” (*Phaed.* 90a. G. Gual), lo más cierto parece ser que lo que cunde en este diálogo y lo que sostiene su fondo tético es la afirmación y/o la asunción de una corta y fundamental serie de postulados morales que se sostienen a sí mismos desde la previa asunción de que ese bien, que Sócrates presenta ocasionalmente como relativo a una *sophrosyne*, es decir a una ‘cordura’ o ‘sabiduría moral’ (G. Gual, 2000) en lo que a su práctica y a su conocimiento se refiere (Cfr. *Phaed.* 68c/d, más pormenorizadamente en *Cármides* (Cfr. *Cármides*-164d/165a)<sup>387</sup>, coincide con la verdad, con la belleza y con la justicia, con-formándose, tal ‘bien’<sup>388</sup>, con aquellos postulados fundamentantes de esta doctrina moral, que la tradición ha deducido de la totalidad del cuerpo doctrinal socrático-platónico y que suele denominarse, en los textos y crestomatías escolares, como ‘intelectualismo moral’ o ‘intelectualismo moral socrático’.

**S. II. I. 1i.- Elementos de metalectura en *Fedón*, IV: Los referentes éticos en *Fedón* y su proyección hacia un orden lectivo.**

La primera acción notable de Sócrates en el diálogo ha consistido en aliviarse con un masaje aquellas partes de su cuerpo que habían sufrido la presión de los grilletes durante la noche. Esta escena, cuya importancia no ha escapado a los mejores intérpretes plásticos de la muerte de Sócrates según *Fedón* (por ejemplo, la famosa ejecución de J.L. David, de 1787, que se encuentra en el Metropolitan Museum-NY, y en la que las cadenas sobre el suelo cabe los pies de Sócrates reclaman la atención del observador; igualmente en uno de los bajo/altorrelieves de A. Canova dedicados a distintos capítulos de la vida de Sócrates, ejecutados desde 1787 a 1792, y tantas otras ejecuciones), bien que puede presentarse como un resumen anticipativo de todo lo que va a tratarse en el diálogo hasta que, a modo de último ejemplo, Sócrates bebe el veneno para comenzar a vivir la verdadera vida y alejarse de la muerte como estado final y corrompido de la vida presente. En aquella primera *performance* dialógica, tras aliviarse la tumefacción producida por los grilletes, Sócrates exclama:

*¡Qué extraño, amigos, suele ser eso que los hombres denominan «placentero»! Cuán sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez; pero si uno persigue a uno de los dos y lo alcanza, siempre está obligado, en cierto modo, a tomar también el otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza. (Phaed. 10a. G. Gual).*

La maestría literaria de Platón ha conseguido ofrecernos en esa primera estampa del diálogo un adelanto de todo lo que va a tratarse a lo largo del mismo en clave dialéctica: la oposición del gozo experimentado por estar ahora la pierna fuera del duro y frío cerco de los grilletes no podría entenderse sin el anterior estado doloroso en el que ese mismo miembro se encontraba, oposición que es paralela o concomitante —o análoga— a la que se da entre la

<sup>387</sup> Carlos García Gual no está completamente de acuerdo con su traducción de este término, *sōphrosynē*, por *templanza*; sin embargo no ha encontrado un término equivalente en castellano para expresar esta sabiduría o ‘cordura moral’ con implicaciones filosóficas que aparece, unas veces nominal o explícitamente y otras veces más supuestamente a lo largo de la producción platónica con más interés moral. En una nota a pie de página de su versión de este diálogo (Madrid, 2000) este traductor y estudioso de la obra de Platón a propósito de este término escribe: “*El término griego, que podría verse también por «moderación», «cordura», «sensatez», o «sabiduría moral», responde a un concepto esencial y básico en la ética griega, mucho más que «templanza» en la nuestra.*”

<sup>388</sup> Existe la posibilidad de escribir con mayúscula este ‘bien’ al traducirlo de su correspondiente griego (‘Bien’) desde una posición diacrítica, tal como suelen escribirse en castellano, según la normativa académica vigente, los vocablos Sol, Tierra, Luna, Dios, Internet.

vida y la muerte: ninguno de estos polos puede determinarse desde sí mismo, y por esta misma razón cada uno de ellos actúa como una suerte de instancia anticipadora de su contrario, presentándose cada uno de estos como principio justificador del otro.

Si aplicamos este principio de oposición-justificación al asunto de la muerte, o al de la vida que es su ‘par opuesto’, no tardaremos en asentir a las afirmaciones socráticas en el sentido de que una muerte que pudiera ser entendida como una ‘*disolución de la totalidad*’ implicaría la pervivencia de un estado de injusticia permanente (“*sería para los malos una suerte verse libres del cuerpo y de su maldad a la par que del alma*” (*Phaed.* 107c. G. Gual)), equiparándose, como consecuencia, la bondad con la iniquidad (107c/d). De ahí, y desde otras instancias discursivas que van dando cuerpo al diálogo, que el filósofo tenga la obligación de ser amante no solamente del saber o del conocimiento, como en *Banquete*, sino que también lo será de la muerte como factor de liberación de las ataduras y de las más onerosas servidumbres impuestas por esa parte material y corrompible del ente humano y de cuanto le rodea en esta vida terrenal. Así, en *Fedón* 67c (G. Gual. 2000), este Sócrates afirma:

*Así que el viaje que ahora me han ordenado hacer se presenta con una buena esperanza, como para cualquier otro hombre que considere que tiene preparada su inteligencia, como purificada.*

Por su parte, casi al final de esta vibrante crónica necrológica que es todo el diálogo, Sócrates toma por última vez la palabra en tono filosofante (G. Bacca, 1982) para afirmar algo que subyace en el fondo de todo el diálogo. Es como si ese mismo Sócrates de *Fedón* adivinara que aquella sesión, que estaba ya próxima a llegar a su conclusión, la de su última conferencia mayéutico-filosófica, iba a ser transcrita por alguno de sus discípulos. Tal como había hecho Fedro con el discurso de Lisias sobre los efectos de la desigualdad del amor, discurso que es descubierto por Sócrates al inicio del diálogo bajo las ropas del mismo Fedro, a orillas de un amable arroyo, en las afueras de Atenas; o tal como se había hecho y rehecho con el diálogo que mantuvieron Parménides, Zenón y Sócrates en casa de un tal Pitodoro, vecino de un barrio ateniense conocido como ‘el Cerámico’ (diálogo este, el titulado *Parménides*, que sería íntegramente recitado de memoria por un tal Antifonte, quien a su vez lo había aprendido de aquel Pitodoro); o tal como, en definitiva, se reconstruiría este mismo diálogo, *Fedón*, que es recitado en algún paraje de la ciudad de Fliunte por Fedón de Elis a un tal Equécrates que se ha mostrado ansioso por conocer los detalles de las últimas horas que Sócrates pasó entre los mortales). Pero va a ser ese mismo figurado Sócrates quien, casi al final de este diálogo, advertirá y afirmará *motu proprio* la relatividad de lo expuesto por él mismo, al tiempo que afirmará, que todo ha de depender, en última instancia y en lo que a este tema concierne, de la asunción voluntaria del principio de la inmortalidad. Una asunción cuyos ecos podemos escuchar, desde Agustín de Hipona y mediando todo el milenio largo de teología que se sitúa entre este teólogo y la primera gran crisis de la Escolástica, en Ockham (el primado de la fe y la no reducción científica o humanística de estos asuntos: no se ha de creer en la inmortalidad por vía argumentativa, ya que se trata de una verdad contemplativa). Igualmente tales ecos son perceptibles en Pascal (en *Pensées*-1670, *Infini-rien*: la estrategia de *le pari de Pascal*); en Kant (se trata de uno de los tres *Postulados de la Razón Práctica*)<sup>389</sup>; en Wittgenstein (*Lo que puede ser mostrado no puede ser dicho* (*Tractatus* 4, 1212); en Foucault (*parresía, inquietud de sí...*); y, últimamente, y en el contexto de una muy particular hermenéutica en Gianni Vattimo (en *Verdad o fe débil. Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, igualmente en la relectura e inclusión en el discurso propio de este pensador del término ‘*anagogía*’<sup>390</sup>).

<sup>389</sup> Cfr. por ejemplo en *Crítica de la razón práctica*, libro II, cap. 2.: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Trad. de E. Miñana y M. García Morente, Madrid, 1981 (2ª edic.). Puede cotejarse el desarrollo de este postulado con la traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, 2000.

<sup>390</sup> VATTIMO, G. *Verità o fede debole. Dialogo sul cristianesimo e relativismo* (con René Girard. Massa, Transeuropa, 2006). Sobre la lectura de Vattimo del término ‘anagogía’ en contraposición a ‘analogía’ ver el artículo de Mauricio BEUCHOT, “*Hermenéutica y Sociedad en Gianni Vattimo*”, en *A Parte Rei*, nº 54, Noviembre, 2007. Monográfico dedicado a Gianni Vattimo.



El fragmento en cuestión dice así:

*Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto punto por punto, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o alguna otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así -pues es hermoso el riesgo-, y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo, razón por la que yo hace un rato ya que prolongo este relato mítico.* [Fedón, 126d.].

Bien claro estará, en la conclusión más definitiva del diálogo, lo que ya se ha ido apuntando en distintos pasajes anteriores al citado 126d: que lo que se busca —lo que se ha de buscar: en un registro imperativo que son preludios de los postulados categóricos kantianos— no es sino un estado de perfección moral, la *sophrosyne*, un estado que es el que le conviene al alma “*al ser por completo indisoluble o muy próxima a ello* [Fedón 80b]”:

*Así que por tales motivos debe estar confiado respecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a paseo los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras que se afanó por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno, sino con el propio de ella, con la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades, como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame.* [Fedón 126e].

Mas ya habíamos anunciado que no serían estos extremos dialógico-dialécticos los que irían a interesarnos más (y de ahí que hayamos elegido este fragmento en cuestión (95b-100b), sino aquellos otros desde los que pudiéramos establecer el *modus legendi* practicado por este figurado Sócrates ante lo que en aquellos momentos bien que podría ser considerado el *peri physeos* por excelencia de cuantos la cultura griega había sido capaz de generar desde la fundación, con los milesios, de la filosofía física. Nos estamos refiriendo, como es patente, a aquel tratado *sobre la Naturaleza* escrito y divulgado por Anaxágoras de Clazomenas en aquella Atenas de Pericles, ante el mismo gobernante y estratega y en los círculos más distinguidos e influyentes de la *polis*. Tratado que, a pesar de la relativa lejanía de sus primeras ediciones, aún estaba en boca de todos los atenienses cultos debido a la profundidad de sus planteamientos y a la carga resolutive de su aparato de conclusiones, así como al amplio crédito que estas teorías filosófico-físicas de Anaxágoras disfrutaban en Atenas en contraposición a las tesis de los eleáticos que conocían también una amplia difusión, reconociéndose como opuestas a aquéllas.

¿Desde tales referentes éticos cabe esperar una determinada posición en el terreno de lo lectointerpretativo? Desde tales referentes éticos lo que sí cabe esperar son posiciones ‘no débiles’ en el terreno de lo filosófico y lo dialógico. Unas posiciones caracterizadas por un inequívoco posicionamiento del filósofo —o del filosofante de G. Bacca— en relación con la verdad y con un discurso en el que se plantea, por primera vez de una forma sistémica y rigurosa, la posibilidad de acercarse a esa ‘verdad’ para decirla como tal (o para poder decirla). Hay que contar, desde luego, con los precedentes ‘presocráticos’. Hay que contar con el escepticismo de Heráclito a propósito de nuestras posibilidades para comprender lo que no es habiendo sido; hay que contar con el precedente de Pitágoras que se afirma sobre la suposición de que hay determinadas formas cuya perfección y carácter determinativo no dependen de nuestra posibilidad de significarlas como tales (porque son eternas y perfectas en sí mismas, como los números); y hay que contar con el precedente de Parménides que derivó de la porfía por el conocimiento de lo que la realidad es (o había de ser) una condición extrema desde cuyo cumplimiento el ser podría ser referido a sí mismo y, desde esa misma referencia, entendido como tal. Pues bien de tales suposiciones o referentes, lo que cabe esperar, lo que de hecho se siguió, no fue sino la constitución de un diálogo ininterrumpido y —tal como lo vio Schleiermacher— un diálogo continuo e *in crescendo* en el que las razones dialogan entre ellas mismas en boca de distintos dialogantes o porfiantes desde sus respectivas posiciones. Por eso el ensayo de Schleiermacher, a pesar de que no podía dejar de adolecer de los defectos historiográfico-compositivos propios de su tiempo, fue un intento hermenéuticamente conseguido hasta el punto de alcanzar un *maximum* de

calidad interpretativa. Ya que las suposiciones de las que partió Schleiermacher son, todas ellas, perfectamente asumibles desde una lectura crítica de la prolija literatura que el platonismo de primera generación nos legó. A saber: Platón es *actor* de una doctrina en progreso que apunta hacia el discernimiento de la verdad; si Platón fue también *actor* o proferidor de unas *ágrapha dógmata*, de unas ‘enseñanzas no escritas’, lo único que nos es dado es suponerlas desde la tradición directa (desde la literalidad de los diálogos) como fuente primordial y destacada; por otra parte tales enseñanzas no escritas no hay por qué suponerlas —más bien hay motivos para suponer lo contrario— como contravinientes de las escritas; tampoco hay motivo alguno para suponer que tales enseñanzas no escritas tuvieron un carácter más cerrado o definitivo, o conclusivo, que las que sí fueron escritas o referidas por escrito; la actividad dialogal y dialógica a la que Platón nos invita a asistir desde sus *diálogos* es expresión genuina de la inestabilidad de su propio pensamiento, inestabilidad y carácter dialéctico que constituye un rasgo no defectivo del mismo; la existencia irrefutable de un Platón epilodal (desde el 369 al 347: desde *Parménides* a *Leyes*) es coherente con la tesis schleiermacheriana de la no-finitud o del carácter no conclusivo del pensamiento del Ateniese (en tanto que dialogal, en tanto que dialógico, y en tanto que dialéctico); la resistencia platónica a expresar por escrito sus doctrinas filosóficas —a escribir un ‘libro de autor’, tal como hizo, entre otros precedentes, Anaxágoras— es una parte constituyente de su propia filosofía, una parte que se fundamenta en la suposición, no superada en la actualidad, de que ese ‘lenguaje perfecto’ que precisa la filosofía para alcanzar sus metas o acercarse a ellas no puede encontrar su soporte ideal en la escritura (esas lucubraciones etimológicas que ensaya Sócrates en *Crátilo* pueden interpretarse también como una expresión literaria de la futilidad de tal intento: ¿Acaso si tales etimologías fueran las ciertas podrían darse ya por resuelto el problema que allí se plantea?). Así pues creemos fundamentada nuestra convicción de que aunque en Platón de Atenas no se da, como tal, una actividad lectointerpretativa — como sí se dará en Aristóteles, tal como mostraremos en siguientes apartados— sí que existe una actividad dialógica sistémica que apunta, a lo largo de toda su producción, hacia una meta que, al tiempo que se supone inalcanzable, se asume como irrenunciable: la de la aproximación a la verdad. Y para acercarse, mediante el juego dialéctico, lo más posible a esa meta fue que compuso esa obra literaria y antiliteraria, descomunal y coherente. Una obra dramática y discursiva en la que se contienen todos los problemas de conocimiento y de acción que siguen siendo los problemas abiertos del género humano.

**S. II. I, 2a.- RASGOS DE METALECTURA EN PARMÉNIDES. Elementos de metalectura en Parménides, I: Elementos de antiesoterismo en las primeras secciones de Parménides.**

Céfalo y dos amigos suyos, ‘verdaderos filósofos’ se encuentran en el ágora de Atenas con Adimanto y Glaucón, hermanos de Platón (que también intervienen en *República*). Céfalo le pide a los hermanos referencias sobre ‘vuestro hermano por parte de madre’, al cual habrá que suponer hermano de un solo vínculo de Platón. Los hermanos no recuerdan ese nombre que, sin embargo es inmediatamente descubierto por Céfalo (así que su pregunta era un tanto ociosa), ese nombre no es otro que el de Antifonte, siendo el de su padre Pírilampo. Inmediatamente el interés se centra en aquél hermano lejano, Antifonte, el cual ‘tuvo trato frecuente con un tal Pitodoro’, amigo y discípulo de Zenón (en *Parménides* este Pitodoro sólo es presentado como amigo). Y es que este Antifonte, según las noticias que han traído estos visitantes conducidos por Céfalo hasta Atenas, “*recuerda perfectamente el diálogo que mantuvieron en cierta ocasión Sócrates, Zenón y Parménides, por habérselo oído muchas veces a Pitodoro*”, que también estuvo presente (*Parm.* 126c. Tr. de G. R. de Echandía, 1987). Una vez que queda confirmada la noticia por parte de Glaucón y Adimanto (la de que su hermano Antifonte recuerda ese diálogo, ya que se ha ejercitado constantemente en su recitación-rememoración) ponen rumbo hasta la casa de éste que se encuentra en el barrio ateniense de Melita, cercano al Ágora, y, una vez llegados, allí encuentran al mentado Antifonte, el cual no tardará en confirmarles que, efectivamente, recuerda la totalidad de ese

diálogo por habérselo oído asiduamente a Pitodoro y que está en condiciones de recitárselo a ellos. Una vez explicada la circunstancia que hicieron posible que este Antifonte cediera a las súplicas de Glaucón, Adimanto, Céfalo, y los ‘dos verdaderos filósofos’ que acompañaban a éste será el mismo Antifonte el que pasará a dar cuenta de las circunstancias en las que ese encuentro Pitodoro-Sócrates-Zenón-Parménides Aristóteles (nada que ver con el Estagirita) tuvo lugar, siendo éstas las siguientes.: Con ocasión de las Grandes Panateneas, fiestas culturales que cada cuatro años se celebraban en Atenas en honor a la diosa tutelar de la *polis*, vino a la *polis* capital del Ática un ya entrado en años Parménides (sesenta y cinco años), asistido por su amigo (y discípulo) Zenón. Estos ilustres visitantes fueron a hospedarse en casa de un tal Pitodoro —que en *Alcibiades* figura como discípulo de Zenón— en el barrio Cerámico, ‘fuera de los muros’. Teniendo noticias de la visita fueron en peregrinación a la casa del tal Pitodoro “*Sócrates en compañía de muchos otros, deseosos de oír la lectura de los escritos de Zenón*”. Esa lectura fue practicada por Zenón “*encontrándose Parménides fuera*”. Mas cuando la lectura estaba próxima a terminar entraron Pitodoro y Parménides, acompañados por aquel Aristóteles “*aunque Pitodoro ya se los había oído antes <los escritos> a Zenón*”. Habrá también que suponer que tales escritos, así como los fondos doctrinales sobre los que se sostenían eran también perfectamente conocidos por Parménides. El caso fue que Sócrates, que sí había escuchado la totalidad de los escritos de Zenón, pidió a éste “*que leyese la primera hipótesis del primer argumento*”, y, a partir de ahí (*Parm.* 127e), comenzará a desplegarse la estructura dialogal de *Parménides* a propósito de la dificultad inherente a la aceptación de que ‘los entes’ siendo muchos sean al mismo tiempo semejantes y diferentes, proposición que se contenía en la casi citada ‘*primera hipótesis*’ del casi citado ‘libro’ de Zenón.

Cabe, desde luego, preguntarse ¿a qué responde esta compleja y prescindible presentación del diálogo? ¿Qué hubiera perdido la posteridad si este diálogo hubiera comenzado, precisamente, en ese 127-e obviando todo ese cúmulo de anécdotas y presentaciones bastante inútiles en relación con el esclarecimiento de los fondos dialógicos-dialogales que van a ser descritos y prolijamente tratados a lo largo del diálogo? Sin embargo no solamente el escritor que produjo esa minuciosa y un tanto cansina literatura de presentación, sino la bimilenaria tradición platónica posterior de la que emerge este diálogo por tanto tiempo considerado espurio, han entendido que toda esa introducción-presentación de paisajes y de figuras, algunas de ellas bastante inestables, sí que eran necesarias. Una cosa nos llama poderosamente la atención: los textos originales de Zenón no son citados sino rememorados en función del recuerdo del diálogo suscitado tras la reciente lectura, sin embargo esas rememoraciones son certificadas en no pocas ocasiones por el autor de los textos que escucha las interpretaciones proferidas por Sócrates *viva voce* (*Parm.* 128a), mientras que en otras ocasiones el mismo Sócrates será reconvenido, no por haber recordado menos bien, sino por haber ‘interpretado’ mal lo recordado (*Parm.* 128c). Tal vez ésa sea la clave hermenéutica principal de diálogo: no son tan determinantes las líneas textuales de aquellos escritos de Zenón de Elea con tal poder de convocatoria, sino la viva interpretación que de los mismos van a ensayar estos ciudadanos particulares unidos por un común interés filosófico. Y tan verificable es esta suposición que serán esas interpretaciones vívidas y dialogales las que serán dignas de pasar a la posteridad, pero no esos escritos cuya literalidad habría que reconstruir, en todo caso, atendiendo preferentemente a esta preciosas referencias que en el diálogo han de buscarse.

Por esta razón somos proclives a considerar que en este Platón de plena madurez que escribió *Parménides* —un Platón de cincuenta y ocho años según las referencias de A. Lesky<sup>391</sup>, quien sitúa *Parménides* inmediatamente después de *Fedro* en la suposición que sea éste el último diálogo de la primera madurez platónica—, el mismo Platón maduro y crítico con su propio sistema que irá alumbrando otros diálogos mucho más definitivos y

<sup>391</sup> LESKY, Albin.: *Historia de la literatura griega*, Madrid, 1976.

concluyentes que los anteriores (como *Teeteto*, *Timeo*, *Leyes*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Critias*, y el todavía considerado espurio *Epínomis*), hay unas trazas de hermenéutica filosófica más que considerables. Queremos decir que detectamos en las páginas de este diálogo, que algo tiene de epilodal a pesar de ser el primero de la madurez más definitiva de su autor, una preocupación no fingida por entender lo que no responde a un propio planteamiento o a una doctrina igualmente propia; una preocupación por interpretar ‘lo extraño’ que se proyecta en una praxis interpretativa verdaderamente sistémica y hasta porfiante. Que se proyecta en una verdadera ocupación dialógica de des-extrañamiento que podríamos presentar como un adelanto práxico del proyecto original teórico-hermenéutico de Schleiermacher tal como él mismo lo expresara en sus discursos: “*Donde quiera que haya algo extraño en la expresión del pensar a través del discurso para quien lo percibe, allí hay una tarea que no puede ser resuelta sino con ayuda de nuestra teoría <hermenéutica>*.”<sup>392</sup> Por cierto que el mismo modelo dialógico que adoptó Platón para desarrollar esa parte de su doctrina, la escrita (aceptar la existencia de las *ágrapha* no tiene por qué equivaler a aceptar una diferencia radical entre las doctrinas no escritas y las que sí lo fueron), fue valorado por Schleiermacher de una forma bien distinta a como lo habían hecho algunos coetáneos colegas suyos que, como Johann A. Eberhard (*Neue Apologie des Sokrates* (1772–1778)), J. Jakob Bruckers (*Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta* (Leipzig, 1741-1744, 1767, I/ VI) y Wilhelm G. Tennemann (*System der Platonischen Philosophie*. Leipzig, 1795), entendieron que tal modelo dialógico le había servido a Platón para extrañar su propio pensamiento o, al menos, para distraer la integridad de su pensamiento y exponer sus doctrinas en un registro esotérico que hacía especialmente difícil su correcta interpretación<sup>393</sup>. Muy lejos de mantener ese extendido prejuicio Schleiermacher juzgó que la forma y la estructura interna de los diálogos podía y debía tener un efecto contrario: deberían facilitar el diálogo entre el transcriptor de las conferencias y las figuras que en las mismas hablan y escuchan (dialogan) con el lector de las transcripciones. Esto sería posible siempre que el lector se desembarazara de los prejuicios esoteristas al uso y adoptara el principio hermenéutico por excelencia: el de la posibilidad de un acceso comprensivo a un discurso en principio extraño mediante unas pautas que son las mismas que han de seguirse en el acto conversacional: conocimiento de la lengua, empatía o confluencia de intereses, adivinación o ‘imaginación de lo que se pretende decir’, y conocimiento del marco referencial ajeno “... *Pues la presencia inmediata del hablante, la expresión viva que anuncia la participación de todo su ser espiritual, el modo como se desarrollan aquí los pensamientos desde la vida común, todo esto incita más allá de la consideración aislada de un solo escrito*”<sup>394</sup>. Partiendo de esta premisa Schleiermacher estableció el paradigma interpretativo de la literatura platónica y, por ende, del platonismo que mayor influencia ha ejercido hasta el momento, tanto en un sentido acreditativo como en un sentido refutativo: todo Platón está en los escritos platónicos, y, además, es lo único que nos es dado conocer. Es decir, que el esoterismo que aflora aquí y allá en la obra platónica es un elemento más de la misma, un elemento que está expresado literariamente, y como tal hay que valorarlo.

Pues bien, entendemos que *Parménides*, más que ningún otro diálogo anterior o posterior puede presentarse como toda una demostración de lo que podría calificarse,

<sup>392</sup> El término ‘hermenéutica’ ha sido añadido al texto por Carolina DELGADO en la página 10 de su trabajo “*La teoría del diálogo platónico: antecedentes en y a partir de la hermenéutica schleiermacheriana*” [Pensamiento y Cultura, Vol. 13- 1 / I –VI- 2010], reproduciendo un fragmento de Schleiermacher procedente de *Hermeneutik und Kritik* [Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990], según la traducción que de este breve fragmento puede leerse en la p. 61 de *Los discursos sobre hermenéutica*, de F. Schleiermacher; Introducción, traducción y notas de Lourdes Flamarique, Pamplona, Universidad de Navarra, 1999.

<sup>393</sup> Ver NESCHKE-HENTSCHKE, A., “*Platonisme et tournant hermeneutique au début du XIX<sup>e</sup> siècle en Allemagne*”; en *La naissance du paradigme hermeneutique. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*. Paris, 1990. Igualmente, de THOUARD, Denis. *Schleiermacher. Communauté, individualité, communication*. Paris, 2007.

<sup>394</sup> SCHLEIERMACHER, F. *Los discursos sobre hermenéutica*. p. 65. Cit. por C. Delgado en la op.cit., p. 12.

siguiendo la terminología schleiermacheriana, como el ‘espíritu de la hermenéutica antigua’. Y esto es así desde el momento en el que en este diálogo se constata el seguimiento de las siguientes pautas (hablamos de pautas seguidas y no de principios metódicos ya que el seguimiento de aquéllas no ha supuesto la aceptación previa de marco teórico u orgánico alguno por parte del lector o lectores que son presentados como tales en el diálogo):

- Hay una referencia cumplida a la obra u obras por las que se está interesando el lector e intérprete. En concreto son referidos ‘el libro de Zenón’ (‘mi libro’: 128c, en varias líneas) y el *Poema* de Parménides (182b).
- Estas obras quedan referidas en su posible diversidad, atendiendo tanto a los referentes de la obras mismas como a los de sus autores respectivos. Hasta el punto de presentarse uno, el de Zenón, como defensa-explicación de la obra del otro autor, de la de Parménides (128c-d).
- Esta obra queda referida en los textos por los que se muestra un interés en el ejercicio lectointerpretativo. Hasta el punto de precisar Zenón, como autor de su libro, las circunstancias personales y las intenciones con las que el mismo fue escrito (128e: El libro de Zenón fue escrito, según el mismo atestigua, en su juventud, y no podía obedecer a un plan preconcebido de distracción-confusión como el que le ha supuesto Sócrates en 128b).
- No se le suponen a los textos interesados por la lectura sentidos ni intereses que le sean ajenos. Mas bien al contrario: el diálogo constituye todo un *tour de force*, un *crescendo* analítico dirigido a esclarecer los contenidos originales de las doctrinas que los sustentan.
- Los soportes ideológicos de la propia doctrina, especialmente los relativos a la doctrina socrático-platónica sobre las *eide*, se muestran susceptibles de ser revisados en la confrontación con la doctrina que resulta, en principio, extraña. Es decir, existe un verdadero diálogo entre el autor o autores (respectivamente Zenón y Parménides) y el lector e intérprete (este Platón crítico ante su propio sistema que se encarna en la figura de este dubitante Sócrates).
- Ciertamente es que en una parte muy extensa del diálogo, en toda la segunda parte (desde 137b-6), se recurre a la pasividad de un testigo dialógico, la de un ‘joven Aristóteles’, que desempeñará el papel de ‘*sparring* dialógico’<sup>395</sup>, figura recurrente en los diálogos platónicos. Pero en este caso tal pasividad viene matizada por una necesidad de claridad dialógica y expositiva, y por la necesidad de ir señalando escrupulosamente las conclusiones silogísticas que van a ir concatenándose a lo largo del diálogo, como en un sorites. Que hubiera sido Sócrates quien desempeñara este papel hubiera supuesto para este Platón de los inicios de su segunda madurez un contraste demasiado pronunciado en comparación con el papel dialógico inquisitivo, irónico y poliédrico que solía desempeñar Sócrates en la práctica totalidad de los diálogos precedentes.
- En la lectura del texto se oye la voz del autor, y es perfectamente discernible de la voz del lector e intérprete.

Así pues podríamos convenir en que la práctica lectointerpretativa que de una forma constante y sistémica (en lo práxico) se ejercita en este diálogo, así como los elementos de metalectura que en el mismo se contienen, están muy lejos y son, incluso, opuestos o inconsistentes con el modelo y las pautas de lectura que se muestran en *Fedón* en el fragmento de nuestro interés. Que exista una cercanía de intereses entre este Parménides

<sup>395</sup> Suponemos que la expresión que usa G. VLASTOS (en su *Introduction to Plato's Protagoras*. New York, 1956) para referirse a los distintos tiempos en los que transcurre *Protágoras*, a los cuales llamó ‘rounds’, evocando así una lucha más gimnástica que logomáquica, nos habrá influido a la hora de proponer esta otra expresión, ‘*sparring dialógico*’, que mantenemos en la creencia de que describe fielmente el papel de todos estos asistentes dialogales pasivos tan frecuentes en los diálogos platónicos. En la versión de C. García Gual de este diálogo platónico (*Protágoras*, 2000), de la a veces calificada como etapa ‘más socrática’ de la producción platónica, hay referencias a la estructura dramático-escénica del mismo desde la tesis de P. Bádenas sobre la estructura del diálogo platónico (1974), así como a la metáfora pugilística de Vlastos (en la nota a pie nº 7, p. 362 de esta versión).

histórico y la recepción del mismo por parte del Platón más maduro; es decir, que exista una comunidad de intereses entre ese Parménides histórico y este Platón que inicia su fase epilodal podría, tal vez, explicarnos este dechado de praxis hermenéutica (lecto-interpretativa) que es, de hecho, *Parménides*. ¿Quiere esto decir que un Platón ya maduro, el de *Banquete*, *Fedón*, *República* y *Fedro*, tan cercano al de *Parménides*, conociendo las pautas que han de seguirse para la factura de una correcta lectura de un texto de autor y para ejecutar la transcripción literaria de la misma no las aplicó consciente y deliberadamente al *peri physeos* de Anaxágoras en *Fedón* con el objeto, tal vez indeliberado o, si se prefiere, inconsciente de desprestigiar a esta obra y a su autor? No lo creemos así. Según nuestra ‘adivinación’ (Schleiermacher, 1829) lo que pudo ocurrir es que al tiempo que el sistema de Platón culminaba su primera madurez —el Platón histórico que se sucederá desde *Parménides* tuvo, por cierto, tiempo de ver madurar su doctrina, ya que murió a los ochentidós años— el maestro pudo hacer una primera valoración crítica de la totalidad de su obra después de rematar la tétrada de su madurez dialógica. Valoración de la que no pudo resultar otra conclusión que la de la insuficiencia de su doctrina sobre la autonomía ontológica de las *eide* cara a justificar la existencia de los seres particulares en su relación con las mismas, entre otras aporías insalvables que han sido puestas de manifiesto por toda una tradición crítica al platonismo de la que se ha nutrido una parte importantísima de todo el acervo filosófico de Occidente hasta nuestros días<sup>396</sup>. Tradición o, mejor dicho, tradiciones éstas —no podemos incluir en una misma clase al aristotelismo de Alejandro de Afrodiasias (floruit: 200dC), que el de finales del IV aC (sobre el que se fundamenta la Escuela de Antioquía), que el del Anselmo del *Proslogion* (1078), que el del Averroes comentarista de Platón (1126-1198 dC // 520-595 dH), que el del Tomás de *De ente et essentia* (*Opúsculo dirigido a los hermanos de la Orden de Predicadores*, de 1256)— que, desde las lecturas practicadas a Platón por Aristóteles, se han centrado en una contestación integral a esta forma tan radical y *sui generis* de idealismo que desarrolló el rector de la Academia a lo largo de una buena parte de su obra.

Pues bien, fue este Platón de *Parménides* el primer representante de esa tradición crítica a ese mismo sistema, el redicho ‘idealismo objetivo’, que aún sigue presentándose, creemos que injustamente, como la parte más propia y más desarrollada del pensamiento platónico (Martínez Marzoa en el cap. 14 de su *Ser y diálogo* se refiere a un ‘cliché Platón’ generado por el abuso de estas interpretaciones deductivas y acríicas basadas en una corta serie de ‘filosofemas’ que responden más a modas y a exigencias extrafilosóficas que a una verdadera reflexión sobre ‘el qué’ de los diálogos)<sup>397</sup>.

Los momentos más preclaramente hermenéuticos de este diálogo son, a nuestro entender, los siguientes (Seguimos la versión de Guillermo R. Echandía. Enfatizaremos con negritas los fragmentos más interesantes en este sentido):

- El momento en el que un joven Sócrates, después de haber asistido a la lectura completa de la perdida obra de Zenón (el manuscrito original fue robado, según se aclara en el diálogo) solicita le sea leída, por una segunda vez, **“la primera hipótesis del primer argumento”** (*Parm.* 127e).
- Los tres momentos en los que Sócrates reclama la confirmación del sentido de lo leído ante el autor del libro:

<sup>396</sup> En este sentido sigue teniendo vigencia el aserto del matemático y epistemólogo inglés Alfred N. WHITEHEAD en su *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Pt. II, ch. 1, sec. 1 (1929). A saber el de que “*The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato*”. (La caracterización general más propia de la tradición filosófica europea podría ser que ésta consiste en una serie de notas al pie de Platón).

<sup>397</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Ser y diálogo. Leer a Platón*. (Madrid, 1996).

*¿Qué es lo que dices, Zenón? ¿Acaso que si las cosas son múltiples es preciso que sean semejantes y a la vez desemejantes, lo que sería imposible, ya que ni las desemejantes pueden ser semejantes, ni las semejantes desemejantes? **¿No es eso lo que dices?*** (Parm. 127e).

• Momentos estos que son seguidos por otra corta serie de preguntas-confirmaciones que son contestadas por el autor:

—*Por tanto, si es imposible que las cosas desemejantes sean semejantes y las semejantes desemejantes, entonces es imposible que las cosas sean múltiples, pues si fueran múltiples sería imposible escapar a esta consecuencia. ¿No es esto lo que pretenden tus argumentos cuando, contra la opinión común, niegas que lo múltiple exista? ¿No crees que cada uno de tus argumentos da prueba de ello, hasta el punto de que piensas que cuantos argumentos has escrito son otras tantas pruebas que ofreces sobre la no existencia de lo múltiple? **¿Dices esto o soy yo quien no lo ha entendido bien?***

—*No, por el contrario* —dijo Zenón—, *has entendido muy bien todo **lo que el escrito quiere decir.*** (Parm. 127e-128a).

• El momento en el que Sócrates felicita a Zenón por el grado de fidelidad que demuestra como discípulo respecto a la doctrina original de Parménides:

—*Veo, Parménides* —prosiguió Sócrates—, *que Zenón **no sólo quiere mantenerse vinculado a tu amistad por encima de todo, sino también a tu obra.** Porque ha escrito de algún modo lo mismo que tú, aunque al cambiar el planteamiento intenta hacernos creer que dice cosas diferentes. Pues tú, en tu poema, afirmas que el Todo es uno, y nos das buenas y brillantes pruebas de ello; él, por su parte, niega que sea múltiple, y nos proporcionas muchas y poderosas pruebas al respecto. Pero al afirmar tú la unidad y negar él la multiplicidad, hablando cada uno de tal manera que parezca decir cosas distintas aunque esté diciendo lo mismo, da la impresión de que habláis para vosotros y no para los extraños como nosotros.*

—*Sí, Sócrates* —replicó Zenón—, *aunque **no has comprendido del todo la naturaleza de mi escrito.*** (Parm. 128a /128c).

• Los muchos momentos, más breves pero muy frecuentes a lo largo de la primera sección del diálogo (hasta 137c: hasta que da comienzo la evolución dialogal del tándem Aristóteles-Parménides con el que se llega a la conclusión), en los que se hace alusión directa a la obra de Parménides, al carácter divulgativo de la de Zenón o a los momentos y los condicionantes que se dieron en la composición de las mismas. V. gr:

“(…). *Pero **lo primero que no adviertes es que mi libro no se eleva en absoluto con la intención que supones que ha sido escrito,** a fin de ocultar a la gente lo más importante que persigue*”. (Parm. 128c).

Y Continúa diciendo Zenón: *“Tú hablas de aspectos accesorios: **mi obra es en realidad una defensa de la doctrina de Parménides** contra los que intentan desacreditarla diciendo que si el Uno es se siguen muchas y absurdas consecuencias en contradicción con dicha doctrina. Este libro es, pues, una réplica a los que afirman la multiplicidad, devolviéndoles los mismos argumentos y muchos más, e intenta mostrar que de la hipótesis “si el ser es múltiple”, desarrollada suficientemente, se siguen consecuencias todavía más absurdas que de la hipótesis sobre el Uno. **Con tal espíritu polémico lo escribí** cuando era joven, pero alguien me robó el libro antes de que me decidiese sobre la conveniencia de darlo o no a publicidad. **Te equivocas también, Sócrates, al suponer que fue escrito con la ambición de un hombre maduro y no con el ardor polémico de un joven. En lo demás, como ya he dicho, tu descripción no está equivocada**”.* (Parm. 128c/128e).

Finalmente, ese ‘espíritu hermenéutico’, latente pero constante, se pone de manifiesto en la estructura integral del diálogo, ya que la misma no responde a otra intención que a la del desmenuzamiento crítico de la obra de Zenón en su certificada —por los autores— relación con la obra de Parménides. A este fin el resto del diálogo, desde las primeras objeciones de Parménides a la teoría de las Ideas, es decir, desde la primera corrección seria dirigida por la

autoridad de Parménides hacia el bisoño y acelerado Sócrates: (“... ¿A ti te parece, según dices, que existen ciertas Ideas y que las cosas reciben sus nombres por participar de ellas, tal como ‘semejantes’ por participar de la Semejanza, ‘grandes’ por participar de la Grandeza, ‘justas’ y ‘bellas’ por participar de la Justicia y la Belleza?”) trasluce una intención interpretativa y una práctica analítico-compositiva que ha de facilitarla que justificaría por ella misma y sólo por ella misma la valoración de este diálogo como la primera muestra eminente de lo que se ha dado en llamar ‘hermenéutica antigua’.

Nos resultan especialmente interesantes esta ‘sucesión’ de fragmentos, desde 127e (desde la petición de relectura de *la primera hipótesis del primer argumento* por parte de este figurado como ‘muy joven’ Sócrates) por dos motivos. El primero sería la calidad discursiva resueltamente hermenéutica del mismo desde el momento en que se está dialogando a propósito del contenido de un escrito, y desde el momento —que es el mismo— en que son los autores y el intérprete de los escritos los que sostienen el diálogo, sin más mediaciones ni más condicionamientos que el interés que ambas partes han mostrado por esclarecer los temas que en tales escritos se tocan. Estas partes, en la primera sección del diálogo, se corresponden con la parte de los autores de los escritos (un libro divulgativo de Zenón, y el *Poema* de Parménides), que es representada por dos figuras literarias en la que se encarnan los pensadores Zenón y Parménides de Elea, y con la correspondiente al lector que es representada por un joven Sócrates figurado, como las dos encarnaciones antes nombradas, por este Platón del inicio de su segunda madurez. Se nos ocurre que una situación como ésta que se recrea en esta primera sección de *Parménides* bien que podría ser considerada por Fr. Schleiermacher, en su indiscutible condición de *alma máter* de la hermenéutica filosófica, como ejemplar. Y lo sería en tanto que podría ilustrar las condiciones que, según sus propias prescripciones, han de darse para que la ‘nuestra teoría hermenéutica’ (Schleiermacher, 1828) pueda manifestarse como una praxis: un diálogo entre dos extraños que hacen lo posible por dejar de serlo a propósito de un tema por el que muestran un mutuo interés. Interés que viene predeterminado por una capacidad tan universal como la de la conceptualización y, por extensión lógica de la misma, la de judicación, la del razonamiento, y, en una última instancia la de la confrontación entre distintos razonamientos<sup>398</sup>. Esta misma capacidad ha de poseerla también, por un imperativo biológico (Aristóteles, *Política*, 1253a 10/11)<sup>399</sup>, el lector o los lectores de los diálogos una vez que hayan sido transcritos (y siempre que hayan sido transcritos, por supuesto). Lectores a los que los diálogos van dirigidos, y que de esta manera son pre-asumidos como sujetos de un metadiálogo que también ha de poder realizarse y en el que, como en los mismos diálogos, la posibilidad de la verdad y de la falsedad han de darse por descontadas, así como la del entendimiento o la del no entendimiento.

Ya hemos insistido en varias ocasiones en la importancia que tiene en nuestro trabajo el término ‘metalectura’. Este término puede buscarse en la introducción, debidamente significado, y en los capítulos más fundamentantes del mismo. Siempre que tal término ha aparecido en el texto que presentamos habrá sido para referirnos a la calidad de la lectura practicada cuando el lector lo es de un texto en el que se da cuenta de una lectura, como ocurre más claramente en nuestro *Fedón* 95b/100b o como, de una manera un tanto más prolija ocurre en aquellas páginas de la primera sección de *Parménides* posteriores a la presentación de los sujetos que intervienen en la rememoración del diálogo y, tras las presentaciones de rigor, en esta misma sección del diálogo. En ocasiones este mismo término, ‘metalectura’, podrá

<sup>398</sup> El papel que desempeña la ‘articulación apofántica’, base de la judicación, en los discursos platónicos, así como la no coincidencia de ‘lo que la cosa es’ desde una perspectiva tematizadora con lo que la cosa sea desde una perspectiva ontológica, ha sido investigada en su *Ser y diálogo. Leer a Platón* por F. MARTÍNEZ MARZOA (Madrid, 1996). Se trata de un intento de encarar los diálogos de Platón atendiendo más a su estructura formal inmanente que a los temas que se tocan en relación con la propia doctrina platónica. La resistencia del *eidós* a ser tematizado (‘apofantizado’) sería la explicación de la insalvable aporía inherente al ejercicio dialógico platónico

<sup>399</sup> Aristóteles, *Política*. Libro I. Versión de M. García Valdés. Madrid, 2000. pp. 8/9.



intercambiarse con otro término afín, como lo es el término ‘metadiálogo’. Tal cambio terminológico podrá ensayarse, en el muy amplio y rico, y diverso, contexto a establecer desde las lecturas de los distintos capítulos de la producción dialógico-dialogal platónica. Tal cambio será posible en aquellos sectores en los que más patente sea la invitación al diálogo que pueda estar haciéndonos el autor de los mismos, el escritor Platón de Atenas, poeta en prosa y en verso, mitógrafo, mitólogo, ocasional rapsoda, sumo sacerdote de un saber más divino que humano y vidente no menos ocasional de una *topos eidético* al que el conocimiento de la geometría, de la música, de las armonías matemáticas, conjuntamente con las prácticas de las virtudes podría, tal vez, si nos aplicamos a ello con dialéctica dedicación acercarnos ... un tanto más.

Nos interesa, pues, este Parménides 128c por su pregnante calidad hermenéutica. Porque desde este fragmento y sus adláteres un autor figurado, en este caso Zenón de Elea, le da a entender a un no menos figurado lector, el que en esta ocasión encarna Sócrates —pero que a pesar de su condición de figuras literarias representan una acción lectiva con toda rotundidad—: “Cuidado, lector de mi libro. Cuidado porque has supuesto una intención en él que, en principio, me es completamente ajena como autor del mismo. Tu suposición es, pues, falsa de partida, y seguramente desde una suposición como ésta la lectura practicada por ti habrá quedado seriamente perjudicada”. Y así continuaría: “Nada hay accesorio en sus páginas, no hay trampas retóricas ni subterfugios sofísticos, no hay dobles sentidos ni ocultamiento del principal. Lo único que de verdad pretendo es exponer bien a las claras el pensamiento de mi maestro, Parménides de Elea; y mi empeño no es otro que defender y subrayar la importancia de una comprensión cabal de su tesis por excelencia: la de la unicidad del Ser. Y, de la misma forma, también pretendo contestar a los que afirman que es posible comprender la realidad partiendo de la existencia real de los seres particulares. Contra tales contestadores a la doctrina de Parménides van dirigidas mis palabras. Y es a ellos a los que pretendo convencer de lo equivocadas que están sus afirmaciones”.

La postura de Sócrates, a pesar de su figurada bisoñez, tampoco desmerece demasiado a las reconvenciones que terminan en 128e (transcritas unas páginas más adelante, las del fragmento 128c/128e):

—*Acepto tus palabra* —dijo Sócrates—, *y admito que sea como dices. Pero respóndeme a esto: ¿no crees que hay una Idea en y por sí misma de la Semejanza, y que hay otra que se le opone, la Desemejanza en sí, y que de estas dos Ideas participamos tú y yo y todas las demás cosas que llamamos múltiples? ¿No crees (...)?* 129 a/b/c/d/e...

Más allá de las complejas derivaciones dialógicas por las que el discurso transcurre desde que este figurado Sócrates recibe las primeras reconvenciones primero de Zenón e inmediatamente de su maestro Parménides (*Parm.* 130b), es esta misma calidad hermenéutica la que impregna la totalidad de esta parte del escrito en tanto que práctica dialogal dirigida hacia un testigo al que la literatura de Platón invita constantemente a participar (nosotros mismos). Y esto a pesar de que, desde que estas reconvenciones al joven Sócrates quedan dichas y registradas, el resto del diálogo, lo que constituye su segunda sección, consiste en una confrontación de lo que es presentado como un compendio de tesis directamente derivables de lo que hasta el momento —alrededor del 370: es una de las acronías más netas del diálogo<sup>400</sup>— podría constituir el cuerpo doctrinal más estable del idealismo platónico con las tesis más propias y estables de un pensar que se presenta como original y emanante del mismo logos parmenideano. Y es así que, a partir de 137a, va a ser este figurado Parménides el que aceptando, aunque no sin oponer alguna resistencia, las solicitudes de Sócrates y de Zenón, va

<sup>400</sup> Efectivamente, cuesta mucho trabajo aceptar que sea este Parménides de sesenta y cinco años quien vaya a rebatir una doctrina que aunque sí estaba cuajada cuando se escribe el diálogo (370), de ninguna forma podía estarlo en la fecha que queda perfectamente datada en el diálogo, la del año 450, cuando Sócrates que, según el diálogo ‘era entonces muy joven’ contaba sus veinte años (ya que Parménides contaba sesenta y cinco).

a tomar la palabra para ejecutar la explicación<sup>401</sup> de un ejercicio dialéctico que se promete muy arduo: el mismo que acababa de ser prescrito, en tono de reconvención, por el sabio de Elea. Y tal ejercicio no se presenta como una práctica dialógica con un grado de dificultad nada más que alto: se trata nada menos de desmenuzar, a veces en clave de *ponendo*, otras de *tollendo*, a veces en clave de dilemas no resueltos... la proposición-hipótesis ‘EL SER ES MÚLTIPLE’ atendiendo a las posibles implicaciones de tal aserto en distintos campos dialógicos: para el Uno en relación con lo múltiple y consigo mismo, y para lo múltiple en relación con el Uno y consigo mismo; pero tanto desde la aceptación de tal hipótesis como de su negación (‘EL SER ES NO-MÚLTIPLE’). Ejercicio éste que ya se ha significado como previamente agotador desde su mismo enunciado (tanto por el joven Sócrates como por el avezado Parménides), y que va a complicarse (a co-implicarse) no hasta el infinito pero sí hasta el agotamiento de nueve posibles premisas-hipótesis y una propuesta de conclusión que se enuncian desde la asunción de los términos relativos al problema ‘del ser’ y desde la asunción del mismo problema tal como lo plantea la tradición eleática desde la autoridad de Parménides. Premisas de las que dependerán, según qué casos, diez consecuentes (1ª hipótesis: *Si el Uno es uno*), trece consecuentes (2ª hipótesis: *Si el Uno es*), dos consecuentes (3ª hipótesis: *Si el Uno es y no es*), cuatro consecuentes (4ª hipótesis: *Si el Uno es ¿qué son los Otros?*). Y nos escusamos de presentar las cinco premisas-hipótesis restantes las cuales, añadidas a la conclusión siguiente, cerrarían el círculo de las diez proposiciones fundamentales sobre las que se ha articulado esta segunda parte hiperdialógica y escasamente dialogal del escrito. La conclusión, por cierto, es absolutamente inasequible según las distintas versiones que de ella se han traducido y transcrito desde el texto establecido por Joannes Burnet (*Parmenide* 166c)<sup>402</sup>, al menos de las que hemos podido conocer y comparar.

Incluimos a continuación las versiones de P. Azcárate (1873), G. Echandía (1987) y la de M.I. Santa Cruz (2000).

Azcárate.

S.- Digámoslo, pues; y digamos también que, á lo que parece, que lo uno exista, ó que no exista, él y las otras cosas, con relación á sí mismas y en la relación de las unas con las otras, son absolutamente todo, y no son nada; lo parecen y no lo parecen.

A.- Nada más cierto.

Echandía

S.- Digámoslo entonces, y también que, según parece, tanto que haya un Uno como que no lo haya, él y los Otros, con respecto a sí mismos y en sus relaciones mutuas, son absolutamente todo y no lo son, parecen serlo y no lo parecen.

A.- Verdaderamente es así.

Santa Cruz

S.- Afirmémoslo, entonces, y digamos además que al parecer, si lo uno es o bien si lo uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo aparecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí.

A.- Es enteramente cierto.

Aunque puedan señalarse algunas variaciones relativas a los signos de puntuación y, tal vez, a la posible relación de algún elemento proposicional, como “*si lo uno es o bien si lo uno no es*”, con un functor disyuntivo u otro, lo cierto es que la estructura dialógica dominante parece bastante afín en los tres casos y, aún, en otros que podríamos adjuntar. Se trata de una disyunción inclusiva (tanto si hay un Uno como si no lo hay: “*Tanto como que haya un Uno como que no lo haya*”) que, aunque depende de un eventual y retórico ‘según parece’, sería el antecedente de una condicional de la que se seguiría que tales conexiones dialógicas [“*él y los Otros*” (los que no son uno)] dirigen el discurso inexcusablemente a una tautología “*son*

<sup>401</sup> Tercera acepción de este término en el DRALE-22ª ed.: f. Declaración y explicación de un texto, doctrina o sentencia que tiene el sentido oscuro u ofrece muchas cosas que observar.

<sup>402</sup> Hemos cotejado las de Guillermo R. de Echandía, M.I. Santa Cruz, P. Azcárate, y v. Coussin; hemos tenido muy en cuenta el análisis exhaustivo de Fr. M. Cornford en su *Platón y Parménides* (Tr. F. Giménez, Madrid, 1989, del original *Plato and Parmenides*. Londres, 1939).

*absolutamente todo y no lo son, parecen serlo y no lo parece*". Desde luego que si, tal como apunta G. Vlastos, esta última parte del diálogo a la que corresponde esta conclusión —la que, tras este alambicado dilema, culmina con el casi cómico “*Verdaderamente así es*” del *sparring* dialogador—, constituye una especie de registro de ‘perplejidades rigurosas’<sup>403</sup> las cuales, según esta última recepción crítica que hace Platón de su propia doctrina, se seguirían de la aceptación de la teoría de las *eide* hasta el punto de desarrollo doctrinal que había alcanzado en *Fedón* y *República*. Es decir, que si lo que Platón se propone en esta tercera y postrera parte de *Parménides* es demostrar dialógicamente que su propia doctrina sobre las *eide* es inconsistente con la premisa mayor del pensamiento de Parménides (el Ser es) y sus inmediatos y más seguros consecuentes gnoseológicos (para que el Ser sea ha de ser pensado y/o referido a momentos lógicos estables), y si la conclusión que se establece en 166c lo es de todo el diálogo (también cabe la posibilidad que solamente sea la conclusión de las dos hipótesis planteadas en la tercera parte), entonces el escrito ha conseguido culminar con éxito la meta propuesta. Aunque lo haya conseguido por defección.

Mas no es esta difícil, y un tanto árida, sección del diálogo la que más nos interesa (la tercera: 135d-166c). Al menos no nos interesa tanto como la primera, en la que se da figurada cuenta un verdadero diálogo entre Sócrates y Zenón de Elea desde el problema de la multiplicidad (126a-127d), ni como la segunda, en la que este mismo problema es reabordado en franco diálogo por Sócrates y Parménides (130a-135d). Y es que en aquella tercera parte se desdibuja por completo la ‘hermosa’ faz de ese Parménides dialogador y abierto a la corrección y a la confrontación argumentativa que cundía en las dos primeras, para pasar a convertirse en una especie de software dialógico que como tal actúa a continuación de las respuestas, ya preestablecidas, que va dictando un joven asistente dialógico (Aristóteles) cuyo papel se reduce al de una especie de fingido agonista cuyas reacciones al margen de las rígidas cadenas deductivas quedan anuladas de principio. No es, definitivamente, este casi irreconocible Parménides de la tercera y última parte del diálogo, el mismo que ha concluido su extenuante ejercicio dialógico de la forma que ya hemos precisado, el avezado agonista eleático que ha establecido ese indiscutido disenso final el que más interesa a nuestros efectos inquiridores (buscamos ‘trazas hermenéuticas’). Sino que son aquellos otros Zenón y Parménides de Elea que nos hemos figurado a la perfección gracias al arte literario de Platón que en esta ocasión —lo cual nos ha dado la oportunidad metalectiva que buscábamos— se ha vertido sobre el contenido de unos libros de autor perfectamente presentados y releídos, ante la expectación de aquellos figurados concurrentes, los que realmente nos han interesado como corroboración creemos que bastante incontestable de que en este Platón autor de *Parménides*, el del inicio de su segunda madurez, sí que se da la praxis de una particular hermenéutica, al mostrarse en el diálogo el sabio de Elea como sujeto de una predisposición nada forzada hacia aquel espíritu dialogal-conversacional al que se refería Schleiermacher en sus escritos teóricos y ponencias sobre el qué de la hermenéutica, y al que también, más elaboradamente, se refiere Gadamer en *Verdad y método* al reclamar la afirmación de una estructura de apertura dialogal (una estructura lógica de apertura)<sup>404</sup>, desde el paradigma dialogal platónico, como una condición para la praxis de la hermenéutica antes de la constitución de la hermenéutica filosófica en la segunda década del siglo XIX.

No ha sido, por otra parte, una evolución que pueda registrarse en la producción platónica desde algunos atisbos o algunas trazas —las que pueden detectarse en *Fedón*— de hermenéutica antigua en cualquiera de las producciones de su primera madurez, o anteriores (*Crátilo*), hasta su definitiva decantación en *Parménides*. Esto es importante dejarlo bien

<sup>403</sup> Literalmente, “... a record of honest perplexity”. En VLASTOS, G: *The Third Man Argument in the Parmenides*. *Philosophical Review* 63 (1954), pp. 319-349.

<sup>404</sup> GADAMER, H-G. *La primacía hermenéutica de la pregunta. El modelo de la dialéctica platónica. Análisis de la conciencia efectiva*. 11. *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica (II) Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión de las ciencias del espíritu (II)*. *Verdad y método*. 1ª/11ª ed. en castellano, 1977/2005. pp. 439-447.

establecido. No hay tanta distancia ni temporal ni conceptual entre el Platón de *Fedro*, donde se cuestiona (figuradamente) a la filosofía en tanto que texto escrito y el Platón hermeneuta que se ostenta en *Parménides*. Tampoco la hay entre el Platón que hizo de la lectura de un libro de autor por parte de Sócrates, el *Peri Physeos* de Anaxágoras, un ejercicio apresurado, escaso de atención y del respeto lectivo que de hecho algún tiempo después si le brindó a los textos eleáticos. ¿Qué ha podido suceder entonces? Suponemos —queremos suponer— que lo que ha podido ocurrir en la evolución de nuestro autor al llegar a esta edad de su razón, la más estable, no es simplemente que se haya dado a la corrección o a la discusión de unos contenidos sobre la naturaleza de las *eide*, sino que lo que ha ensayado en *Parménides* supone la superación de una forma lectiva, dogmática y cerrada, por otra mucho más abierta y presta a establecer una discusión desde sus propios principios, al menos en materia filosófica ‘pura’. De tal forma que en los grandes diálogos puramente filosóficos que se sucederán (no así en los eminentemente morales o políticos como *Político* o *Leyes*, o en *Critias*), sobre todo *Teeteto* y *Timeo*, y aún a pesar de la naturaleza fundamental de los temas que van a ser tratados en los mismos: en *Teeteto* el de la gnoseología desde tres ensayos (fallidos) de definir el saber, y en *Timeo* el de una cosmogonía filosófica que a pesar de la integridad con la que es presentado su objeto desde *Timeo* 27d, éste será prontamente descrito por el mismo pitagórico que da nombre al diálogo, por el respetado y casi anciano Timeo, como relativo a la naturaleza humana en estos inequívocos términos (desde *Timeo* 29c/d, según Fr. Lisi, 2000; el < texto añadido > es nuestro):

*Por lo tanto, Sócrates, si en muchos temas, <como el de> los dioses y la generación del universo, no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable y no busquemos más allá.*

Se diría que lo que ha cambiado en este Platón de su definitiva madurez es el tono lectivo que dominaba en sus anteriores diálogos ‘mayores’ en los que, como en *República* o en *Fedro* los recurrentes ‘espacios en blanco’ (Szlezak, 1997) y todas las posibles remisiones a una filosofía secreta venían a avisarle al lector de estos mismos diálogos sobre la inutilidad de la tarea dialógica que, tal vez, estos testigos dialogales estaban prestos a iniciar desde ellos mismos: para qué iniciar sin la preparación debida esa ‘*seconda navigazione*’ (Reale, 1997-2003) o esa ‘*segunda singladura*’ (G. Gual, 2000); para que iniciar ese *zweitbesten Fahrt* (Schleiermacher, 1809), si no se cuenta con los necesarios instrumentos conceptuales ni con la aún más necesaria predisposición mental (‘mente’ no en el sentido de una fuerza ordenadora física, como el *Noús* de Anaxágoras, sino en un sentido antropológico) para acometer esa tarea (siguiendo con la metáfora marinera a la que alude la traducción de Reale, o la de García Gual, para llegar a buen puerto). Y de ahí que todos estos grandes diálogos de su madurez más definitiva, tanto los ‘más filosóficos’ como los más prácticos, e incluyendo también a *Filebo*, que es un diálogo que podríamos calificar como ‘psicomoral’, sean tan definitivos —tan definitivos en relación con los textos de los diálogos— tanto en sus asertos absolutos, que ya no abundan tanto y mucho menos los relativos a las *eide*, como en sus asertos relativos. Asertos en los que, como en el transcrito más arriba procedente de *Parménides* 29c/d, lo que cunde es una llamada casi constante a la prudencia dialógica y a una modestia lectiva que se expresa en e intento de agotar los temas que se tocan hasta donde una inteligencia natural y humana, como se afirma al final del fragmento antecitado, pueda llegar a alcanzar.

**S. II. I. 2b.- RASGOS DE METALECTURA EN PARMÉNIDES. Elementos de metalectura en *Parménides*, II: Elementos exotéricos en *Parménides*.**

Pero volvamos por unos momentos a *Parménides* a la altura del ya referido 128c (MEMENTO: *Pero lo primero que no adviertes es que mi libro no se eleva en absoluto con la intención que supones que ha sido escrito, a fin de ocultar a la gente lo más importante que persigue*). Queremos hacerlo porque hay un segundo motivo por el cual este breve fragmento dialogal nos resulta especialmente interesante, y acaso resulte igualmente interesante a quienes, a su vez, puedan estar interesándose por nuestro trabajo desde una atención preferente al esoterismo y a la relación de éste con la llamada ‘tradicón indirecta’.

Este segundo motivo está directamente relacionado con nuestra convicción de que en este Platón epilodal en ciernes, en este Platón de *Parménides*, no solamente serían algunos contenidos y figuras capitales de sus doctrinas hasta el momento profesadas los que están siendo objeto de una crítica integral, sino que sus mismos *modi docendi (et legendi)* están llegando a un momento crítico. Cómo no ver en esta resuelta reacción de este Zenón de Elea ante este Sócrates según la cual éste ha interpretado, o adivinado (Schleiermacher, 1829), mal la verdadera intención de determinados pasajes de su obra, supuestamente contradictorios con otros de la de *Parménides*, en el sentido de que la misma se ha escrito y se ha querido divulgar ‘a fin de ocultar a la gente lo más importante que persigue’. ‘Ocultar lo más importante’, esto es, ocultar o distraer a la atención del público en general, del no docto, de los no iniciados, del vulgo aquellos contenidos cuya hondura y dificultad aconsejan que los mismos sean tratados intramuros en las instituciones presididas por los más sabios. Éste no es sino el motivo y lema principal de cualquier tradición esotérica que se precie de serlo. Y está suficientemente probado —Carta VII, el famoso pasaje de la aristotélica *Physica* en el que se hace mención escrita de la existencia de estas *ágrapha dógmata*, y otros testimonios a los que ya nos referimos en su momento— que la Academia de Platón abundó en esta práctica lectiva. Ahora bien, que esto haya sido así de hecho no ha de implicar necesariamente que se abundó en esta misma práctica hasta que a la muerte de Platón la Academia pasó a las manos rectoras de Espeusipo. El mismo hecho de que este segundo rector de la Academia renunciara al desarrollo de la doctrina de las *eide* tal como ésta fuera expuesta en *Fedón* o en *República* resulta ya suficientemente significativo. Por otra parte la sucesión de Platón por su yerno no ha sido presentada por ningún doxógrafo ni por ningún historiador de la antigüedad como una ruptura, sino más bien como una continuación en el mantenimiento de las tesis que estaba defendiendo Platón a lo largo de su último y más difícil, por menos dogmático, tramo productivo. Por otra parte es sabido que los trabajos que se desarrollaron en la Academia Antigua desde el inicio de la rectoría de Espeusipo giraron en torno a la matematización del mundo físico, especialmente en su dimensión astronómica (desde referentes neopitagóricos); a la revisión de las tesis antisensualistas de lo que había sido, hasta *Parménides* y *Timeo* (excluidos ambos), el soporte de la gnoseología platónica original según se expresa en la tétrada de primera madurez (se desarrolla a partir de aquí una gnoseología ‘neoplatónica’ con elementos de axiología en la que el conocimiento sensible ocupará un grado, y no un subgrado); y al desarrollo de un cuerpo doctrinal filosófico moral en el que se buscaba un equilibrio entre ciertas formas de ascética moral (Ferrater Mora/Priscilla Cohn, 1994) y algunas propuestas de naturaleza hedonista que partían de las últimas investigaciones del maestro en torno a la naturaleza del placer y su relación con el bien (*Filebo*). Recordemos que, según la mayoría de los estudiosos de la obra platónica, ese último tramo productivo se iniciaría con la producción de *Parménides*.

La idea de que existen en Platón elementos de hermenéutica, o de lo que ha dado en llamarse ‘hermenéutica antigua’<sup>405</sup>, no constituye una originalidad desde nuestra parte. Gadamer, en *Verdad y Método* (1960/1972), expuso que la estructura dialógica de la obra

<sup>405</sup> VÉLEZ UPEGUI, Mauricio. “Acerca de la hermenéutica en la Grecia antigua”. En *Co-herencia*, Vol. 6, Núm. 10, enero-junio, 2009, pp. 79-96. Ed. Universidad EAFIT, Medellín.

platónica, al desarrollarse a lo largo de un ejercicio continuo de pregunta-respuesta implicaba una actitud de apertura y de revisión constante de los propios planteamientos en pos de una verdad común, de una *doxa* (en un sentido sentencial cercano al jurídico en el marco de la antigua Grecia) o, al menos, de un consenso dialógico que se basaría además en una instancia de orden ético o, si se nos permite, dialéctico-deontológico: en la no disposición de ‘*aplantar al otro con argumentos, sino sopesar realmente el peso objetivo de la opinión contraria*’<sup>406</sup>. Es decir en el sostenimiento de un orden intencional —luego volitivo— según el cual habría que entender “*la dialéctica como el arte de llevar una conversación es <siendo> al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la unidad de una intención, esto es, el arte de formar conceptos como elaboración de lo que se opinaba comúnmente*”. Las secciones capitulares de *Verdad y Método* de las que proceden estas palabras fueron muy extensamente citadas por G. Reale en el último capítulo de su *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, en un capítulo que Reale dedicó, *prima facies*, a la titulación de unas “*Reflexiones finales. Posiciones de vanguardia de Platón que emergen actualmente a un primer plano (anticipaciones proféticas de algunos conceptos de hermenéutica expresados particularmente en el Fedro)*”. Capítulo a cuya espectacularidad ecdótica habría que añadirle el efecto no menos espectacular de algunos de los subcapítulos que lo integran, como, por ejemplo, el primero de ellos: “*¿Es la posición de Platón, con su crítica a la escritura, una posición de retaguardia o de vanguardia, que, en ciertos aspectos, anticipa ampliamente los tiempos?*”. No seremos nosotros, desde luego, los que ensayemos alguna respuesta a estas cuestiones que estimamos de escaso interés y de una manifiesta inconsistencia. ¿Desde qué concepto platónico o, incluso, desde qué concepto susceptible de ser significado en la prosa ática en la que Platón se expresó cabría hablar de vanguardia o de retaguardia en el sentido con el que Reale se hace las antecitadas preguntas? ¿En qué se basa esa relación de vanguardia con la escritura filosófica y de retaguardia con la tradición de la filosofía oral (si es que hubo tal)? ¿Desde qué momento referible sin tergiversaciones a la literatura platónica podría relacionarse la idea de una hermenéutica en Platón con el concepto de una posición de vanguardia? Desde luego que para responder a estas preguntas haría falta una vasta formación en filología clásica, formación de la que el que escribe estas líneas adolece. Pero mucho nos tememos que si tal relación fuera posible en términos inequívocos (la literatura de Platón con estas terminologías posmodernas que nos hablan de ‘vanguardia’ y ‘retaguardia’ en este sentido forzado y esteticista) estaríamos más que familiarizados con los discursos que de tal relación surgirían copiosamente. Ni siquiera el término ‘revolución’ en su acepción postmoderna (posterior a 1789) es susceptible de ser aplicado a la literatura ni a la cultura de la Grecia clásica, a pesar de que algunos autores, como el mismo Reale, son proclives a ello<sup>407</sup>. Por el contrario, el término ‘comunismo’ o, incluso, el término ‘feminismo’, así como el término ‘divino’ o el término ‘Mente’, y tantos otros, sí que podrían entrar naturalmente en el contexto de una interpretación lectiva de algunos textos de Platón, ya que la distancia conceptual que existe entre estos términos de la postmodernidad histórica y sus correspondientes en la antigüedad histórica es bastante corta, y tal distancia puede, además, recorrerse sin temor a desvirtuar el discurso propio y el que no lo es (aquel del que intentamos apropiarnos críticamente). Serían, en todo caso, ciertas calidades críticas del discurso que se estuviera ejecutando cara a un texto históricamente determinado las que tendrían que conseguir que tales proyecciones y fusiones terminológicas, superando sus respectivas diacronías genéticas y de desarrollo, no entren en

<sup>406</sup> En GADAMER, H-G. *Verdad y Método I*: Capítulo II/II, 11-3, *La primacía hermenéutica de la pregunta*; ep. ‘a’, *El modelo de la dialéctica platónica*; p. 445 (Salamanca, 1977; 11ª ed. 2005).

<sup>407</sup> Por ejemplo, en la p. 352 de su *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*: Desde *Phaedr.*, 272b, y a propósito de la aversión por la literatura mantenida por Platón, supuesta por Reale, éste escribe: “... *precisamente en estos mensajes de los diálogos escritos, en el modo particular y en la forma estructural en que se los presenta, resultan en muchos aspectos revolucionarios en el ámbito mismo de la escritura, mediante la extraordinaria ‘imagen’ dialógica que reproducía por escrito el ‘modelo’ de la oralidad, (...)*”. Por otra parte a partir de la p. 175 de esta obra Reale va a defender la idea de que la de la ‘segunda navegación’ implica desde la parte activa de Platón un ‘*revolucionario descubrimiento*’: ‘el del ser inteligible metasensible’.

contradicción ni contravengan las bases conceptuales (lógicas, categoriales, lexicográficas) desde las que se ha alzado el edificio discursivo que se está leyendo e interpretando. Una cosa es clara y, desde un punto de vista hermenéutico, preceptiva: no puedo dialogar con un texto, o, en términos gadamerianos, no hay ‘estructura dialógica de apertura’ hacia un texto si intento interpretarlo mediante la inserción en su propio horizonte discursivo de conceptos que le son extraños. Tal posibilidad hace abortar de principio el trazado del círculo hermenéutico desde la necesaria fusión de horizontes comprensivos.

Claro que se da en el Platón de *Parménides* y en algunos pasajes de *Fedro*, y en tantos otros transcurso dialogales y dialógico-dialogales del *corpus*, una predisposición a la apertura dialógico-dialogal que podría justificar su pertenencia, la de Platón de Atenas, a ese selecto grupo de precursores de la hermenéutica en la antigüedad. Ya hemos presentado tales pasajes en *Parménides*, y también podríamos corroborar tal pertenencia apoyándonos en ciertos pasajes de *Fedro* que podrían mostrarse como señales de un espíritu hermenéutico en gestación. Por ejemplo, el tan citado *Fedro* 275d, a saber (Lledó. 2000. Énfasis nuestro) :

*SÓC. - Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas.*

Mas, al margen del interés filológico y de la potencialidad hermenéutica de lo que aquí plantea este Sócrates vivaz y poliédrico (en *Fedro*, partiendo de unas bases mitográficas y figuradas, se tocan todos los registros filosóficos posibles, y ninguno de ellos de una forma superficial), cabría decir que la viveza del diálogo establecido entre Sócrates y Fedro en esta parte del escrito inmediatamente posterior a la recreación socrática de la leyenda de Theta (desde *Phaedr.* 272b 3/4), así como la limpieza con la que se ostenta esa línea de comunicación, entendimiento y simpatía entre los dialogadores podrían presentarse —tales circunstancias dialogales— como antecedentes práticos de lo que Gadamer significó como ‘estructura lógica de apertura’<sup>408</sup>. Sin embargo esa circunstancialidad dialogal proclive a esa apertura no llega a cuajar en un verdadero momento hermenéutico, ya que de tal predisposición no se sigue un diálogo franco entre las dos partes: éste es un diálogo dogmático en el que este figurado Fedro, por más que atiende y responda elegante y oportunamente a las cuestiones que plantea este inspirado Sócrates es más un testigo que un dialogador en el sentido más propio de la palabra. Por lo demás el otro protagonista del diálogo, Lisias, no está siquiera presente para ‘hacer de padre’ de sus propias palabras sobre las desavenencias eróticas con las que se abre el diálogo (aquellas mismas que Sócrates advirtió que llevaba Fedro escritas sobre unos papiros que traía escondidos bajo su ropaje).

Transcursos dialogales en los que podamos dar por satisfecha esa condición de circunstancialidad dialogal y en los que la referida exigencia hermenéutica ‘de apertura’ (dialogal y dialógica) quedaría aparentemente satisfecha, se dan abundantemente en *Fedro*, hasta el punto de poder presentarse, la totalidad del escrito, como un caso ejemplar de esa predisposición discursiva hacia aquella ‘estructura lógica de apertura’ establecida y desarrollada por Gadamer en los epígrafes ya citados de su *Verdad y Método* (nota a pie nº 139). Tal predisposición, que puede encontrarse en la mayoría de los diálogos platónicos atravesando sus cinco etapas de producción no se limita en su despliegue a aquellos momentos en los que asistimos a un diálogo franco entre los figurados protagonistas —en este sentido podríamos decir que los diálogos más socráticos, es decir, los diálogos de los dos

<sup>408</sup> GADAMER. H-G. *Op. cit.* V. nuestra anterior nota nº 139\*.

primeros periodos productivos serían los más potencialmente hermenéuticos— sino que comprende también la estructura dominante del *corpus* en el sentido de que la epiestructura narrativa o semionarrativa (Greimas-Courtés, 1979) superpuesta al mismo expresa ya esa predisposición a la apertura dialogal y dialógica que constituye una condición inexcusable para el hecho hermenéutico. Pero esta condición, ni siquiera en lo que tiene de circunstancial (que se den las condiciones para), se cumple en una larga serie de momentos dialogales en los que una apariencia dialogal en lo que respecta a la factura literaria, a lo que antes llamábamos ‘epiestructura narrativa o semionarrativa’, escondería la realidad de una rigidez dialógica que desvirtuaría ese principio gadameriano de la ‘estructura lógica de la apertura’. Así, por ejemplo, si en las dos primeras secciones de *Parménides*, en las que el diálogo fluye de una manera natural en clave de metalectura, tal exigencia se cumple de una manera más que satisfactoria, en la tercera sección de este mismo diálogo (desde 137c) el simulacro de ‘Parménides adversus Aristóteles’ que se transcribe podría presentarse como un ejemplo de lo contrario: de rigidez dialógica y de constricción de tal situación de apertura, que no se da. Así pues podríamos afirmar que la manifestación de tal espíritu hermenéutico aunque se expresa y se manifiesta, efectivamente, en muchos tramos de la producción platónica, casi siempre —si no siempre: la única excepción serían, precisamente, las dos primeras secciones de *Parménides*— lo hace más como una proclividad que como una ejecución iniciada o acabada.

Desde estos antecedentes la afirmación de que Platón fue el primer hermeneuta de la historia de la filosofía la encontramos tan desacertada como su contraria: afirmar que fue un vituperador sistémico del discurso filosófico escrito y, por lo tanto, de la posibilidad del hecho lectointerpretativo, base de toda hermenéutica. El pasaje de *Fedro* arriba transcrito no puede exhibirse más que como muestra de esa ambigüedad que en lo discursivo caracterizó a la práctica totalidad de la producción —escrita— de Platón: las palabras que hemos enfatizado podrían ser presentadas tanto como una cancelación integral de la hermenéutica, como una exhortación a la misma (a su posibilidad). Exhortación ésta que, atendiendo a los contenidos de los tramos leídos, podría tener una justificación siempre que se diera una precondition que puede resultar un tanto de suyo: las palabras sólo nos hablan de verdad (sólo constituyen una ‘experiencia de verdad’ en términos gadamerianos) cuando no han roto su relación con aquel que las acaba de decir. Si esta condición no se diera, esto sería como el intento de escribir sobre un ‘agua negra’ (*Fedro* 276c 7/8), ya que tales palabra ajenas sólo generarían *discursos que no pueden ayudarse a sí mismos, a través de las palabras que lo constituyen, incapaces de enseñar adecuadamente la verdad* (*Fedro* 276c). Sin embargo, tal vez, esta posición, la del que ha dicho o, en su caso, la del que ha escrito pueda ocuparla también, y ostentando un mismo nivel de autoridad, alguno, o algunos que sea/n capaz o capaces de “*tocar el grado de dificultad <de las cuestiones> en toda su magnitud*” (*Parménides* 133b, 1/4); alguien que ‘*poseído ya por la filosofía*’ (*Parménides* 130e, 3) sea capaz de sobreponer su propia actividad reflexiva sobre las opiniones consolidadas y los prejuicios sin fundamento (queremos decir, sobre aquellos prejuicios que carezcan de fundamento). En tal caso esa palabra, aunque siga estando escrita sobre el papiro y haya sido leída, tendrá una correspondiente como palabra que ha sido también ‘escrita sobre el alma’. Y será entonces cuando tal implícita exhortación a la hermenéutica tendría su plena justificación.

Mas reconsiderando los tenores de aquellos primeros pasajes más decididamente hermenéuticos y antiesotéricos de *Parménides* creemos que podría ser mantenible la hipótesis, y como tal la apuntamos, de que en este Platón de inicios de esta su última etapa productiva, el Platón epilodal, el menos dogmático y, a la vez, el más crítico (no hemos escrito ‘el no dogmático’ ni tampoco ‘el crítico’) podrían contenerse elementos de autocrítica dirigidos no solamente a esta o aquella parte del *corpus* ya constituido en tanto que doctrina (sobre todo a la autonomía de las *eide*) sino a ciertos elementos práxicos de orden lectivo y lectointerpretativo, e igualmente a ciertos elementos práxicos de orden propedéutico que no le



resultaran ya al rector de la Academia tan interesantes, al punto de iniciar su ‘última navegación’. Igualmente podría trascender también de estos mismos pasajes ‘abiertos’ y dialógico-dialogales de *Parménides* una reticencia de este Platón postrero con aquellos mismos presupuestos de esoterismo sobre los que se levantaron posteriormente los fundamentos de la llamada ‘tradicción indirecta’.

Una conclusión provisional pero ya muy avanzada de esta parte de nuestro trabajo sería la de que en la extensa y muy heteróclita obra de Platón —obra en la que, además, existe una parte que se nos oculta por propia decisión de su autor— se suceden, en un discontinuo creciente que apunta hacia la conclusión efectiva de su obra (no hubo tal), los momentos dogmáticos, cerrados y hasta decididamente impenetrables con otros más abiertos y de una calidad crítica manifiesta. Esta mezcla dispar de excelencia crítica —que se manifestaría con la misma elección del diálogo como forma discursiva más frecuente— con una suerte obcecación dogmática de ascendencia mítico-religiosa que nos presenta el orden de lo ideal-primigenio como un ámbito inasequible al humano entendimiento es lo que hace el pensamiento y el cuerpo de doctrinas platónico un producto tan difícil de situar en la historia crítica de nuestro pensamiento filosófico y científico: cómo hacerlo con un discurso que se reclama como dialécticamente insuficiente en relación con la consecución de la meta por excelencia del entendimiento, pero que por otra parte se afirma como única alternativa natural a esa misma insuficiencia. Que en el desarrollo del continuum dialógico que la filosofía y la ciencia son aparezcan, aquí y allá, figuras nouménicas (últimamente son reclamadas por Vattimo) como destellos provenientes de ese *topos hyperouranós* al que apuntaban algunos de los momentos más dialécticamente ascendidos del pensamiento de Platón, o que en el desarrollo de las ciencias morales vuelvan a sonar categorías éticas que proceden directamente de la obra platónica (la ‘inquietud de sí’ manifiesta en *Fedón*, la ‘parresía’ tratada en *Laques...*) no deja de suponer un nuevo desafío para toda esa inestable comunidad de académicos —en el sentido más propio del término, que es el platónico— de una u otra ascendencia que aún organizan partidas ‘A la caza de Platón’<sup>409</sup>.

**S. II. I. 3.- Unas últimas consideraciones sobre los ejercicios de metalectura que se contienen en *Parménides* y *Fedón*. Apunte de una primera conclusión.**

En el apartado S. II. I. 1g de nuestro trabajo (v. ÍNDICE, 2ª Parte) nos referimos con cierto detenimiento al trato literario dado por Platón al Sócrates de *Fedón* frente a un ‘libro que le dijeron era de Anaxágoras’. Igualmente nos referimos al amplio crédito y al prestigio del que aún gozaban el nombre y la obra del jónico en la Atenas que conoció la condena y ejecución de Sócrates. Por cierto que este crédito de este pensador se mantenía a pesar de que los últimos años de su vida hubo de vivirlos en una colonia milesia de Asia Menor (Lampsaco) evitando de esa forma un inminente proceso por *asebeia* (impiedad) que se habría iniciado al mismo tiempo que se iniciaba, al fin de las guerras peloponésicas, la caída en desgracia de Pericles. Proceso éste que pudo haber sido motivado, entre otras posibles razones conniventes con ésta, por su afirmación de que la Luna era una masa rocosa que reflejaba la luz del Sol. Así como por el mantenimiento de una actitud relativista en temas mito-teológicos. Igualmente la pertenencia al círculo de Pericles, quien pudo facilitar su huida, sería otro de los motivos de aquella reacción que algunos sectores de la *polis* suscitaron contra su magisterio y

<sup>409</sup> Tal es el título de la conferencia pronunciada por Francisco J. GONZÁLEZ, profesor del Skidmore College de Nueva York, en la Universidad Ramon Llull de Barcelona el 15 de marzo de 1999. González es autor de *The Third Way* (1995), y *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry* (1998). En la mencionada conferencia González afirmó: “Se supone que la filosofía de Platón cambió en sus últimas obras, aunque se discute mucho la naturaleza exacta de ese cambio. Las alternativas aceptadas son que los diálogos tardíos representarían: 1) una evolución, 2) una revisión o 3) una refutación de las opiniones del período medio de Platón. Cuál de las tres alternativas habría que aceptar depende en gran parte de cómo se interpreta la crítica de las ideas de *Parménides*: ¿Entendía Platón que esa crítica se debía a un malentendido fácil de aclarar; o, por el contrario, apuntaba la crítica a un problema real que requería una revisión de la teoría de las ideas, o le parecía un problema tan grave que necesariamente exigía el rechazo de la teoría en su conjunto?”.

su persona. Es probable que fuera ‘Arquelao ateniense o milesio’<sup>410</sup>, sucesor y discípulo de Anaxágoras y, para algunos doxógrafos, probable maestro de Sócrates quien hubiera hecho posible el mantenimiento de las tradiciones filosóficas jónicas en aquella Atenas de la madurez de Sócrates. Una Atenas que ya tendría que estar situada fuera de la influencia del pensador de Clazomenas debido a la lejanía temporal de aquellas figuras que habían dejado de ser notables desde hacía ya más de medio siglo: Anaxágoras murió en el 428 aC, cuando Sócrates contaría con unos 42, situándose la madurez y el esplendor de aquél en los últimos años de la séptima década del V aC (el esplendor de la égida de Pericles duró del 444 al 430: de los 34 a los 40 años de Sócrates, y de los 56 a los 70 de Anaxágoras). Lo que puede asegurarse sin ambages es que Anaxágoras, conjuntamente con Zenón de Elea (490-430) y Protágoras de Aderra (483-411), los tres considerados ‘maestros’ o, al menos, consejeros de Pericles, era uno de los más relevantes representantes de la tradición filosófica jónica, y que en aquellos momentos, los que corresponderían a la escritura de *Fedón* (en torno al 383), su nombre, no así el de su discípulo Arquelao, era considerado como uno de los más grandes de una tradición filosófica aún más amplia que la jónica, ya que a estas alturas de mediados del siglo IV y desde distintos aportes procedentes no solamente del entorno jónico del Asia Menor y el Egeo, sino de otras regiones de la Hélade como el Ática, la región del Istmo, la Magna Grecia (Sur de Italia y Sicilia), las distintas regiones del Peloponeso, las de la Tracia y la Macedonia ... podría hablarse ya sin reparos de una filosofía helénica o, si se prefiere, de una filosofía griega. Una filosofía que comenzó a fraguar un discurso propio al tiempo que se constituía el lenguaje culto con el que ésta habría de expresarse desde Platón y Aristóteles (la *koiné*).

Habíamos tenido ya ocasión en la primera parte de nuestro trabajo, en el apartado que titulamos “*La Academia Platónica: esoterismo, tradición oral y relegación del ejercicio lectointerpretativo a un plano subsidiario*” (S. I. II, 1) de referirnos al lugar que ocupan las referencias a la figura y a la obra de Anaxágoras (*Phaedr.* 270a; *Crat.* 400a, 409a, 409b, y 413c; y, más solapadamente, en *Rep.* X-496b, e *Hip. Ma.* 281c, 282e-283b) en la obra escrita de Platón legada por la Academia y filtrada a lo largo de un milenio por los numerosos intermediarios árabes, bizantinos y cristianos que se interpusieron hasta su recepción por parte de Marsilio Ficino (1433-1499: La traducción del griego al latín del *corpus platonium* la acabó Ficino alrededor del 1484). Igualmente tuvimos ocasión de referirnos a las calidades refutativas y a los tonos lectivos desacreditativos y un tanto desatentos que, según la literatura producida por Platón en *Fedón*, Sócrates ejecutó ante la obra del de Clazomenas. Obra ésta por la que se habría interesado porque ‘*uno que leía un libro*’ recitó el pasaje en el que Anaxágoras afirmaba era ‘*la mente lo que lo ordena todo*’. El pasaje en cuestión, según la traducción de Carlos García Gual, que estamos siguiendo debido a su actualidad y a su empaque crítico reza así:

*Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo, me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideré que, si eso es así, la mente ordenadora lo ordenaría y todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor.*

García Bacca tradujo el inicio de este fragmento de una manera bien distinta:

*Mas cierto día oí a alguien leyendo un libro —que, decía, era de Anaxágoras— donde se decía que Inteligencia ordena el mundo y es causa de todo.*

García Gual prefiere traducir aquí *noûs* por una minúscula ‘*la mente*’, mientras que García Bacca, más atento a que en el griego original —el establecido por Burnet— no habría artículo precediendo al sustantivo *noûs* y, sobre todo, al alcance semántico de este término tanto en *Fedón* como en otros diálogos platónicos posteriores —más significadamente en *República* y *Fedro*— traduce ‘*Noûs*’ por una mayúscula *Inteligencia*. En la reconocida compilación de

<sup>410</sup> DIÓGENES LAERCIO, *op. cit.* (vers. García Gual), II, 19. p. 98.

textos presocráticos de Kirk, Raven y Schofield, tributaria de la clásica de Hermann Alexander Diels<sup>411</sup>, el término ‘*Noûs*’, relativo a Anaxágoras desde sí mismo (según Simplicio) es traducido como ‘*la Mente*’, haciendo corresponder la mayúscula de ‘*la Mente*’ con el equivalente sustantivo en alemán (como es sabido, en alemán todos los sustantivos van con mayúscula). Mas lo que nos interesa ahora no es tanto la cuestión de la posible mayúscula diacrítica, mayestática o divina, con la que pueda escribirse ‘*mente*’, o la transcripción de ‘*noûs*’ o ‘*nous*’ o ‘*nus*’ (o *Noûs*) en castellano desde el griego clásico, como poner de relieve la altura conceptual y el grado de complejidad discursiva en los que se desplegaba el pensamiento de Anaxágoras frente al quietismo monista de Parménides y Zenón de Elea, y frente al relativismo antropocéntrico de Protágoras. Hemos de tener en cuenta, como se señala en el *Los presocráticos* de Kirk, Raven y Schofield<sup>412</sup>, que Anaxágoras hubo de aceptar el desafío lanzado por los eleáticos en el sentido de no dar por seguras aquellas pretendidas realidades que conocemos desde las ilusiones de los sentidos (la del movimiento, la de los cambios sobrevenidos a los distintos estados de los cuerpos) y de aplicarse a la demostración lógico-filosófica de la posibilidad real de los mismos. Claramente había tenido ya lugar en la todavía corta historia de la filosofía ese fenómeno de seminalidad desde la edición del poema de Parménides de Elea<sup>413</sup> ‘sobre la naturaleza’. Edición ésta que nos explicaría el hecho de que toda filosofía posterior a la publicación y divulgación de este metafísico y poético —y mitopoiético— escrito consistió, incluyendo el caso de Platón, en un dar o un no dar la razón a las tesis sostenidas por Parménides y sus seguidores eleáticos a propósito de la relatividad y el carácter engañoso del mundo al que accedemos por medio de nuestros sentidos, frente al carácter seguro, preciso y ‘puro’ (no contaminado de sensualismo) del pensamiento especulativo o racional que se dirige con preferencia hacia la comprensión de ‘un Ente uno e inmóvil’ que se afirma como «lo que es» (en los versos 11–12 del poema según la edición clásica de Diels). Este poema escrito siguiendo la pauta de hexámetros míticos y en el dialecto de Hesíodo, recreado *ad hoc* según no pocos especialistas de la filología clásica y antigua, siempre ha ofrecido, desde sus primeras recepciones antiguas (obviemos por el momento la recepción platónica) diversos problemas de interpretación debido no solamente a su posible ascendencia religiosa o hasta chamánica<sup>414</sup> sino al grado máximo de abstracción mitológico-filosófica que lo caracteriza desde el proemio y hasta sus últimos versos. Y también debido a la discutida existencia de una tesis filosófica central que le da razón (filosófica) de ser: la inconmensurabilidad, la simplicidad y la quietud del ser, por una parte, y la no menos supuesta pero muy asentada tesis, en tanto que parminedeana, de la coincidencia entre ser (lo

<sup>411</sup> Siempre que usemos la fórmula convencional ‘Kirk y Raven’, o, más abreviadamente, K & R, nos estaremos refiriendo al clásico de G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD. *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Text.* S.L., Cambridge University Press, 1957, 1983. (Versión en castellano: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos.* Trad. de J. García Fernández, Madrid, 1970, 2ª edic. 1987). En cuanto a la obra mencionada de DIELS, H. A. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903 (2 t), disponemos de un *Troisième volume*, par W. Kranz : *Register* (incluye el *Wortindex* de Kranz y los *Namen- und Stellenregister* de Diels), y de una trad. inglesa (de los fragmentos, pero no de las glosas) de K. Freeman, *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Oxford, 1948 (trad. francesa J. P. DUMONT. *Les présocratiques*, Paris, 1988).

<sup>412</sup> Kirk, Raven y Schofield. *Op. cit.* fr. 478 y 479. Glosa al 479. pp 508, 509. de la 2ª ed en castellano.

<sup>413</sup> SMITH, C.U.M. *El problema de la vida (Ensayo sobre los orígenes del pensamiento biológico)*, trad. de N. Sánchez Sainz-Trápaga, Madrid, 1977. Es, por otra parte, la misma valoración hecha por A. BERNABÉ en su obra *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos.* Madrid, 1988.

<sup>414</sup> En la idea de esta posible ‘influencia’ chamánica que podría aportar alguna luz en la explicación de algunos de los versos del proemio han abundado: C.M. BOWRA, en su *The Poem of Parménides*, 1937 (passim); JAEGER, W., en su *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, 1952 (4ª reimpresión: 1993: Capítulo VI. *El misterio del Ser según Parménides* (pp. 93-110), Capítulo IX. *Los pensadores teleológicos: Anaxágoras y Diógenes* (pp. 155-171): passim); GUTHRIE, W.K.C., en su *Historia de la filosofía griega*, II (Cfr. pp. 24-28 de la 1ª reimpresión (1993) de la 1ª ed. de 1986 (páginas en las que se matizan algunas de las afirmaciones de Bowra sobre este particular en la op. ant. cit.); KIRK, RAVEN, SCHOFIELD. *Op. cit.*, p. 352, en la glosa a renglón seguido del fr. 288 se muestran más escépticos con la posibilidad “*de la existencia de una tradición chamánica en la Grecia antigua*”. Todas estas obras se refieren al material compilado y editado por H. DIELS en su original *Parmenides Lehrgedicht mit einem Anhang über griechische Thüren und Schlöser*. Berlin, 1897 (Textos en griego acotados y traducidos al alemán, con introducción y glosas).

Ente) y el pensamiento de esa misma entidad exenta o ‘pura’ (la de ese ser-Ente que es sólo ‘ser’).

Intentar formalizar las razones y los argumentos o propuestas argumentativas que se expresan en los versos ‘más ontológicos’ del poema, aquellos en los que Parménides hace referencia a “aquello que es” y el acto de discernir o inteligir “aquello que no es” y los nombres relativos a estos dos estados ‘del ser y del no ser’ (en los versos 34 al 41 incl.) supone abismarse en un área de especulación filosófica en la que es muy difícil no rozar o no caer de lleno en lo que sería una lectura tautológica de tales partes del poema. Diríamos que esa tendencia que tiene el humano entendimiento a dirigirse hacia lo incondicionado desarrollando un discurso con un grado máximo de abstracción (Kant: *Antinomias de la Razón Pura*) tuvo un precedente ‘insuperable’ en estos versos con los que Parménides quiso componer su particular mitología ‘sobre la naturaleza’ contestando de esta forma a toda la tradición jónica y a los representantes más materialistas de la misma (especialmente a Heráclito, según algunos de los lectores más autorizados del poema).

Nosotros, por nuestra parte, nada podemos añadir sobre estas cuestiones filológico-filosóficas cuyo interés pueda estar a la altura de los nombrados especialistas en filosofía presocrática desde H. Diels hasta W.K.C. Guthrie y M. Schofield. Lo único que hemos pretendido dejar establecido es el hecho de que la contestación a Parménides ensayada por Anaxágoras en su *Peri Physeos*, que sería entre un cuarto y una media centuria posterior a la edición del poema parmenideo<sup>415</sup>, hubo de tener una recepción más que importante en aquella Atenas que fue testigo del proceso a Sócrates<sup>416</sup>. Partiendo, pues, de estas bases y estos referentes creemos estar autorizados para dejar establecidos los siguientes extremos:

- La obra de Anaxágoras era muy conocida y celebrada, gozaba de un gran predicamento en los medios culturales de Atenas y constituía además, conjuntamente con la de Heráclito de Éfeso, la obra cumbre de la tradición filosófica jónica.
- La obra de Anaxágoras era la única en la que la escuela eleática era contestada de una manera frontal sobre la base de argumentaciones y conclusiones.
- La obra de Anaxágoras se había manifestado como física y proclive a integrar la realidad del movimiento y del mundo físico en su desarrollo.
- La figura de Anaxágoras era conocida y muy respetada en aquella Atenas, tanto antes como después del proceso que evitó el de Clazomenas partiendo, después del 433 y antes del 428, hacia el exilio.
- La obra de Anaxágoras era perfectamente nominable e identificable por su título y autor. E igualmente era posible referirla atendiendo a sus antecedentes ecdóticos.
- Anaxágoras había hecho escuela en Atenas, siendo además el primer pensador que constituyó una escuela de filosofía en la *polis*.
- Antes del 450 aC era ya importante la influencia de Anaxágoras en Atenas: Platón afirma en Hipías el mayor —281c, 282e-283b— que solamente Anaxágoras se oponía a la preeminencia de los sofistas antes de la guerra del Peloponeso (431/404).
- Cuando Sócrates era ya un filósofo con nombradía (en el 415 ya lo era: fue el año de la fallida expedición a Sicilia comandada por Alcibíades, que ya era conocido como discípulo de Sócrates) había en Atenas todavía una gran influencia del pensamiento de Anaxágoras,

<sup>415</sup> Atendiendo a los referentes clásicos establecidos por Diels y reestablecidos por Kirk, Raven y Schofield (*op. cit.*) resulta muy difícil establecer el *floruit* de Anaxágoras. Incluso su entrada y afincamiento en Atenas es objeto de diatribas que se basan en las distintas interpretaciones de las fuentes. Se sabe con seguridad que fue denunciado en el 433, pero tampoco se sabe el tiempo que pudo permanecer en Lampsaco antes de su muerte, ni la fecha de ésta.

<sup>416</sup> El Sócrates de *Apología* afirma que por aquellos días cualquiera podía acercarse a la orquesta y comprar la obra de Anaxágoras por un dracma (*Apol.* 26d-e): La orquesta era un espacio de planta semicircular, trasera al proscenio del teatro, reservado para las actuaciones del coro. Cuando no se daban representaciones tenían lugar en este espacio actividades comerciales y de intercambio.

influencia ésta que había sido asumida y que como tal era potenciada por seguidores del maestro de Clazomenas (Arquelao de Mileto).

- La obra y la figura de Anaxágoras fue repetidamente invocada en la obra platónica, y fue además una de las más prolijamente referida y analizada en el libro I de la compilación *Metafísica* de Andrónico de Rodas-Aristóteles.
- El concepto de *Noûs*, que Anaxágoras no relacionó con divinidad alguna, dada su condición de agnóstico, presentado como una fuerza de la que dependería el orden del mundo en su generación es un concepto original y de una potencia discursiva sin parangón en el medio cultural helénico hasta los días de Anaxágoras.
- El cúmulo de datos ofrecidos primero por Diels-Kranz (1903/1954) y refrendados por Kirk, Raven y Schofield (1957/1983) apenas si nos sirven para situar el *floruit* de Anaxágoras alrededor de la mitad del siglo V, en el arco 470-460. Mas en todo caso la importancia y la influencia ejercida en Atenas por este pensador jónico a la altura del 399 (proceso contra Sócrates) y del 383 (escritura probable de *Fedón*) están fuera de toda duda.

Por tales motivos es perfectamente coherente con lo expuesto y con una atenta lectura del fragmento afirmar que:

- La omisión por parte de Platón de una referencia más estricta a la obra-libro de Anaxágoras actúa, en el texto, como una instancia desacreditativa y minimizadora de la importancia del pensamiento del jónico, en consonancia con lo que va a ser casi inmediatamente expresado cuando Sócrates enumere los motivos de su ‘desilusión’ ante los contenidos de la obra en cuestión (desde la afirmación de la existencia de un *Noûs* —se lamenta este Sócrates— Anaxágoras no deduce ni el tamaño ni la forma ni la posición de los astros, ni tampoco otras muchas cuestiones físicas que, según este decepcionado, y figurado, Sócrates, deberían haber sido inmediatamente deducidas de aquel ‘arkhé’).
- La seguridad en torno a la existencia objetiva de esta obra, el *Peri physeos* de Anaxágoras, y su valoración como una ‘obra de autor’ ya la hemos referido al señalar aquel pasaje de *Apología* en el que se llega a precisar el precio que había de pagarse por su adquisición en el año que tuvo lugar el proceso contra Sócrates, y a aquella evidencia podríamos ahora añadir la supuesta cita indirecta a la misma obra cuando una páginas antes, y también en tono peyorativo, Sócrates afirma que “*Y si todas las cosas se mezclaran y no se separaran, pronto habría resultado lo de la sentencia de Anaxágoras: «conjuntamente todas las cosas»* (Fedón 72c)”.

Responde, desde luego, a una decisión muy meditada por parte del traductor escribir la expresión “*conjuntamente todas las cosas*” entre comillas dobles dando así por supuesto el carácter de cita textual al libro de Anaxágoras que tendría la misma. El mismo García Gual lo justifica aduciendo que el enunciado es exacto al primero de los fragmentos de Anaxágoras compilados por Diels-Kranz<sup>417</sup>. En cualquier caso lo que vuelve a quedar claro es la escasa predisposición que muestra Platón a entrar en el pensamiento de Anaxágoras desde una posición crítica y reflexiva, e, igualmente, la preferencia mostrada por ‘despachar’ la obra y la doctrina del jónico refiriéndose a ellas sólo tangencial y superficialmente, y dedicándoles un muy escaso número de líneas y una atención proporcionada a esa escasez literaria. Nos lamentábamos en la primera parte de nuestro trabajo de que no existiera en el elenco dialógico de Platón un escrito que respondiera al título nominal de ‘Anaxágoras’. Podría objetársenos

<sup>417</sup> Diels-Kranz (*Die Fragmente Vorsokratiker*, Berlin 1903, reelaborada posteriormente por W. Kranz, Berlin, varias ediciones de 1934 a 1954; Dublin-Zurich, 1972). En esta compilación de fragmentos comenzada por Hermann Alexander Diels y ultimada por Walter Kranz se ofrecen a la consideración del lector dos tipos distintos de pasajes: Aquellos en los que se reproducen testimonios de escritores clásicos que se refieren a cada uno de los pensadores (A), y aquellos otros que pueden suponerse como propios de los autores (B). Esta obra constituye el referente más seguro para citar las obras de aquellos pensadores que alcanzaron su *floruit* antes de que lo hiciera Sócrates. Posteriores compilaciones como la de Kirk, Raven y Schofield (*op. cit.*), o la que editó la Biblioteca Clásica Gredos en 1981, con introducciones a los autores y traducciones de C. Egger Lan y V. E. Juliá, tienen en esta obra de Diels-Kranz su principal y primer referente.

—¿Pero es que acaso hay algún diálogo ‘mayor’ de Platón en el que se reflexione a fondo sobre la doctrina de algún pensador de verdadero calado en la historia de la filosofía?—. La respuesta es afirmativa: ese diálogo se llama *Parménides*. Y en la misma respuesta podría añadirse que existen otros escritos platónicos en los que los sistemas y las bases ideológicas de los dialogantes o de algunas otras personalidades filosóficas —algunas más filosóficas que otras, cierto es— quedan descritos con un grado de nitidez notables. Éste sería, por ejemplo, el caso del Sócrates de la *Apología*, el escrito platónico en el que hay, permítasenos la expresión, un mayor porcentaje del Sócrates histórico o del Sócrates no figurado de todos los que describió Platón; el de *Protágoras*, diálogo en el que el relativismo de la filosofía moral del sofista es expuesta de una manera eficaz y objetiva en contraposición a las reconvenções y disquisiciones de un escéptico y moderado Sócrates, que no ‘vence’ al final del encuentro; el de *Gorgias*, en un sentido más crítico pero sin ocultar la versatilidad retórica de este sofista que plantó cara ante las tesis ontologistas de los eleáticos, y por cuya persona —como trasciende del diálogo— Platón sentía una indisimulada simpatía; y qué decir del detallado retrato filosófico de Zenón de Elea y hasta del perfil bibliográfico de este pensador y divulgador del pensamiento de Parménides que se ofrecen en las primeras páginas de *Parménides*. Por lo demás es también justo reconocer que algunas de las figuras que aparecen en los diálogos, algunas de ellas ‘repetidoras’ y ocupando a veces posiciones dialogalmente subsidiarias, le han servido a Platón para dejar bien definidas determinadas posiciones filosóficas o, en algunos casos y desde la valoración platónica, antifilosóficas que fueron muy representativas e influyentes en aquel entorno inestable y filosóficamente muy diverso en el que se desarrolló el magisterio y la producción literaria de Platón hasta el año de su muerte (347). Piénsese, por ejemplo, cómo de menguada hubieran quedado algunas obras capitales de la historia de la Filosofía, como, por ejemplo, la *Paideia* de Werner Jaeger o las mismas compilaciones de Diels (1903) y de Kirk, Raven y Schofield si de ellas dedujéramos todo el caudal de información sobre doctrinas filosóficas de los siglos V y IV, y mentores de las mismas, que se contienen en el *corpus platonicum*.

En cuanto a *Parménides*, para muchos asiduos lectores e intérpretes de este intenso diálogo —entre ellos Hegel, quien llegó a afirmar que la mitad de su *Lógica* se hallaba contenida en sus páginas<sup>418</sup>— el más representativo de la plena madurez de Platón, podemos afirmar que está clara desde los primeros momentos la intención de dialogar francamente con la doctrina de los eleáticos en general y de Parménides en particular desde las posiciones propias, esto es, desde los elementos y las figuras doctrinales propias del platonismo, pero desde un respeto absoluto y hasta diríamos que desde una postura de veneración por la doctrina y por algunos de los principales motivos de la obra de Parménides de Elea. Es de destacar, por otra parte, que en este mismo diálogo la contraposición de las tesis de Zenón/Parménides a las de Sócrates, a las de un joven Sócrates que se yergue como responsable de la doctrina sobre la existencia no ideal de las *eide*, implica en la práctica discursiva concreta del diálogo una crítica integral a la doctrina de las ideas en un sentido polemizador y hasta desacreditativo (éste fue uno de los motivos, además de la inexistencia verdaderamente extraña de referencias al diálogo por parte de Aristóteles, por los cuales tardó tanto en aceptarse la autoría platónica

<sup>418</sup> Noticia de Guillermo R. de Echandía en la página 10 de la introducción a su versión de Parménides (Madrid, 1987). En ella se nos da cuenta de que para el filósofo de Stuttgart Parménides se significaba como “*das grosse Kunstwerk del antiken Dialektik*” (el más grandioso tratado de Dialéctica antigua). La nota remite al prólogo de *La Fenomenología del Espíritu*. Más concretamente al siguiente párrafo (versión de W. Roces): “*Creo, sin embargo, que si a veces, por ejemplo, se ha cifrado la excelencia de la filosofía de Platón en sus mitos carentes de valor científico, también ha habido épocas a las que ha podido llamarse, incluso, épocas de entusiasmo exaltado, en que la filosofía aristotélica era apreciada en razón de su profundidad especulativa y en que el Parménides, de Platón, probablemente la más grande obra de arte de la dialéctica antigua, pasaba por ser el verdadero descubrimiento y la expresión positiva de la vida divina, y en la que, a pesar de la oscuridad de lo creado por el éxtasis, este éxtasis mal comprendido no debía ser, en realidad, otra cosa que el concepto puro*”.

de este diálogo, acusado de atétesis por parte de Friedrich Ast, el colega de Schleiermacher, y de otros significados lectores del siglo XIX<sup>419</sup>).

Cierto es que en *Parménides* tampoco hay lo que podríamos considerar una cita o una referencia precisa a ninguna de las producciones literarias del ‘Parménides histórico’, pero no es menos cierto que en muchos pasajes del diálogo la cita extensa al poema de Parménides en clave de pássim, es bien patente (por ejemplo, en 152d, pasaje en el que se insiste en la identificación entre ser y pensamiento del ser), y que en otras muchas ocasiones las referencias a los textos originales o, en su caso, a las performances antisensualistas de los eleáticos o a sus figuraciones (por ejemplo a las aporías de Zenón, en 152d: sobre la imposibilidad de referirse al ‘ahora’) estarían basadas en una textualidad no literal reforzada por el conocimiento que se le supone al lector —en presente histórico: nos referimos al lector del 369-347 aC, es decir, al lector que corresponde históricamente al último periodo de la producción platónica— sobre estas misma temáticas y sobre sus referentes literarios y/o performativos.

Cierto es también que la escasa predisposición que muestra Platón a lo largo de toda su producción dialógica a citar con propiedad las obras y las doctrinas desde las que se dan a la reflexión sus figurados agonistas puede entenderse como muy coherente y acorde con toda aquella historiografía filosófica que, partiendo del mismo Aristóteles, nos recuerda la existencia de una tradición indirecta basada en las sesiones esotéricas que se celebraban en la Academia (las *ágrapha dógmata* o ‘enseñanzas no escritas’, proa de la Escuela platónica de Tubinga y del trabajo hermenéutico de G. Reale, promotor de un nuevo ‘paradigma interpretativo’ de los textos de Platón y del platonismo desde la revalorización de esa tradición indirecta a la luz de la asunción de las categorías epistémicas establecidas por T.S. Kuhn en su *La estructura de las revoluciones científicas* (1971) y de su aplicación a la interpretación de los textos platónicos). Pero esa escasa predisposición a la referencia hacia las obras de autor no ha impedido a Platón figurar con precisión personajes y doctrinas que él fue considerando cercanas al tiempo que iba madurando la propia (*Sócrates, Protágoras, Gorgias, Zenón, Parménides...*).

La desatención con la que Platón trata el concepto de *Noûs* (*noûs, noús, noos, nús*, según distintas transcripciones), un concepto que, por otra parte, había reclamado su atención —la del Sócrates de *Fedón*— según se declara en el diálogo, expresa bien a las claras su escasa disposición —la de Platón— a desentrañar los contenidos y los potenciales alcances de tal concepto dentro del marco de la propia doctrina de Anaxágoras, la cual es referida de una forma mínima y superficial. De hecho esa desatención y la calidad de la práctica lectointerpretativa descrita en *Fedón* frente al libro de Anaxágoras, la cual es calificada literalmente como ‘apresurada’ en el mismo diálogo, es decir, por el propio Platón no hubiera resultado tan patente si no hubiera sido posible confrontarla con el intenso y honrado diálogo que establece este Platón de su plena madurez con la figura y la doctrina de Parménides en el diálogo homónimo. Que existe en Platón una carga o un prejuicio de agrafia, muy posiblemente influido por la práctica mayéutico-dialogal de su maestro, el ágrafo más integral de la historia de la filosofía, eso nos resulta bastante asumible. De la misma manera que consideramos bastante acertadas todas esas tesis de ascendencia tuingensa que afirman que con Sócrates y Platón, pero sobre todo en Platón, estamos asistiendo a la superación de una tradición mítica y oral por parte de una incipiente tradición literaria o escrita la cual no acaba de ser considerada como equivalente, en cuanto a sus efectos culturales de pervivencia y claridad conceptual, con la anterior tradición. La misma apropiación que hace Platón en *Fedón* del concepto ‘*Noûs*’ vinculándolo con una ‘Inteligencia’ (García Bacca) o una ‘mente’

<sup>419</sup> Ver de GOMPERZ, TH. *Pensadores griegos*, traducción al castellano de A. del Paraguay, 1952., del original *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Drei Bände*, Leipzig 1896 / 1902 / 1909 [Frankfurt, 1999]; y de ÜBERWEG, F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1: Die Philosophie des Altertums*, Berlin, 1926. Citados por Guillermo R. de Echandía, *op. cit.* pp. 8-9, nota al pie nº 6.

(García Gual) que no es originariamente física puede ser calificada como un acto de apropiación conceptual indebida. Esta incorrección podría ser así entendida en tanto que tal acepción no parte de una confrontación con el sentido original que este concepto tiene en Anaxágoras informando desde sí mismo a su doctrina. En este sentido podríamos afirmar — como ya adelantamos en la primera parte de nuestro trabajo en el epígrafe que titulamos *La Academia Platónica: esoterismo, tradición oral y relegación del ejercicio lectointerpretativo a un plano subsidiario*— que la lectura practicada por Platón ha incumplido una de las normas del prontuario que establecimos en el apartado *ad hoc* de nuestra Introducción, a saber, que no resulta conveniente a una práctica lectointerpretativa que se reclame como auténticamente filosófica suponerle a un texto de autor un sentido, o unos sentidos, que le resulten ajenos.

Schleiermacher no fue ajeno a esta tensión que de una forma patente se da en el platonismo doctrinal original entre la valoración de las fuentes dialógico-dialogales como emanantes genuinas de la doctrina y el hecho de que en algunas de ellas se minusvalore al registro literario. Pero, en lo que respecta al platonismo, este adelantado no fue mucho más allá de la constatación de la existencia de una posible tradición indirecta basada en la oralidad, ya que estaba convencido de que tal tradición dependía también de los textos originales y de que sus efectos no había por qué pensar que podrían encontrarse más allá de los mismos. Tesis, por cierto, que puede mantenerse y de hecho se sigue manteniendo hoy día por muchos intérpretes de Platón (identificándose con las tesis defendidas por J. Burnet, y A.E. Taylor)<sup>420</sup> que aunque no niegan la existencia de tal tradición indirecta, suponen, como en su momento sostuvo Schleiermacher, que constituye un despropósito el intentar restaurar tales contenidos. Tal aporía habría que reconocerla como insalvable desde el mismo momento en el que sea patente el hecho de que tales contenidos doctrinales no podrán ser referidos, dada su naturaleza, a ninguna fuente segura, y solamente podrían ser parcialmente deducidos partiendo de otras fuentes complementarias, planteando en el acto nuevos problemas insolubles. Y es que, siguiendo ahora el discurso de E.G. Turner<sup>421</sup>, en la obra platónica se está expresando también la tensión inherente a la superación de una tradición de honda raigambre, la oral y la escrita para lo oralidad, esto es la escrita para ser leída (Herodoto), por otra llamada a liquidarla históricamente, la naciente tradición bibliográfica o escrita para ser leída ‘en silencio’ (Tucídides)<sup>421-bis</sup>. La producción platónica, por su parte, podría encontrarse en un difícil ‘a caballo’ entre una tradición y la otra. Y de ahí que el carácter ‘indirecto’ y, aún, irresuelto de la misma resulte tan patente desde las primeras líneas de muchos de sus diálogos y hasta las tantas veces inopinadas resoluciones de los mismos. ¿Para quién o quiénes se escribieron y en que supuesta situación habrían de encontrarse los potenciales auditores o los potenciales lectores solitarios de la misma? ¿Para quiénes ese producto complejo y coherente, además de utópico en el sentido más estricto del término, que Platón tituló *Politeia*? Según nos da cuenta Laercio no fueron uno sino dos —el culto y

<sup>420</sup> Las obras en las que estos autores exponen más claramente sus convencimientos sobre la coincidencia entre el Sócrates histórico y el de los *Diálogos* son, de A.E. TAYLOR, *El pensamiento de Sócrates*, México 1961.; y de J. BURNET, *Greek philosophy* (1914), London, 1978. Para muchos estudiosos de la obra platónica y de esta ‘cuestión socrática’, entre ellos G. Vlastos [*Socratic Studies*, Cambridge University Press, 1994], fue W. D. ROSS quien terminó de zanjar la cuestión, primero con su comentario al libro A de *Metafísica* (*Aristotle's Metaphysics*, vol. I, pp. XXIII-XLV) y, posteriormente con su *The Problem of Sócrates* [in William J. Prior (ed.), *Socrates. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Routledge, 1996]. En éstas Ross mostraba las bases filológicas y hermenéuticas desde las cuales nos resulta claro, desde le mediación del Aristóteles historiador de la filosofía del libro A de *Metafísica*, que la progresión discursiva que se da en los diálogos platónicos no expresan una evolución del pensamiento de Sócrates sino del que fue su discípulo, Platón, especialmente en su segunda fase de producción, es decir, desde la vuelta del primer viaje a Sicilia, la composición de *Gorgias*, y la fundación de la Academia.

<sup>421</sup> V. de Eric G. TURNER, “*Los libros en la Atenas de los siglos V y IV a. C.*”. En *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo: guía histórica y crítica*; coord. por Guglielmo CAVALLI, 1995.

<sup>421 bis</sup> *La Historia en los discursos de Heródoto y Tucídides*. Dr. Ignacio Rodríguez Alfageme, Univ. Complutense de Madrid. Ponencia leída en el curso sobre *Historia de la historiografía antigua*. Fundación Pastor de Estudios Clásicos. Madrid, 25.11.94.



riguroso Euforión de Calcis (275-200) y el estoico Panecio de Rodas (185-110)— los doxógrafos que advirtieron sobre la existencia de ‘distintos principios’ de *República* escritos por Platón. De la misma forma, y por la misma fuente, también sabemos que Platón, al final de su trayecto como escritor, escribía sobre tablas de cera, y que por esto la última versión de *Leyes* que pudo copiar sobre papiro su secretario Filipo de Opuncio debió de ser precedida por otras muchas que fueron irremisiblemente destruidas por el propio autor. En cuanto a las sesiones de lectura es el mismo Laercio el que nos da cuenta en el libro III-19 de sus *Vitae philosophorum*<sup>422</sup> de un inquietante testimonio del miembro (o del próximo) de la Academia Nueva Favorino de Arles (80-160) según el cual fue Aristóteles el único académico que no abandonó la sala a lo largo de una sesión en la que fue leído el ‘libro’ de Platón ‘sobre el alma’ (*¿Fedón?*). Lo que está, desde luego, fuera de toda duda es la frecuencia y la importancia académica de estas sesiones lectivas que abonan la tesis de que la tradición indirecta relativa a la existencia de las *ágrapha dógmata* se inicia intramuros de la misma Academia bajo la rectoría directa de Platón. Mas no deja de ser cierto, por otra parte, que no son pocos ni menos interesantes todos aquellos pasajes que invitan a una lectura silenciosa, práctica ésta que, según se colige de la obra citada de Turner, constituye también una parte de la herencia griega. Por otra parte la constatación de esta tradición indirecta basada en los *ágrapha dógmata* o ‘enseñanzas no escritas’ de Platón la fundamentó Schleiermacher atendiendo no solamente a la letra de algunos de los diálogos más filológicos de Platón en los que, como en *Fedro*, se cuestionara la idoneidad de la escritura para expresar ciertas cuestiones ligadas a ‘los principios’, sino que además supo apoyarse en un pasaje extraído del *Peri physeos* de Aristóteles (*Phys.* II, 209 b 11-17), en el que el Estagirita acuña este término, el de las *ágrapha dógmata*, en una referencia un tanto vaga, pero literal, a un espacio académico reservado en donde se tratarían ciertos problemas relacionados con los conceptos de ‘lleno’ y de ‘vacío’. Ésta es la letra de tal pasaje según la traducción que Guillermo de Echandía (Madrid, 1995) hizo de este tratado aristotélico.

*De ahí que Platón diga en el Timeo que la materia y el espacio son lo mismo, pues lo participable y el espacio son una y misma cosa —aunque hable de diferente manera sobre lo «participable» en las llamadas Enseñanzas no escritas, identificó sin embargo el lugar y el espacio.*

#### A modo de conclusión relativa a la producción lectointerpretativa de Platón

Así pues creemos ya suficientemente contrastada nuestra valoración de que en la literatura de Platón —que no en su inconclusa e inasequible doctrina: que no en sus inconclusas e inasequibles doctrinas<sup>423</sup>— se da una tensión no superada entre una tradición ágrafa y verbal (pero que no se agota en la verbalidad en lo que pueda tener de ágrafa) por una parte, y una predisposición para la práctica frecuente de una *hermeneusis dialógica* que se actualiza en la extensión de sus registros dialogales por otra. También hemos considerado cómo esa predisposición que en distintos momentos del *corpus platonicum* ha podido cuajar en

<sup>422</sup> *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*. Desde la edición establecida por Marcovich, Stuttgart-Lipsia, Teubner, 1999-2002. En *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, vol. I. La versión en castellano más conocida y leída de este compendio doxográfico es la de José Ortíz y Sanz (1792), que se sigue publicando con adaptaciones al castellano actual con el título de *Vidas de los más ilustres filósofos griegos* (1985). Recientemente C. García Gual ha publicado su versión, mucho más legible y menos prejuiciosa, con el título de *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (Madrid, 2007).

<sup>423</sup> Excluimos cualquier sentido peyorativo en estas dos calificaciones a la doctrina platónica o a las doctrinas que se contienen en la literatura platónica: ‘inconclusas’ en el sentido dialéctico-procesal tal como queda descrito en los libros VI y VII de *República* o en los pasajes que hemos trabajado de *Fedón*, en el sentido de que el fin de la dialéctica solamente resultaría alcanzable en toda su pureza cuando el sujeto cognoscente accede a un estado o fase de conocimiento que supone un abandono o una superación del estado actual o del estado en el que se inicia, desde la *eikasia*, el proceso dialéctico; por este mismo motivo tampoco ha de dársele un sentido peyorativo al término ‘inasequible’ como referente a esta misma/s doctrina/s, ya que con él pretende expresarse el convencimiento platónico de que solamente tras aquella ‘segunda navegación’ que se anuncia en *Fedón* y tras el alcance de ciertas formas que son solamente predefinidas tanto en *Fedón* como en los referidos libros de *República* será posible el acabamiento o la consecución del verdadero saber. Mas el alcance de tal meta, en ninguno de los *diálogos*, parece significarse como inmediata ni como relativamente cercana.

momentos dialogales en los que se actualiza ese principio establecido por Gadamer de la ‘estructura lógica de apertura’ (primera y segunda parte de *Parménides*), en otros momentos que se presentan bajo el mismo ropaje dialogal (tercera parte de *Parménides*, pasaje inmediatamente anterior a ‘la segunda navegación’ en *Fedón*) no se ha actualizado ese mismo principio. Y no se ha actualizado porque o bien se ha producido un silencio dialogal (los pasajes de omisión a los que se refiere Szlezák en sus lecturas de los *dialogi*) o bien se impone una estructura dialógica impermeable al cuestionamiento y en la que el registro de *elenchus* que domina en otros momentos dialogales está igualmente ausente. Como también lo estarían esos otros registros discursivos que en clave parenética o exhortativo-amonestativa, o bien en clave protréptica o exhortativo-promocional constituyen los momentos más netamente dialogales de la extensión literaria producida por el logos de Platón de Atenas.

Partiendo pues de estas valoraciones creemos estar ya suficientemente autorizados para establecer que en Platón, aunque la actitud prohermenéutica se da como posibilidad desde el momento en el que hay una atención preferente, que cristaliza en una práctica, por el hecho dialogal y por los registros discursivos en los que éste puede expresarse, finalmente esa posibilidad (esta predisposición) solamente llega a materializar momentos verdaderamente dialógico-dialogales en momentos muy excepcionales de su producción: En éstos en los que se da un diálogo franco entre los componentes —muchas veces reposicionados— de un elenco de sujetos activos que, en torno a un Sócrates bifronte (antes y después de la escritura de *Gorgias*, o de la fundación de la Academia, en el 388), figuran en sus diálogos dándose además la rara circunstancia de que en algunos de estos momentos tal diálogo implica la apertura hacia otros horizontes comprensivos ajenos al propio (al del transcriptor de los *Diálogos*). Y es precisamente por la rareza y la infrecuencia con la que se cumple con esta condición de apertura hacia otros horizontes de significación y de comprensión por lo que esa posibilidad queda solamente en eso: en una posibilidad de la que no resulta una práctica mínimamente estable y consistente. Definitivamente: Platón no fue hermeneuta (dicho sea esto, por supuesto, en un sentido anticipativo: pre-).

**SECCIÓN SEGUNDA. CAPÍTULO II.****SOBRE LA CONSTITUCIÓN DEL MODO FILOLÓGICO DESDE REFERENCIAS A DISTINTOS PASAJES DE LOS LIBROS ALPHA, KAPPA Y MI DE METAFÍSICA: EL MODELO ARISTOTÉLICO.**

En esta ocasión, y antes de presentar los textos lectivos que vamos a trabajar para acercarnos al establecimiento de este segundo *modus legendi* y al del correspondiente ‘modelo lecto-interpretativo’, el aristotélico, creemos que conviene dejar anotado nuestro convencimiento, que también podemos presentar como ‘hipótesis de trabajo’, de que en este caso, y para los que pueden seguirse desde la adopción de sus instancias informativas, sí que podemos hablar de un ‘modelo lectointerpretativo’. Posibilidad ésta que no se ha contemplado para los casos estudiados en torno a los modos dialógico-dialogales y lectivos actualizados por Platón en sus escritos. Igualmente creemos oportuno y necesario justificar el uso del término ‘filológico’ para significar los modos y el modelo aristotélicos, ya que este término en relación con la significación de la práctica lectointerpretativa que actualizará Aristóteles resulta de más difícil recepción que el término ‘alegórico’ para el caso de Platón. Y es que en el caso de Platón, es el mismo juego alegórico, reforzado por el frecuente recurso a la *mitopoiesis*, el que se presenta como una constante en la producción del ateniense (sobre todo desde la fundación de la Academia y la escritura de *Gorgias*). Siendo este juego de figuraciones el que determina la adopción de sus pautas lectivas y la definición y significación de los modos lectivos que de aquéllas se siguen. Y esto hasta el punto de poder caracterizar la práctica totalidad de los diálogos posteriores a la fundación de la Academia —388 aC— como ‘alegóricos’. Constituyendo además este juego de figuraciones multiderivadas propias de tal registro (derivadas de cosmogonías, de mitologías, de prácticas culturales, de los acervos folklóricos, de ciertas concepciones estéticas muy propias del ‘alma griega’...) el registro dominante de muchos de tales *diálogos* o de sectores muy significativos de los mismos (así en *Banquete*, *Fedro*, *Fedón*, *República-VII*, *Timeo*, *Teeteto*, *Critias*).

Sin embargo justificar la calificación como ‘filológicos’ a los modos lectivos y lectointerpretativos que Aristóteles actualizará en algunos de sus escritos, los más críticos y, en muchos casos, los que tienen mayor interés histórico-filosófico, resulta inexcusable desde el momento en el que tal actividad, la filológica, no se había constituido como un cuerpo disciplinar o de saberes metodológicamente establecidos en los tiempos que vivió Aristóteles<sup>424</sup>. De hecho la constitución de una primera filología metodológicamente conformada tardará aún más de un siglo, tras el cierre del primer Liceo, con los filólogos alejandrinos del siglo III y II aC (entre ellos, Aristófanes de Bizancio, sucesor de Eratóstenes en la dirección de la Biblioteca y maestro de Aristarco de Samotracia, autor de una primera edición crítica de los poemas homéricos). Sin embargo la Retórica, así como ciertas prácticas auxiliares a este arte de la dicción y la discusión públicas, las mismas que se tocan en el compendio metodológico *Órganon* bajo diversas denominaciones (escritos de aproximación a lo *categorico*, a lo *tópico*, a lo *analítico*, a lo *refutativo*, a lo *hermenéutico*), sí que existían como saberes prácticos ya establecidos y avanzados desde mediados del siglo V aC. Suele hacerse referencia al fin de las Guerras Médicas, en el 448, con su desenlace favorable para las alianzas encabezadas por Atenas, y a la consolidación de la ‘democracia dirigida’ de Pericles como referente para el inicio de una Sofística ya madura y, como efecto colateral, para la constitución de unas formas particulares de Retórica, es decir, a unas retóricas ‘de autor’ o ‘de maestro de Retórica’. En este sentido cabe apuntar que, si bien la disciplina que trata sobre la interpretación (*De interpretatione: De int.*) no cuenta con un primer tratado o prontuario hasta que los peripatéticos no se deciden a darle su primera forma con el *Peri hermeneias* que Andrónico nos presentó como parte constitutiva del *Órganon*, este arte o técnica, la de la

<sup>424</sup> Véase de GUTIÉRREZ CALDERÓN, Joaquín, *La Filología Helenística. En Ciencia y Cultura en la Grecia Antigua, Clásica y Helenística VII-2002*. Ed. Consejería Educación Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias. Igualmente, de RIGHI, Gaetano. *Historia de la filología clásica*. Barcelona, 1967.

interpretación atendiendo a lo que las proposiciones predicaban desde la calidad lógico-constitutiva de las mismas, constituía una parte fundamental de las enseñanzas de los sofistas desde su primera generación. Así era en los casos del solicitado y muy caro ortólogo y pedagogo Protágoras de Abdera (485-411) y en el del escéptico y relativista Gorgias de Leontine (485-380). En cada uno de ellos la atención al discurso y a las posibles variantes de comprensión que derivaban de los significados convenidos de los términos ocupaban un lugar preeminente en sus doctrinas y en sus enseñanzas. Y lo mismo podríamos afirmar de cada una de las disciplinas que dan cuerpo a tal 'compendio de lógica' (así es como a veces es referido *Órganon*, aunque con cierta impropiedad). Si bien es cierto, como tendremos ocasión de comprobar en las siguientes páginas, que de estas preocupaciones e intereses con aplicaciones en el campo de la Retórica los peripatéticos supieron derivar si no una doctrina filológica propiamente dicha, sí una actitud hacia las palabras y a los juicios que con las palabras se proponen como elementos lógicos de orden constituyente que se caracterizó desde un principio por el rigor analítico de sus contenidos y, asimismo, por el estudio del alcance semántico que tales juegos de proposiciones, en el razonamiento,

El hecho de que Sócrates sea presentado en no pocos *diálogos* como un maestro de la discusión, de la exhortación, de la parénesis, de la refutación, y de la técnica silogística, así como, en *Met.*, como un 'maestro de la definición' en tanto que “*Sócrates buscaba, con razón, la quiddad; pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es la quiddad*” (*Met.* 1078b. MGY.); así como inventor o promotor de ciertas derivaciones retóricas originales (el arte de la mayéutica, su inveterada *eironeia*) constituye una evidencia de hasta qué punto estas artes habían experimentado un desarrollo notable antes de que los peripatéticos dieran forma a los escritos que serían posteriormente compendiados como *Órganon* (instrumento, utilidad). Incluso podríamos llegar a afirmar, y así lo hacemos apoyándonos en una amplia tradición historiográfico-filosófica que puede remontarse al *Aristóteles* de Werner Jaeger (1923/1934), que la definición de la Retórica —la proposición de distintos modelos retóricos— fue la cuestión que sirvió de referente principal y de revulsivo para las afirmaciones de las distintas posiciones filosóficas y las propuestas éticas que de ellas derivaban desde el magisterio del filosofante Sócrates hasta el cierre del Liceo. De la misma forma podemos señalar el enfrentamiento o la oposición teórico-práctica entre dos formas inasimilables de Retórica y de *Paideia*, las representadas por Isócrates de Atenas (436-338), por un lado, y por Platón y Aristóteles por otro (por la *Platone et Aristotele coniungendis*, como así la significó Stephanus en su *Platonis Opera* de 1578)<sup>425</sup> como justificante del celo filológico que mostrará Aristóteles en distintos apartados de *Met.* (en el libro V: todo un repertorio lexicográfico), en *Órganon*, en algunos tratados, como *De las partes de los animales*, o en sus *tratados éticos*, caracterizados todos, como la mayor parte del *corpus*, por un afán de rigor terminológico.

En las páginas que siguen, apoyándonos en sectores muy concretos y, a tal fin, seleccionados de la producción aristotélica vamos a tener la oportunidad de comprobar cómo este celo terminológico y lógico-predicativo que se ostenta en tales pasajes va a determinar, desde sus implicaciones retóricas y filológicas, y filosóficas, una forma nueva y definitiva de acercamiento a los textos de autor. Y, lo que es más importante, a través de ellos y apoyándose el lector en su letra y en el rastro que desde tales letras puede seguirse, una aproximación a las meras intenciones de los autores. Acercamientos estos que se ensayan con una única y así asumida y expresada finalidad: la de establecer un diálogo franco con tales autores hacia un mayor abundamiento en lo que la filosofía tiene, o puede tener, de aproximación a la verdad.

---

<sup>425</sup> V. nuestra nota a pie 346\*.

**S. II. II. 1a.- Versiones y presentaciones de *Metafísica* atendidas.**

En cuanto a las presentaciones más al uso de *Metafísica*, y en algún caso de la totalidad del *corpus*, hemos manejado, consultado o, en algún caso (el de *The Complete Works of Aristotle*, de J. Barnes), recabado información sobre las siguientes:

- de AZCÁRATE, Patricio. Volumen X de las Obras de Aristóteles (Madrid, 1874). Una colección muy dependiente de traducciones francesas, en este caso de la de Alexis Pierron et Charles Zévort (Ébrard, 1840), a la cual sigue hasta en la presentación de la obra, incluidas las notas. A pesar de esto es una versión que se sigue reeditando y tiene la virtud de haber sido la primera versión de esta obra de Aristóteles que se dio a conocer en la España contemporánea. Por otra parte el débito contraído con estas versiones francesas está reconocido por el ‘autor’ o adaptador de estas traducciones, aunque no siempre en el lugar adecuado y haciendo el necesario énfasis.
- GARCÍA YEBRA, Valentín. Prólogo, traducción y notas a su *Edición Trilingüe*, 1982/1988. Se trata del trabajo de traducción, presentación y ecdosis de una obra de Aristóteles más riguroso, científico, respetuoso y buen conocedor de las fuentes de todas las editadas en España y en el ámbito hispano hasta el momento en el que se publicó su primera edición (y también su segunda y definitiva: 1988). La posibilidad de consultar la edición del texto según la edición canónica de Bekker-Ross, así como la de acercar la traducción propuesta a versiones latinas tan autorizadas e influyentes como la de G. de Moerbecke es otra de sus más notables características.
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás. Introducción, traducción y notas. Madrid, 2000. No pretende mejorar a la anterior. Introduce notas originales y una presentación bastante conseguida. El especial interés que ha puesto Calvo en presentar el término ‘*éndoxa*’ y precisar sus alcances semánticos, así como sus antecedentes en la obra de Aristóteles han sido referentes importantes en la redacción de esta parte de nuestro trabajo. Igualmente, la confrontación de algunas de sus voces traducidas —como tendremos ocasión de comprobar— con las de García Yebra han redundado muy positivamente tanto en la comprensión del texto original como en la mejor aprehensión del pensamiento de Aristóteles. De este mismo autor hemos de destacar además:
  - *Aristóteles. Acerca del alma*. Introducción general, Traducción y notas. Madrid, 1978.
  - *De los Sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid, 1986.
  - *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid, 1996.
- ROSS, William David. *Aristotle’s Metaphysics, a revised text with Introduction and Commentary*. Oxford, 1924. Es una versión clásica y, según García Yebra, insuperada de la obra de Aristóteles, vertida al inglés.
- BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*, 2 vols, 1984/1995. Princeton University Press, 1998.
- COUSIN, Victor. *De la métaphysique d’Aristote. Rapport sur le concours ouvert par l’académie des sciences morales et politiques suivi d’un Essai de traduction du premier et du douzième livres de la Métaphysique*, Paris, 1838.
- TRICOT, Jules. *Métaphysique, traduction et commentaire*. Paris, 1933. Completamente reeditada en 1962. Es recomendable la edición en formato grande en dos volúmenes, ya que en la edición de bolsillo las notas y comentarios son más escasos y reducidos.
- DUMOULIN, Bertrand *Analyse génétique de la Métaphysique d’Aristote*,. Collection «Noêsis» Montréal; Paris, 1986.
- JAULIN, Annick. *Eidos et Ousia. De l’unité théorique de la Métaphysique d’Aristote*. Paris, Klincksieck, 1999.
- REALE, Giovanni. *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles* (orig. ital. 1999), trad. Por J.M. López de Castro y publicada en 2003.

En los últimos años el público francófono interesado por estos temas ha podido conocer al menos cuatro novedades editoriales interesantes en torno a *Metaphysique*. Son las siguientes.

- La traduction integrale de Bernard Sichère, (2 vol.), *Livres A à E*, 2007; *Livres Z à N*, 2010 (Paris).
- La présentation et traduction de Marie-Paul Duminil et Annick Jaulin, Paris, 2008. [Livres A, 1-3 : *Les degrés du savoir* ; Z, 1-17 ; *de quoi y a-t-il science?*; K, 1-7, *les formes de sciences*.]
- La traduction analytique des livres  $\Gamma$ , Z,  $\Theta$ , I,  $\Lambda$  de André de Muralt, Paris, 2010.
- La traduction de *Métaphysique*  $\Gamma$ ; *Édition, traduction, études*, introduction, texte grec et traduction par Myriam Hecquet-Devienne, et onze études réunies par Annick Stevens, Louvain, Édition de l'institut supérieur de philosophie: "*Aristote: Traductions et études*", 2008.

#### Direcciones-web para el acceso a las fuentes principales de la obra aristotélica.

La posibilidad de consultar directamente los fondos de la *ARISTOTELIS OPERA* según el canon de Bekker (*Aristotelis Opera, Edidit Academia Regia Borussica: Aristoteles Graece Ex Recognitione Immanuelis Bekkeri*. 1831-1870) en su totalidad y en distintos formatos on-line, así como las presentaciones y traducciones de W.D. Ross [entre otras posibles rutas, desde el portal THE INTERNET CLASSICS ARCHIVES, según el lema de «UNIVERSAL ACCES TO ALL KNOWLEDGE»: <http://www.archive.org/>] ha dado a estudiosos y especialistas en la obra aristotélica, así como al público en general, la oportunidad de acceder a un muy extenso fondo bibliográfico y documental normalmente sólo al alcance de selectos usuarios de instituciones y bibliotecas igualmente escogidas y muy distantes unas de otras. Desde este mismo portal están también al alcance del público las ediciones originales de las obras platónicas según el canon establecido por John Burnet (la totalidad de la *Opera recognovit brevis adnotatione critica instruxit Joannes Burnet*), los tres tomos de la *Platonis opera quae extant omnia* (la de H. Stephanus-I. Serranus, Lausanne, 1578), transcripciones y facsímiles de valiosísimos códices, y otros muchos tesoros bibliográficos cuya consulta directa no hace muchos años solamente era posible haciendo importantes inversiones de tiempo y de recursos materiales.

A cada uno de los cinco volúmenes que constituyen el canon de Bekker, desde el cual se sigue citando la obra aristotélica [según la siguiente ecdótica: v. 1-2. *Aristoteles Graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri*. 1831. v. 3. *Aristoteles latine interpretibus variis*. 1831. v. 4. *Scholia in Aristotelem*. *Collegit Christianus Aug. Brandis*. 1836. v. 5. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. *Scholorum in Aristotelem supplementum*. *Index Aristotelicus*. 1870] puede accederse, volumen a volumen y con la posibilidad de consultarlo página a página en un entorno dotado con un buscador interno y un conversor a formatos portables (archivos 'pdf') desde <http://www.archive.org/details/aristotelisopera01arisrich>.

#### **S. II. II. 1b.- Presentación de de los libros, capítulos, y fragmentos elegidos de *Metafísica* [Libro I, capítulo 3, 933b-984b y 984b-985a; libro XI, capítulo 1, 1059a 20; y Libro XIII, capítulos 3 y 4, 1078b 15-1079a5. Según la versión de V. García Yebra (1970/1982 eds.)].**

Hemos interpuesto con un cuerpo de letra menor y caracteres en gris los ordinales de las líneas originales de la edición de Bekker-Ross, que es la que sigue como referente ecdótico el autor de esta versión a lo largo del texto reproducido. Así lo hemos hecho para hacer posible las referencias desde el interlineado de nuestra presentación, que no coincide con el interlineado original de la versión de García Yebra. Igualmente hemos interpuesto siguiendo el mismo criterio y señalándolos de la misma forma los referentes de los párrafos que también sigue la 'edición fundamental' de Bekker (1831-1870). Aunque en la versión de García Yebra no figuran los capítulos al inicio de los mismos, se indican en los encabezados de las páginas (por ejemplo, liber XIII, 3). Salvo en los casos en los que se haga explícita la excepción, todas las citas a *Metafísica* provienen de la versión citada en la bibliografía de V.

García Yebra. Que confrontaremos ocasional y frecuentemente con las de T. Calvo y W. D. Ross. En cuanto al uso de las comillas cuando éstas sean simples [‘comillas simples’], tanto para incluir palabras como términos, habrá que entender que se está haciendo una cita que es fiel a los textos originales y que, en todo caso, no entra en contradicción con los sentidos originales de los textos a los que se remite. Cuando sean comillas dobles [“comillas dobles”] las citas remiten a un texto original, que se consignará como tal, en clave de ‘sic’.

**Metafísica, Libro I, capítulo 3, 933b-984b.**

*Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una 25 cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto; la tercera aquella de donde procede el principio 30 del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento). Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la Física, recordemos, sin embargo, a los que se (983b) dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra 5 actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar.*

*Pues bien, la mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principio de todas las cosas eran los de índole material; pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, 10 permaneciendo la substancia pero cambiando en las afecciones, es, según ellos, el elemento y el principio de los entes. Y por eso creen que ni se genera ni se destruye nada, pensando que tal naturaleza se conserva siempre, del mismo modo que no decimos que Sócrates llegue a ser en sentido absoluto cuando llega a ser hermoso o músico, ni que perezca si pierde estas maneras de 15 ser, puesto que permanece el sujeto, es decir, Sócrates mismo. Así, tampoco se genera ni se corrompe, según estos filósofos, ninguna de las demás cosas; pues dicen que siempre hay alguna naturaleza, ya sea una o más de una, de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella.*

*Pero, en cuanto al número y a la especie de tal principio, no todos dicen lo mismo, sino que Tales, iniciador de tal filosofía, 20 afirma que es el Agua (por eso también manifestó que la Tierra estaba sobre el Agua); y sin duda concibió esta opinión al ver que el alimento es siempre húmedo y que hasta el calor nace de la humedad y de ella vive (y aquello de donde las cosas nacen es el principio de todas ellas). Por esto, sin duda, concibió esta 25 opinión, y porque las semillas tienen siempre naturaleza húmeda, y por ser el Agua, para las cosas húmedas, principio de su naturaleza. Según algunos, también los primeros autores de cosmogonías, antiquísimos y muy anteriores a nosotros, opinaron así acerca 30 de la naturaleza. Hicieron, en efecto, al Océano y a Tetis padres de la generación, y testigo del juramento de los dioses, al Agua, la llamada por ellos [los poetas] Estigia. Pues lo que más se respeta es lo más antiguo, y aquello por lo que se jura es lo (984a) que más se respeta. No es seguro que ésta sea efectivamente una opinión primitiva y antigua sobre la naturaleza; pero se dice que Tales se expresó así acerca de la primera causa (pues a Hipón nadie pretendería incluirlo entre éstos, por el escaso valor de su pensamiento).*

*5 Anaxímenes y Diógenes dicen que el Aire es anterior al Agua y el principio primordial entre los cuerpos simples. El metapontino Hípaso y el efesio Heráclito dicen que es el Fuego; y Empédocles, los cuatro, añadiendo, además de los mencionados, en cuarto lugar la Tierra (pues, según él, éstos subsisten siempre y no son objeto de generación, a no ser por multiplicación o reducción 10 numérica, juntándose y separándose hacia la unidad y a partir de ella). Pero Anaxágoras de Clazómenas, que es anterior a éste por la edad y posterior por las obras, afirma que los principios son infinitos; pues dice que casi todos los seres que tienen partes semejantes, como el Agua o el Fuego, se generan y 15 se destruyen así, por unión y separación únicamente, y que de otro modo ni se generan ni se destruyen, sino que permanecen eternos.*

*Basándose en esto, podría uno considerar como única causa la que llamamos de especie material. Pero, al avanzar así, la cosa misma les abrió el camino y les obligó a investigar. Pues, si es indudable que toda generación y corrupción proceden de uno o 20 de varios principios, ¿por qué sucede esto y cuál es la causa? Ciertamente, el sujeto no se hace cambiar a sí mismo. Por ejemplo, ni la madera ni el bronce son causa de que cambien una y otro; ni la madera hace la cama, ni el bronce la estatua, sino que es otra la causa del cambio. Investigar esto es buscar el 25 otro principio, como diríamos nosotros, de donde procede el comienzo del movimiento.*

*Pues bien, los que emprendieron por vez primera este camino y sostuvieron que el sujeto era uno, no se plantearon a sí mismos ninguna dificultad; pero algunos de los que enseñaban tal 30 unidad, como vencidos*

por esta investigación, afirman que lo Uno es inmóvil, y también la naturaleza toda, no sólo en cuanto a la generación y corrupción (pues esto es antiguo y todos lo admitieron), sino también en cuanto a los demás cambios; y ésta (980b) es doctrina peculiar suya. Así, pues, entre los que sostienen que todo es uno, nadie llegó a concebir tal causa, a no ser, quizá, Parménides, y éste, en tanto en cuanto afirma que no sólo un elemento, sino dos, en cierto modo, son causas. En cambio, a los que dicen que son más, les es más fácil enunciarla; por 5 ejemplo, a los que admiten como tales lo Caliente y lo Frío o el Fuego y la Tierra; pues atribuyen al Fuego la naturaleza motriz, y al Agua y a la Tierra y otros elementos semejantes, lo contrario.

Después de éstos, y considerando que tales principios no bastaban para generar la naturaleza de los entes, y de nuevo obligados, como hemos dicho, por la verdad misma, otros filósofos 10 buscaron el tercer principio. Pues de que en unos entes haya y en otros se produzca lo bueno y lo bello sin duda no es causa ni el Fuego ni la Tierra ni ninguna otra cosa semejante, ni probablemente aquéllos lo creyeron. Y tampoco estaría bien confiar a la casualidad y al azar tan gran empresa. Por eso 15 cuando alguien dijo que, igual que en los animales, también en la naturaleza había un Entendimiento que era la causa del mundo y del orden todo, se mostró como hombre prudente frente a las divagaciones de los anteriores. Sabemos con seguridad que Anaxágoras adoptó este punto de vista; pero se dice que su 20 primer iniciador fue Hermotimo de Clazómenas. Así, pues, los que pensaban de este modo afirmaron que la causa del bien era el principio de los entes y, al mismo tiempo, el principio de donde reciben los entes el movimiento.

#### **Metafísica, Libro I, capítulo 4, 984b-985a.**

Puede sospechar alguien que fue Hesíodo el primero en buscar tal cosa, y, con él, otros que quizá consideraron el Amor y el Deseo como principio de los entes, como también Parménides. 25 Éste, en efecto, tratando de explicar la generación del universo, dice: «concebí en su mente al Amor / mucho antes que a los demás dioses», y Hesíodo: «mucho antes que todas las cosas fue el Caos, y después / la Tierra de ancho pecho... / y el Amor, que brilla entre todos los inmortales», pensando que debe haber en los entes una causa que mueva y congregue las cosas. De cómo 30 se deba juzgar a éstos en cuanto a la prioridad, permítasenos decidir más tarde.

Pero, como era evidente que también estaba en la naturaleza lo contrario del bien, y no sólo el orden y la belleza, sino también (985a) el desorden y la fealdad, y que eran más los males que los bienes, y más las cosas feas que las bellas, hubo otro que introdujo la Amistad y el Odio; la primera, como causa de éstas, y el segundo, de las otras. Si uno, en efecto, profundiza y se 5 atiende al pensamiento y no a los balbuceos con que se expresa Empédocles, hallará que la Amistad es causa de las cosas buenas, y el Odio de las malas. Así, pues, si alguien dice que, en cierto modo, Empédocles propone, y propone el primero, el Mal y el Bien como principios, es probable que tenga razón, si es cierto 10 que la causa de todas las cosas buenas es el Bien en sí, y de las malas el Mal.

Estos filósofos, como decimos, evidentemente tocaron antes de ahora dos causas de las definidas por nosotros en la Física: la materia y el principio del movimiento; pero vagamente y sin ninguna claridad, como hacen en los combates los no adiestrados. Éstos, en efecto, yendo de un lado a otro, asestan muchas 15 veces buenos golpes; pero ni éstos lo hacen por ciencia, ni aquéllos parecen saber lo que dicen; pues está claro que casi no se apoyan, o se apoyan muy poco, en los mencionados principios. Anaxágoras, en efecto, usa el Entendimiento como recurso para la formación del mundo, y sólo cuando desconoce la causa de algo necesario echa mano del Entendimiento; pero, en los demás 20 casos, cualquier cosa le parece causa de lo que deviene, antes que el Entendimiento. Empédocles usa las causas más que éste, pero tampoco suficientemente, y, al usarlas, no es consecuente consigo mismo. Pues, según él, en muchos casos la Amistad separa y el Odio une. En efecto, cada vez que el todo es dividido en 25 sus elementos por el Odio, el Fuego se junta en uno, y lo mismo cada uno de los demás elementos. Y cuando, movidos por la Amistad, de nuevo se congregan en uno, necesariamente vuelven a disgregarse sus partículas.

#### **Metafísica, Libro XI, capítulo 1, 1059a 20.**

Que la Sabiduría es una ciencia acerca de principios resulta claro de nuestra primera parte, en la cual hemos planteado 20 problemas frente a lo dicho por los demás sobre los principios. Pero alguien podría preguntar si se debe concebir la Sabiduría como una sola ciencia o como varias; pues, si se ha de concebir como una sola, es cierto que una sola trata siempre de los contrarios; pero los principios no son contrarios. Y, si no es una sola, ¿cuáles deben ser admitidas como tales? Además, el estudiar los principios demostrativos ¿es propio de una sola o de varias?

#### **Metafísica, Libro XIII, capítulos 3 y 4, 1078b 18-1079a5.**

Sócrates, que se dio al estudio de las virtudes éticas, fue también el primero que buscó acerca de ellas definiciones universales (pues, de entre los físicos, Demócrito se limitó a tocar 20 el problema, y definió en



cierto modo lo caliente y lo frío. Por su parte, los pitagóricos habían intentado anteriormente la definición de unas cuantas cosas, cuyos conceptos reducían a los números; por ejemplo, qué es la oportunidad o lo justo o el casamiento. Sócrates, en cambio, buscaba, con razón, la quiddidad; pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es la quiddidad; entonces, en efecto, la habilidad **25** dialéctica no era aún tanta como para poder investigar los contrarios, incluso prescindiendo de la quiddidad, y si es una misma la ciencia de los contrarios. Dos cosas, en efecto, se le pueden reconocer a Sócrates con justicia: la argumentación inductiva y la definición universal; estas dos cosas atañen efectivamente al principio de la ciencia). **30** Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. **Sus sucesores**, en cambio, los separaron, y proclamaron Ideas a tales entes, de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón, que había Ideas de todo lo que se enuncia universalmente; algo parecido a lo que le sucedería a uno que, queriendo hacer una cuenta, creyera **35** que, siendo pocas las cosas, no podría, y las multiplicara para contarlas. Las Especies, en efecto, son, por decirlo así, más (**1079a**) numerosas que los singulares sensibles, cuyas causas buscaban cuando avanzaron desde éstos hasta aquéllas; pues a cada singular le corresponde algo homónimo y separado de las substancias, y, en cuanto a las demás cosas, hay una común a muchas, tanto para las de aquí abajo como para las eternas.

**S. II. II, 1c.- A propósito de una compilación de textos filosóficos llamada *Metafísica* hecha por Andrónico de Rodas (Andronicus Rhodius philosophus, s. I) sobre materiales de Aristóteles de Estagira (384 - 322). *Metaphysica*, 933b-984b (Liber I, capitulum 3) y 984b-985a (Liber I, capitulum 4).**

Para *Metaphysica* los referentes principales han de buscarse en el tomo II (desde la p. 980 a la 1093) de la edición fundamental de la *Aristotelis Opera* de Immanuel Bekker (Berolini, 1831). Existe del mismo, conjuntamente con el tomo I, una reimpresión también berlinesa de 1960 que ha facilitado mucho el trabajo de los especialistas: La de Walter de Gruyter: *ARISTOTLE. Arist. Op. edidit Academia Regia Borussica. Aristoteles Graece ex Recognitione Immanuelis Bekkeri*. Darmstadt, 1960. 2 vols. 1st ed. Berlin, 1831). La antecitada (en la cabecera del texto reproducido) edición de D. Ross - I. Bekker consiste en una reedición de la edición original bekkeriana partiendo de la restauración del texto llevada a cabo por H. Bonitz, autor también de un *Index Aristotelicus* “reconocido por todos como un instrumento de trabajo de valor incalculable y absolutamente imprescindible para cualquier clase de estudio serio, no solo de ‘*Metafísica*’, sino de cualquier obra de Aristóteles” (V. García Yebra, *Prólogo* a su edición trilingüe de *Metafísica*, 1982/1988). De esta edición de W. D. Ross (*Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*. Oxford: Clarendon Press, 1924/1948/1953 (definitiva, 1958)) se declara el traductor deudor y admirador, aunque advierte que en algunos breves pasajes ha preferido otras grafías y signos de puntuación y, en algún caso, ha conservado alguna variante tradicional postergada que el mismo traductor ha estimado correcta.

Pero antes de acercarnos con un poco más de detenimiento a estos extractos de la obra de Aristóteles de Estagira (384-322) con la intención de localizar algunos momentos que puedan interesar a la práctica del ejercicio lectointerpretativo. Que se ejecutó de una forma bastante sistémica en el Liceo y que se vendría ejecutando ya, al menos por parte del fundador del Liceo, incluso con anterioridad a la llamada ‘secesión de Asos’ (Jaeger, 1946), creemos que es obligado referirnos a algunos de los trabajos ecdóticos y críticos que han revestido una mayor importancia. En primer lugar, en lo tocante a la presentación y a la clasificación de la obra aristotélica; en segundo lugar, en lo relativo al importante capítulo del sistema de referencia de los distintos *opera* que constituyen esa obra; y, en tercer y último lugar, en los no menos importantes capítulos de las traducciones y presentaciones críticas de la obra del filósofo de Estagira, especialmente las que se dedican con más detenimiento a la compilación llamada por Andrónico de Rodas *Metafísica*, por la que vamos a interesarnos con más detenimiento.

Sabido es que la más antigua de las compilaciones de obras aristotélicas es la que acometió el bibliotecónomo Andrónico de Rodas, supuesto décimo y último director del Liceo entre los años 78 y 47. Esta compilación que no fue realizada con escritos originales o provenientes directamente de los ya lejanos años del Liceo fue discutida e impugnada, en cuanto a su originalidad, por algunos antiguos que, como Plutarco de Queronea (50/46-120) atribuyeron la

parte más importante de la restauración y compilación de los manuscritos que se presentaron como fuentes originales al bibliófilo griego Apellicon de Téos (c- 85 aC), anterior a Andrónico, que habría descubierto y restaurado un importante legado de manuscritos originales de la primera época del Liceo<sup>426</sup>. Este rico y no siempre cumplido —en cuanto a sus formas de hacerse con los papiros— bibliófilo, aprovechándose de influencias y coyunturas políticas que le resultaron favorables, consiguió hacerse de una rica biblioteca que asentó en Atenas. En el año 84 el cónsul romano y dictador en ciernes Sila, después de anexarse Atenas en el marco de la primera guerra Mitridática, se hizo con la Biblioteca ateniense de Apellicon y la trasladó a Roma. Y fue en esta ciudad en la que el gramático Tiranión (¿de Anisos?) tuvo por fin acceso a la misma dándose a la restauración y a la copia de los capítulos más significativos de ese importante legado en el que, supuestamente, se contenían, entre otros tesoros, manuscritos originales de Aristóteles y Teofrasto. Ése sería, pues, el legado con el que trabajó Andrónico para ultimar su particular y muy importante compilación. La que ha llegado a nosotros, aunque no directa ni íntegramente sino por citas y referencias algunas de ellas bastante extensas, como las del teólogo bizantino Juan Filópono (490-566). Especialmente interesante fue el inventariado y la clasificación de los catorce libros que dieron cuerpo a la Compilación *Metafísica*, la cual fue dada por definitiva alrededor del año 60 aC. Obviamente, por más que conocidas, las circunstancias y las explicaciones biblioteconómicas que explican la elección de este título (*tà metà tà physiká*) por parte de Andrónico para la Compilación.

A lo largo de todo el medievo y de una buena parte de la modernidad histórica el *corpus aristotelicum* no conoció una edición compacta y articulada como la que en la primera mitad de la cuarta década del siglo XIX ofreció al público el filólogo clásico germano Immanuel Bekker. Ésta es la edición que, con algún anexo crítico posterior como el propuesto por Ross para *Metafísica* y para el orden posible de los escritos, se sigue considerando canónica. No obstante las referencias a la obra de Aristóteles, partiendo del orden establecido por Andrónico, fueron frecuentes desde que Boecio —finales del V y primer cuarto del VI dC— dedicó una parte de su magisterio a la traducción, interpretación y presentación como asumibles por el cristianismo de las filosofías de Platón y Aristóteles, realizando la traducción de algunos de los libros del *Órganon* y la influyente traducción del griego al latín de la Introducción-explicación escrita por Porfirio (2ª mitad del II dC) del libro de Aristóteles *Categoriai-Categoriae*. Los comentarios y glosas a este comentario traducido del griego al latín y comentado por Boecio suscitaron el importante problema de ‘los universales’, problema éste que, desde sus derivaciones ontológicas y gnoseológicas, mantuvo un interés constante por la obra de Aristóteles más allá del tomismo, e incluso más allá de los nominalistas británicos del siglo XIV. Mas este interés no determinó la constitución de un *corpus* ordenado y completo ni siquiera en el caso de Ibn-Rush/Averroes (1126-1198 // 520-595), el gran comentarista de Aristóteles nacido en la Córdoba del emirato almorávide de Ali ibn Yusuf. Tampoco, que sepamos, la escolástica del siglo XIII, con el Aquinate a la cabeza y su colega y correligionario Willem van Moerbeke (1215-1286) llegaron a proponerse como una empresa a realizar la constitución de un *corpus* estable de las obras de Aristóteles (*Arist. Op.*) que pudiera presentarse como una réplica del canon establecido por Andrónico. El interés por las obras del fundador del Liceo con ser, desde luego, grande y creciente a lo largo de todo el medievo no pareció generar, al menos en el área del occidente cristiano, ese interés, que fue notable a partir del renacimiento, por establecer un *corpus* integral. La explicación de esta dejación tal vez haya que buscarla en el hecho de que el interés que de hecho se tuvo, sobre todo por parte de los escolásticos del siglo XIII, no tuvo ese carácter de ‘desinteresado’ que el mismo filósofo de Estagira vindicó en los dos primeros libros de *Met.* para una ciencia que habría de interesarse por ‘las primeras causas y los principios’ (*Met.-I*, 981b 28-29), o para una

<sup>426</sup> PLUTARCHUS. *Lives of the Noble Grecians and Romans*. Translated by John Dryden. Edited by A. H. CLOUGH. New York, 1932.(cap. XXXIII). Es posible acceder directamente a este capítulo desde el portal de The Internet Classics Archive <http://classics.mit.edu/Plutarch/sylla.html>.

‘ciencia de la verdad’ (Met.- II, 9993b 20), sino que se sostenía por la necesidad institucional-ecclesial de oponerse a la difusión de unas tesis adversas a las propias, las tesis averroístas muy influyentes a la altura de la segunda mitad del siglo XII y los tres primeros cuartos del XIII. Tesis éstas que amenazaban con introducir en los institutos culturales eclesiásticos la indeseada posición del relativismo en las prácticas exegéticas vetero y neotestamentarias e, igualmente, la práctica del diálogo abierto entre los teólogos de la catolicidad y aquellos otros doctores que, como el mismo Averroes, proponían una interpretación libre de los textos y un diálogo franco con los filósofos de la Antigüedad. No es, por otra parte, rechazable una explicación que atienda al clima de confrontación entre religiones y entre bloques de poder constituidos en torno a las resistencias, hasta mediados del siglo XV vertebradas en torno a los dos grandes polos de la cristiandad militante (Roma y Constantinopla) al avance del islamismo otomano. En 1453 Constantinopla, tras un largo y cruento asedio, quedó incluida como una provincia más del sultanato otomano de Mehmed II y a partir de este hecho se registrará una muy distinta polarización en las fuerzas y en las dinámicas que determinan el curso de la historia en Occidente (desde este momento tiene sentido hablar de ‘Occidente’). Se pasa de la era de las mesnadas, los feudos militares y eclesiásticos y las Cruzadas a la de los descubrimientos y la consolidación de las sociedades burguesas, y se hacen desde este momento cada vez más patentes los elementos definitorios para una futura, pero ya no tan lejana, sociedad moderna. Pero el marco histórico que queda atrás, que es el que ahora nos interesa (el prerrenacentista) es mucho más difícil de establecer, precisamente a causa de esa bipolarización de la cristiandad entre Occidente y Oriente. Bipolarización ésta que puede ayudarnos a valorar los efectos y a comprender la pervivencia de ese feliz estado de ‘contaminación’ cultural que, antes de 1453, hacía posible que determinadas obras mayores de los clásicos griegos y latinos provenientes de la biblioteca de la Córdoba omeya antes de su incorporación a la monarquía cristiana de Fernando III o de la ecléctica y culta Toledo al reina castellano-leonés bajo el cetro de Alfonso VI —cuya *Schola* de traductores prosiguió su labor después de la anexión al reino cristiano de —, además de otras provenientes de las plazas bizantinas de Siria (Damasco) y de Egipto (Alejandría), fueran requeridas y muy apreciadas por las universidades y los institutos escolares europeos en la Alta Edad Media (en Palencia, Bolonia, Oxford, París...). En este entorno histórico los nombres de Avicena, Avenpace, Averroes, y otros doctos peripatéticos musulmanes

En este sentido la urgencia eclesial-militante<sup>427</sup>, al tiempo que las distintas campañas militares intentaban afianzar sus baluartes en las plazas de los Santos Lugares del oriente más próximo y en la invertebrada Hispania se sucedían las campañas de los reinos cristianos contra los dominios de Al Andalus, de descontaminar de elementos *non sanctos* (*contra gentiles*: contra los musulmanes). Mas fue, definitivamente, a finales de la centuria renacentista por excelencia, en aquélla de los *quattrocento*, cuando más inequívocamente se expresó ese interés ‘puro’ (no en el sentido de ‘adversus’ que caracterizó a la escolástica tardía) por la obra aristotélica tanto en los apartados de obras críticas como en el de obras originales. Pueden considerarse como muestras de este interés renacentista por las obras del filósofo de Estagira los hechos, perfectamente datados, de que remite al año 1489 y procede de esta bullente Venecia de finales del s. XV la primera edición completa del *corpus* acompañada por un comentario sistémico de Averroes<sup>428</sup>. Esta misma *editio princeps* sería posteriormente

<sup>427</sup> Existe la siguiente acepción para el término ‘militante’: *Iglesia militante*: 1. f. Congregación de los fieles que viven en la fe católica. (DRALE, 22ª ed).

<sup>428</sup> Resulta a veces más fácil datar e incluso citar estas obras —incunables, la mayoría— urgando en los archivos y catálogos de las librerías especializadas en este tipo de productos (de antigüedades), que en los apéndices bibliográficos de algunas obras de especialistas en pensamiento antiguo. Así, por ejemplo, la siguiente referencia a esta *editio princeps* procede de <http://www.dinter.de/>: Aristoteles/Averroes. *Arist. Op. Cum Averrois commentariis. In latin. 5 part. in 2 vol.* Volume I: 1. *Organon*. 2. *Physica*. 3. *De caelo*. Volume II: 4. *De caelo (terminus)*. 5. *De generatione et corruptione, De anima; et alia opera. Metaphysica. Ethica ad Nicomachum, Politica; et alia opera*. Venice, Bernardinus Stagninus, 1489.

reelaborada por Erasmo en 1531 y, más sistemáticamente, por el germano Simon Grynaeus a partir de la recepción institucional de su conferencia dictada en 1531 en la Universidad de Basilea sobre la *Retórica*. Estas obras presentadas y comentadas por Grynaeus, editadas las tres en la calvinista Basilea entre 1533 y 1536, compendiando los escritos físicos, los lógicos y los morales del filósofo fueron *De Mundo Aristotelis* et *Scholion doctissimum in Aristotelis libellum de Mundo* (1533); *Organon* (1536); y *Aristotelis. De virtutibus libellus plane aureus* (1539).

Mas la compilación definitiva de la literatura generada en el Liceo, esto es, de las obras que suelen reconocerse como ‘obras acroamáticas de Aristóteles’ fue la editada en la cuarta década del siglo XIX por el eminente y muy riguroso helenista germano August Immanuel Bekker (1785-1871), publicada que fue por la Academia de Ciencias de Prusia entre 1831 y 1870. Para llevarla a cabo Bekker no solamente tuvo en cuenta la antigua catalogación de Andrónico, a la cual podemos seguir considerándola, incluso tras la de Bekker, como ‘matricial’ en lo relativo al orden de los escritos y a la estructura del *corpus* sino que a ésta añadió diversos materiales recabados durante once largos años (1810-1821) de investigación y búsqueda de fuentes originales en muy distintos yacimientos institucionales y privados — archivos eclesiásticos, gabinetes de casas nobiliarias, anticuarios, bibliotecas y archivos de instituciones, museos catedralicios y vaticanos...— de Francia, Italia, Inglaterra y Centroeuropa. El resultado de este trabajo, que Bekker realizó después de haber acabado su formación como filólogo clásico en la Universidad de Halle bajo la tutoría directa de Friedrich A. Wolf y de haber sido nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Berlín fue el de la edición de una vastísima obra que comprendía un grueso compendio de *Anecdota Graeca* (1814–1821: 3 vols.), que editó bajo la autoría de Immanuelis Bekkeri, *professoris Berolinensis*, y que dedicó a su maestro *Frider. Aug. Wolfio, preceptori suo*. Aunque más curiosa y cumplida fue la dedicatoria con la que se abre su *Platonis Dialogi Graece et Latine*, de 1816, ya que ésta fue para “*Friderico Schleiermachers Platonis Restitutori*” a quien Bekker profesaba admiración y respeto (a pesar de lo cual fue cruelmente calificado o motejado por aquél como ‘silencioso en siete lenguas’ en una carta remitida a Goethe en marzo de 1830). El *anecdotalario griego* en tres tomos, las *ópera* de Platón y Aristóteles, incluidas las solamente atribuidas, los veinticinco volúmenes del *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, los tomos dedicados a *Aristófanes* y a los *Oradores Áticos*... La contribución de A. I. Bekker al acervo historiográfico, lexicográfico y literario de la Grecia clásica tanto en lo relativo a su conocimiento como a su edición y catalogación —al margen de su importante actividad como compilador, autenticador, y recensor de escolios y comentarios— es difícilmente parangonable con la de ningún otro helenista anterior o posterior. En lo que respecta a su contribución al establecimiento del *corpus aristotelicum* (*Aristoteles Graece ex recensione Immanuelis Bekkeri*), hemos de apuntar que fue definitiva y definitiva, tanto en lo que interesa a su clasificación y al establecimiento del orden de los escritos, que es el que hoy se sigue considerando como canónico, como en lo que respecta al sistema de notación para la citación de la obra del Estagirita. En relación con esta actividad apuntaremos que Bekker acotó el *corpus aristotelicum* en 1462 párrafos con interlineados pentagramáticos desde el 1a de *Categorías* al 1462b de *Poética* incluyéndolos en unos órdenes bibliográficos que siguieron muy aproximadamente los establecidos por Andrónico.

Tales órdenes establecidos por Bekker fueron los siguientes. *Órganon* (Tratados de Lógica, de 1a a 164a: Seis libros); *Física* (Tratados sobre la Naturaleza, de 184a a 974a: 23 libros, uno de ellos, el titulado *Parva Naturalia* (436a-467b), subdividido en siete capítulos con órdenes temáticos diferenciados titularmente; *Metafísica* (compilación de diversos tratados histórico-filosóficos y ontológicos, de 980a a 1093b: Catorce libros); *Ética y Política* (de 1094a a 1343a: Seis libros a los que hay que anexar ‘*La Constitución de los atenienses*’, que fue descubierta y autenticada posteriormente y que por este motivo no cuenta con referentes numérico-

ordinales)<sup>429</sup>; y, finalmente *Retórica* y *Poética* (de 1354a a 1462b: Tres libros). El sistema de indexación es bastante sencillo: Se cita el título del libro o tratado en latín (íntegro: *Metaphysica*, o abreviado: *Met.*), la página, la columna ('a' o 'b': cada página está dividida en dos columnas) y la línea correspondiente a los pentagramas de texto de la edición prusiana, que es la referente principal. Cuando nos estamos moviendo a lo largo de una sola obra, porque nuestro interés se centre exclusivamente en ella, podemos omitir los dígitos iniciales que hayan de repetirse. Por ejemplo, si estamos trabajando sobre *Ethica Eudemia*, al corresponderle a ésta los indicadores del 1214a al 1248b, podemos omitir los dos primeros dígitos y citar así: *Ethica Eudemia* 33b-7 (página 1233, columna b, línea 7).

### **S. II. II, 1d.- Sobre el estado actual de nuestros conocimientos en torno al *corpus aristotelicum* y a la gestación de *Metafísica*.**

En cuanto a la literatura crítica referente a la organización y a la génesis productiva de la obra de Aristóteles (o dirigida por Aristóteles), entendemos que, al margen de las siempre interesantes revisiones y traducciones de esta o aquella parte del *corpus* a las llamadas 'lenguas cultas', las tesis más acabadas sobre este particular continúan siendo, en lo tocante a la clasificación temática del *corpus* atendiendo a su autoría, las de Werner Jaeger<sup>430</sup>, basada en la irrefutada constatación de tres períodos netamente distinguibles en el discurrir biobibliográfico del Estagirita que se corresponden con tres etapas productivas también distintas y diferenciadas. Tales etapas, según Jaeger, fueron

- una primera de formación en Atenas caracterizada por los remanentes platónicos (368-348: El diálogo antirretórico-antiisocrático *Grillo*, el escrito exhortativo *Protréptico*, el libro III de *De anima*, determinados capítulos del tratado titulado *Física...*);
- una segunda que comenzaría alrededor de la muerte de Platón y el inicio de la rectoría de la Academia por Espeusipo, y que se desarrollaría en Atarneo y Asos (Misia, en el extremo noroccidental de la península de Anatolia), Mitilene (Lesbos), y en Pela, capital de la Corte de Macedonia en la que ejerciera la tutoría de Alejandro durante el arco 348-335, siendo en lo productivo más importante el periodo de Asos, que compartió con Jenócrates y Teofrasto (348-345: *Met.* I, IV, X, y algunos epígrafes del XI; la *Ethica Eudemia*; III, IV, V, y VIII de *Phys.*);
- y el último, de Atenas, que correspondería a los trece años en los que transcurrió la fecunda etapa del Liceo bruscamente interrumpida por mor de las reacciones antimacedonias sobrevenidas en Atenas tras la muerte de Alejandro (335-323: *Sobre los meteoros*, *Sobre las partes de los animales*, I y II de *De anima*, y la mayoría de los escritos que darán cuerpo a *Metafísica*).

En términos generales puede decirse, siguiendo los referentes generativo-compositivos de Jaeger, que estas tres etapas, intersectadas por periodos en los que se reconsideran y se retoman otras ideas desarrolladas solamente en parte y que van cuajando de esta forma desintegrada, son las determinantes de una evolución desde un platonismo más o menos crítico, pero manifiestamente antirretórico (1ª etapa) hacia posiciones mucho más empíricas y naturalistas que se corresponderían a los años del Liceo (3ª etapa), situándose entrambas otra etapa especulativa y de transición en la que desarrolla la estructura básica de su doctrina alrededor de los capítulos dedicados a la aitiología y a la usiología, así como a la ontología, y a la teología, disciplina ésta que está inscrita en distintos capítulos del *corpus*, especialmente de *Física* y del libro XIII de *Metafísica*.

<sup>429</sup> Fue descubierto el papiro en Oxyrhynchus (Egipto) en 1879 y publicado en 1880. En 1881 fue sitémicamente identificado como aristotélico T. Bergk. Diez años después se pudo añadir un segundo papiro y la primera edición de la restauración fue publicada por Frederic G. Kenyon en 1891. Las ediciones del texto griego de mayor uso hoy en día son Oxford Kenyon clásico texto de 1920 y la edición Teubner por Mortimer H. Salas (1986, segunda edición 1994).

<sup>430</sup> JAEGER, Werner. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* 1923/1958 (*Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, es el título de la traducción de José Gaos). México, 1984.

Sobre la cuestión siempre difícil de la autoría de los escritos aristotélicos ha sido W.D. Ross con su crítica monografía<sup>431</sup> quien ha defendido una tesis más coherente y elaborada por lo que ésta tiene de atención a la estructura misma del extenso y heteróclito *corpus* atendiendo y analizando estilística y críticamente los escritos que, desde esta perspectiva, han de clasificarse. Sabido es que la mayoría de la producción exotérica de Aristóteles está perdida y que lo poco que hemos podido saber de la misma se debe a reconstrucciones que los especialistas han podido ejecutar cosiendo entre sí y relacionando, críticamente, distintos fragmentos, siendo éstos referencias más o menos directas a la misma, muchas de ellas de carácter refutativo. Así, por ejemplo, hemos podido conocer la práctica totalidad del importante escrito exotérico *Proprétrico*, gracias a una restauración o, mejor dicho, a una reconstrucción para la cual la extensa aunque parcial referencia del siríaco Jámblico de Calcis (245-325), que incorpora la invitación de Aristóteles a la filosofía a la propia, ha resultado de una importancia capital. Mas, aparte de este escrito y del diálogo *Grillo*, una producción antirretórica dirigida especialmente contra el modelo de retórica isocrática, al que su entonces maestro Platón estaba dedicando una atención muy similar en su *Fedro*, el resto de la producción ‘aristotélica’ es acroamática y esotérica, y fue compuesta atendiendo a necesidades de orden didáctico-expositivas en su mayor parte, aunque en determinados sectores se advierta un estilo más cuidado y una preocupación por la continuidad literaria de los mismos, así como por las exigencias conclusivas de determinados pasajes especialmente comprometidos con la sustancia doctrinal del sistema que Aristóteles fue elaborando al tiempo que su obra se complicaba. Sustancia ésta que existe a pesar de la diversidad generativo-compositiva de la misma, como ha puesto de manifiesto recientemente Reale en su *Guía para la lectura de la Metafísica de Aristóteles*<sup>432</sup> (aunque esa posición relativa a la unidad doctrinal de fondo se mantiene también en el *Aristóteles* de Jaeger, al que Reale intenta rebatir un tanto en vano en nuestra opinión).

De toda la literatura que toca el tema de la autoría o autorías de los escritos aristotélicos, talvez la más original desde una posición de rigor y análisis directo de los textos sea la de Joseph Zürcher, quien en su *Aristoteles' Werk und Geist* (1952) afirmó que solamente entre un veinte y un treinta por ciento de la totalidad del *corpus* era de autoría directa de Aristóteles, siendo los demás escritos un compendio de trabajos que sobre textos o testimonios directos ejecutara su sucesor Teofrasto a lo largo de un periodo de treinta años. Tesis ésta que, a pesar de su espectacularidad, es perfectamente defendible y asumible dada la similitud entre los textos más propios y más elaborados del Estagirita y los que podemos reconocer como propios de Teofrasto, y en tanto que resuelve algunos problemas que, como los de la ‘doble apariencia’ propia de muchos de los sectores del *corpus* todavía resultan insolubles si se parte de que la autoría, aunque más o menos directa, siempre ha de confluir en un solo autor (Aristóteles). En todo caso, el mantenimiento de esta tesis de Zürcher no implica, ni mucho menos, la cancelación de un aristotelismo doctrinal derivable directamente de la producción

<sup>431</sup> ROSS, W.D. *Aristotle*, 1923; 5.<sup>a</sup> ed., 1953. 2.<sup>a</sup> edición de la traducción al castellano de Diego F. Pró (*Aristóteles*); Buenos Aires, 1981.

<sup>432</sup> Cfr. REALE, Giovanni. *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles* (Vers. orig. it.1999), trad. Por J.M. López de Castro, de 2003. pp. 224-226. Hemos de manifestar nuestro asombro por las inopinadas relaciones que hace Reale entre las etapas aristotélicas establecidas por Jaeger y las etapas comtianas de la evolución del espíritu humano, igualmente por las relaciones establecidas por el mismo Reale entre el método histórico-genético de Jaeger y la filosofía ‘vitalista’ de Wilhelm Dilthey, así como por la denuncia de ‘infiltraciones’ hegelianas y neokantianas en la obra de Jaeger. Reale afirma que estas valoraciones fueron también suscritas por M. Vegetti en un artículo titulado “*L’Aristotele redento de Werner Jaeger*”, en II *Pensiero*, de 1972. No nos ha sido posible confrontar estas afirmaciones con el citado artículo de Vegetti. En todo caso estimamos que las valoraciones que hace Reale del paradigma interpretativo histórico-genético de Jaeger en su *Introducción a Aristóteles* (1982, it.; vers. cast., 1985) es mucho más ajustada y científica que las que desliza en su *Guía*, ya que advertimos en esta última una tendencia a rebatir ciertas conclusiones muy localizadas y ya superadas de Jaeger (superadas por la lógica natural del progreso del conocimiento que se tiene de un autor tan estudiado como Aristóteles), como si esto hubiera de llevarnos a dudar de la validez y la importancia histórica del paradigma interpretativo jaegeriano.

del Estagirita. Lo que sí implicaría sería una revalorización del peripatético Tirtamo de Lesbos (372-288), Teofrasto, en tanto que el trabajo de compilación y ordenación de todo ese material por él trabajado durante un espacio de tiempo tan dilatado lo elevaría a una posición casi pareja a la del propio Aristóteles. Desde luego que el mismo hecho de la larga rectoría que ejerció en el Liceo, a lo largo de más de treinta y cinco años y durante la cual esta institución llegó a tener unos dos mil alumnos, así como la certeza que los historiógrafos y doxógrafos mantienen sobre la recepción íntegra de la Biblioteca y de los escritos de Aristóteles, escritos originales que habrían sido también trabajados por él en una primera instancia, no pueden sino abonar la tesis de Zürcher en tanto que la base de la misma no es otra que la de la vindicación del carácter de coautor del *corpus aristotelicum* que ha de reconocérsele al de Lesbos. Desde luego que la posibilidad de que Teofrasto como primer rector del Liceo y sucesor natural de Aristóteles al frente de la institución, dándose además la circunstancia añadida de que él mismo era de hecho, al menos, coautor de parte de ese material fuera extraño a la tarea de ordenación, compilación y presentación definitiva de la herencia científica legada por Aristóteles resulta cuando menos extraña y difícil de contemplar.

Distincuir una parte concreta del *corpus* como netamente aristotélica o como escrita o revisada por Teofrasto o por otro peripatético es, empero, una tarea imposible de acometer más allá de lo conseguido por Zürcher y otros especialistas en la literatura ‘aristotélica’. Lo que cumple en cada caso y para cada lectura que pueda acometerse de alguna de las obras de Aristóteles es informarse previamente del ‘estado actual de nuestros conocimientos’ a propósito de esa parte concreta del *corpus*. Tarea ésta, como afirmó Jacques Brunschwig<sup>433</sup>, mucho más fácil de decir que de realizar, ya que la misma dependerá de una selección previa de textos críticos, de fuentes y de referentes muy variados [desde los primeros comentarios sistémicos de Alejandro de Afrodisias a las recientes presentaciones de cada uno de los *opus* por parte de especialistas como J. Barnes (1998), T. Calvo (2000), y otros (ver apartado dedicado a la actualización y presentación de las obras de Aristóteles en nuestra BIBLIOGRAFÍA); las aportaciones de los escoliastas; el conocimiento de nuevas fuentes o las revisiones de las mismas] que no agotará ni remotamente el grueso de la producción crítica a propósito de tal sector del *corpus*, ni tampoco su mitad. Sobre esta cuestión y a propósito de un problema suscitado por la reconstrucción de un fragmento de *Tópicos* Jacques Brunschwig escribía en el trabajo antecitado: “... *il s’agit d’abord de s’assurer que l’on a rassemblé tous les textes pertinents (ce qui est évidemment plus facile à dire qu’à faire, les critères de la pertinence n’étant pas fournis clefs en mains), ensuite et surtout, de déterminer, parmi les éléments rassemblés, ceux qui demandent à être éclairés et ceux qui sont aptes à leur fournir l’éclairage approprié (les premiers ne sont pas forcément ceux qui paraissent à première lecture les plus énigmatiques, ni les seconds ceux qui semblent à première vue les plus clairs)*”. Excusamos la traducción al castellano de este un tanto informal pero coherente texto del parisino J. Brunschwig. De este profesor, investigador y traductor-editor recientemente fallecido (abril, 2010) después de dedicar su vida como profesor y escritor al esclarecimiento de una discreta colección de temas relativos al aristotelismo, el cartesianismo, Leibniz y las relaciones entre Teodicea y pensamiento filosófico. Lo que nos resulta más interesante del texto antecitado de Brunschwig es el hecho de que en el mismo da por supuesto que, antes de iniciar una investigación sobre este o aquel apartado del *corpus* (aunque esto es extensivo para cualquier trabajo de investigación histórico-filosófica) media una fase previa en la que la elección de fuentes y de referentes principales (‘principales’ según nuestra elección) va a decidir el rumbo de nuestro trabajo. Y de que en tal momento de deliberación que ha de tener lugar sobre un maremágnum de posibilidades no es sino una cuestión de tener ‘buen tino’ (*n’étant pas fournis clefs en mains*) la que decidirá que nos estemos acercando a textos y a

<sup>433</sup> BRUNSCHWIG, Jacques. *Fragment d’un discours d’une méthode*. *Kriterion*, 2003, vol.44, n.107, pp. 9-23. Belo Horizonte, 2003. [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2003000100002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2003000100002&script=sci_arttext) .

fuentes que necesiten ser esclarecidos o, por el contrario, a escritos y fuentes que puedan afirmarse como esclarecedores de las cuestiones por las que nos estemos interesando. Mas cumple, como cantaba Berceo, *tener buen tino para andar esta jornada sin errar*, partiendo de una previa elección de fuentes y documentos que constituyan una sólida base informativa, ya que desde ésta se decidirá una parte, la más importante en tanto que materialmente fundamentante, de nuestro trabajo. Y será esta información básica y fundamental, volviendo al caso del libro I de *Met.* y a otras partes interesantes (a este mismo libro) del *corpus*, la que debe hacer posible:

- el establecimiento de la fase productiva relativa al *auctor* a la que el texto pertenece y, en correspondencia con la misma,
- la determinación de las correspondencias históricas y culturales; y, desde éstas,
- la significación de las posibles relaciones que puedan establecerse entre los contenidos del texto y otras partes del *corpus*; y, desde tales determinaciones,
- la detección de posiciones cercanas a la doctrina platónica o a otras posiciones relativas a cualesquiera momentos anteriores del *continuum*. Para, posteriormente, ensayar
- la afirmación, en una primera instancia y todavía a título de hipótesis de trabajo, de lo que de original tenga este mismo momento atendiendo al producto obtenido (al producto literario, se entiende). Para, finalmente, apuntar
- la confirmación o la negación de tal hipótesis con la consiguiente afirmación tética de lo que haya resultado de la investigación (incluyendo, por supuesto, una posible conclusión negativa)

**S. II. II. 1e.- Dos aproximaciones distintas, pero no diferentes, a la obra de Aristóteles: las de Alejandro de Afrodisias y Boecio. La *questio* de la inmortalidad según la lectura de Alejandro de Afrodisia.**

Estos dos últimos momentos serán, como en realidad también lo son los anteriores, unos elementos valorativos 'nuestros', pero que estarán supeditados al conocimiento de las fuentes elegidas y de la literatura crítica considerada. Y es que no es lo mismo trabajar desde la *Metafísica* 'de Azcárate' que desde la 'de García Yebra', por poner dos ejemplos 'extremos'; de la misma forma que no es lo mismo, ni siquiera aproximado, acercarse a la lectura de la literatura crítica sobre Aristóteles desde Alejandro de Afrodisias que desde la de Boecio. Si nos interesamos por la literatura crítica del peripatético de Afrodisia, cuyo *floruit* se indica alrededor del 200 dC en Atenas<sup>434</sup>, lo estaremos haciendo por el resultado de una labor, que mucho tuvo de colegiada, y en la que la discusión sobre los temas, la confrontación de fuentes y de conclusiones establecidas, la propuesta de nuevos planteamientos y hasta el cuidado por señalar el carácter de provisional que tenían algunas de las proposiciones que podrían barajarse apuntando hacia una conclusión nos hacen pensar en una escuela en la que se habrían consolidado unos modos lectivos y lectointerpretativos horizontales ('horizontales': de horizontes comprensivos hablamos desde Gadamer) en los que el respeto y la atención disciplinaria por lo que el otro dice/escrbe, aún en el caso de que ese otro fuera un opuesto a las propias tesis, constituye todo un rasgo distintivo. Igual que la atención a la lectura que el otro ha hecho sobre tal texto de autor (más frecuentemente de Aristóteles) y a la observación igualmente disciplinaria sobre la exactitud y el rigor de tal lectura. Tales fueron las bases prácticas del método filológico promovido por Alejandro. Mientras que si es la del romano Boecio (480-525) la primera literatura crítica sobre Aristóteles que hagamos por conocer habremos de situarnos desde de otra perspectiva completamente distinta —¿diferente? No lo creemos así— a la primera. La crítica de Alejandro es colegiada, abierta, participativa y no dogmática, ya que no es refractaria a la idea de dejar los temas de reflexión abiertos o, simplemente, 'replanteados'. La literatura crítica de Boethius es magistral, restringida,

<sup>434</sup> SHARPLES, R. W. *Alexander of Aphrodisias - On fate*. London, 2003.



dogmática y tiende al cierre categorial o conceptual<sup>435</sup>. Esas improntas se revelan en los modos con los que el romano ejecuta su labor como traductor e intérprete de la obra aristotélica, y, muy especialmente, a propósito de los tratados lógicos (así por ejemplo sus soluciones, como traductor e intérprete de *De interpretaione*-14, al problema planteado primero por la autenticidad de tal capítulo, y en un segundo lugar las que da a los problemas lógicos planteados por Aristóteles en este mismo capítulo)<sup>436</sup> en los que su preocupación por el rigor conceptual le lleva a ensayar traducciones literales de términos griegos que se ven complementadas con justificaciones de orden filológico de las opciones elegidas, las cuales son presentadas como definitivas en aras de una traducción-interpretación *sui generis*. Con esto no queremos decir que el trabajo crítico de Boethius sea más, ni menos, filosófico, que el de Alejandro. Ni tampoco, por más filológico, menos crítico o reflexivo en lo relativo al orden material de los temas que se tocan en estos libros ‘de lógica’. Incluso podría llegar a afirmarse que esta labor crítica del romano Boecio puede resultar más exhaustiva y más conforme con la literalidad de los textos leídos y traducidos y comentados —que hemos de suponer originalmente aristotélicos, de acuerdo con las mismas indicaciones hechas por el traductor e intérprete— que el que tres siglos antes desarrolló su colega y antecesor el heleno Alejandro. Pero existe en Boecio una tendencia a agotar y fijar los términos de la discusión filosófica que en Alejandro no podríamos encontrar más que ocasionalmente, aunque nunca dando por cerrada cuestión alguna. Solamente desde un espíritu de rigor analítico, que tanto puede deberse a su filiación como aristotélico en lo que a la consideración de la lógica como disciplina se refiere, como a su identificación con el ideario moral cristiano y latino-estoico, podrían esperarse, valorarse y entenderse fragmentos como éste:

*Encerró <Aristóteles> una sentencia ciertamente válida en brevísimas palabras, cuyo sentido, para decirlo brevemente, es este: Quien quisiera saber acerca de la contrariedad de las proposiciones, debería primero establecer cuál de las proposiciones no es indefinida y a ella aplicar el sentido de la contrariedad. [...] Pero para mostrar esto no usó el lenguaje correcto, sino que desvió las palabras hacia otro lado, cosa que ha ocasionado no poca confusión. (In Int. 2, 474, 476. a propósito del aristotélico De Int.. 23b 7-15)<sup>437</sup>.*

Y es que todo lo que en el protoescolástico Boecio es rigor y propensión al cierre categorial y discursivo, en Alejandro se corresponde con un espíritu inquiridor siempre manifiestamente inconforme con lo que se da por sabido o por establecido como ya sabido. Esa propensión al rigorismo y al ‘fijismo’ propio de Boethius se expresó también en sus ejecuciones como responsable político (llegó a ser nombrado, además de *consul ordinarius*, *magister officiorum*, una especie de ministro plenipotenciario cuya autoridad emanaba directamente del rey) y en la proyección de éstas hacia las políticas educativas: Fue Boecio quien reorganizó el cuerpo disciplinario de las antiguas ‘artes liberales’ de Marco Terencio Varrón (s. I aC) dándole la forma que posteriormente prosperará bajo la denominación de *quadrivium*: Matemáticas, Filosofía, Música y Astronomía.

Constituye un problema histórico-filosófico aún por resolver la *quaestio* de si la concepción de la inmortalidad del alma individual en tanto que cualidad transitiva de la eternidad divina

<sup>435</sup> No hay que entender este término en el sentido cientifista y, para nosotros, confuso que le da Gustavo Bueno, sino en el sentido que se sigue de los significados normativos al uso de cada uno de los términos que componen el término: ‘cierre’, en su acepción sustantiva, y ‘categorial’ en el sentido filosófico que este término tiene desde la obra aristotélica.

<sup>436</sup> El problema de la autenticidad es, simplemente, obviado por Boecio: qué mas da que lo planteado no corresponda a un texto genuinamente aristotélico cuando lo que se plantea es interesante al sentido general de la obra y a la prosecución de la solución de los problemas que en ella se plantean. En cuanto a las soluciones de los problemas que en tal capítulo se plantean Boecio llega a imputarle al autor, de *De interpretatione*, es decir a Aristóteles, una falta de rigor conceptual a propósito del problema de la predicación de las proposiciones contrarias (considerar la letra del texto citado). Estos particulares son expuestos con concisión y claridad por Eduardo MOLINA CANTÓ en “Traducción y comentario en el medioevo temprano: Boecio y el de *interpretatione* 14.: *Onomázein*”, *Revista de Lingüística, Filología y Traducción*, 2001 Vol: 6; pp.149-162. Santiago de Chile, 2001.

<sup>437</sup> Cit. por E. MOLINA CANTÓ en la op. ant. cit. p. 154. Las citas a la obra de Boecio van referidas a *BOECIO, Commentarii in Librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, recensuit Carolus Meiser, prima et secunda editio*; Leipzig, 1877-1880. Accesible desde <http://www.archive.org/details/aniciimanliisev01boetgoog>

vía 'entendimiento activo', que defiende Alejandro en su tratado *De anima*, es una derivación directa de la posición más esbozada que desarrollada por Aristóteles en *Met.* 1970a y en *De anima*-403a, o si podría interpretarse como el resultado de una secesión desde su persona o desde su escuela de lo que podría considerarse, a esa altura del siglo III dC, una derivación hacia el platonismo dentro de la misma. Recientes aportaciones como las de R. W. Sharples sobre los modos lectivos que se actualizaron en una posible Escuela de Alejandro<sup>438</sup>, o la de L. X. López Farjeat, incidiendo en la existencia de una consolidada tradición pseudoaristotélica sobre la inmortalidad del alma que operaría sólo muy tangencialmente desde el *De anima* alejandrino<sup>439</sup> no hacen más que confirmar el carácter de muy rigurosa que, a pesar de su carácter abierto en cuanto a la definición de la doctrina propia, tendría esta tradición peripatética, la alejandrina, basada en una práctica analítica que partiendo de elementos y motivos filológicos suele culminar con reflexiones de orden epistemológico. Práctica con la que este primer 'el comentador'<sup>440</sup> hubo de porfiar por situar el ejercicio dialógico —tanto escrito como dialogado verbalmente— en el centro mismo de la actividad académica. Hasta qué punto la pervivencia de esas prácticas abiertas eran herencia directa de las prácticas consolidadas en el Liceo (al último y supuesto director del mismo, Andrónico de Rodas, no hay por qué suponerlo refractario a las mismas), o hasta qué punto esta pervivencia se debía más bien a una reconstitución del espíritu epistémico dialogante e integrador que siempre inspiró al Liceo en contraposición a los modos dogmáticos que se habrían actualizado en la Academia son cuestiones que mucho nos gustaría tener más resueltas que planteadas. De la misma forma que también le hubiera gustado al especialista en la literatura del de Afrodísia, el anteriormente nombrado R. W. Sharples, concluir su escrito '*¿La Escuela de Alejandro?*'<sup>441</sup> con alguna aseveración que hubiera ampliado el horizonte de nuestros conocimientos sobre este tema, y no con la siguiente expresión de una perplejidad explicable por la posible no-existencia de una Escuela de Alejandro.: "*Pero es difícil creer que, al menos algunos de los textos aquí considerados, no reflejen la actividad de la propia escuela de filosofía de Alejandro. Esto hace que sea aún más sorprendente el que sea tan poco lo que sabemos de los discípulos de Alejandro, y que él parezca constituir el final de una tradición peripatética distintiva y continua.*"

Ahora bien, lo que no plantea ningún tipo de duda es que tal doctrina sobre la inmortalidad defendida por Alejandro es presentada en su momento en el contexto de una discusión abierta en la que la confrontación de distintas posiciones y su siguiente superación crítica constituían el *modus operandi* habitual, como así lo atestiguan no pocos documentos que, como el siguiente<sup>442</sup>, no dejan dudas acerca de la generosidad crítica y dialogal con la que actuaba el de Afrodísias en su Escuela.

*Recientemente estaba yo discutiendo la providencia con mis compañeros, e intenté mostrar tanto que existe cierta preocupación y previsión de parte de los seres divinos con respecto a los mortales, de acuerdo con Aristóteles, como cuál es. Estaba yo dispuesto a decir en qué modo ocurre, cuando uno de los que estaban presentes dijo que valía la pena aprender primero qué respuesta se daría a aquellos que preguntan si acaso, de acuerdo con nosotros, uno debe decir que las divinidades son providentes respecto de las cosas de aquí, en una manera primaria, o sólo accidentalmente.*

<sup>438</sup> SHARPLES, R. W. *The School of Alexander?* London, 1990. Del mismo autor, *Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation*. Berlin, 1987.

<sup>439</sup> LÓPEZ FARJEAT, L. X. *La inmortalidad del alma en la Theologia de Pseudo-Aristóteles*. En *Estudios de Asia y África* (vol. XL). México 2005.

<sup>440</sup> Este título, el de 'el comentador', se lo disputan al menos dos grandes lectores e intérpretes del Estagirita, a saber, Alejandro de Afrodísias e Ibn Rush, Averroes.

<sup>441</sup> SHARPLES, R. W. "*¿La Escuela de Alejandro?*". Es traducción de J. Molina supervisada por R. Salles del texto original antecitado (*The School of Alexander?* London, 1990). Este trabajo de Sharples, especialmente preparado para su traducción al castellano, se publicó en el nº 61 de *Diánoia*, en su volumen LII (noviembre de 2008), pp. 3-46. Puede accederse al artículo desde <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/info/2008/d61-Sharples.pdf>.

<sup>442</sup> Proviene de la traducción y comentario hechos por R. W. SHARPLES de la *Quaestio* 2.21 de Alejandro de Afrodísia, en su trabajo "*Quaestio 2.21 : A Question of Authenticity*": *Elenchos*, año 21 (Roma-Napoli, 2000-2).

Partiendo de estas evidencias documentales podríamos decir, de acuerdo con el autor de estas traducciones y comentarios hechos sobre textos originales de Alejandro, el profesor R. W. Sharples, que la expresión del disenso, y su formalización para su posterior discusión, así como la resistencia —en relativa oposición a los *modi* que actualizó Boecio— a dar una cuestión por agotada, esto es, por definitivamente resuelta (por cerrada) fueron los rasgos más propios de esta tradición peripatética alejandriana que no tuvo una continuidad efectiva como tal por motivos que escapan a nuestra consideración (desde el momento en el que escapan a especialistas tan autorizados y comprometidos con la figura de Alejandro como el profesor R. W. Sharples, del *Department of Greek and Latin, University College London*). ¿Por la preeminencia de los neoplatonismos desde el siglo III hasta que se produjo la crisis definitiva de las escuelas filosóficas con el cierre decretado por Justiniano en el 528? Sin embargo esta preeminencia del platonismo nunca supuso, en el espacio de tiempo señalado, ni en aquellas regiones orientales de las que procedía Alejandro ni en los medios helenizados romanos en los que desarrolló su magisterio hasta el final de sus días (Atenas), así como en sus áreas de influencia, tanto romanas como bizantinas, la mengua ni, mucho menos, la desaparición del aristotelismo ¿Porque a esta altura de la antigüedad más tardía el diálogo entre el cristianismo y otras tradiciones filosóficas y su mutua confusión en un complejo doctrinal dogmático y cerrado era incompatible con el mantenimiento del espíritu abierto, participativo y autocrítico del Liceo original y de la Escuela de Alejandro? Esta es también una posibilidad con la que se puede contar, al menos para establecer un plan de investigación sobre este tema. Pero a nosotros, que hemos de pasar sobre esta cuestión con más premura, ya que nuestro arco abarca un espacio mucho más dilatado, nos debe bastar, por el momento, con haber hecho explícita la distancia crítica existente —considerable, pero tampoco irreductible: media un interés común entre los máximos representantes de estas dos escuelas: las de Alexander Aphrodisiensis y Boethius— entre estas dos formas tan distintas de entender la doctrina aristotélica desde sus textos. No obstante, y aún a pesar de esa premura, estas líneas tal vez hayan servido para confirmar que un acercamiento de calidad hermenéutica a estas literaturas como exponentes de sendos modos críticos de ‘producción espiritual’ (Dilthey, 1883) ha de venir en cada caso condicionado por un planteamiento y unas expectativas que han de progresar en la línea de la comprensión (*Verstehen*) y no en la de lo meramente descriptivo-explicativo (*Erklaren*). Tales expectativas han de conformarse en proyección hacia los medios históricos en los que tales textos-lecturas se generaron, asumiendo efectual y críticamente los repertorios lexicográficos propios de tales medios. Haciendo además lo posible por establecer lo que tales términos puedan tener de progresivos desde una perspectiva noética o progresivo-discursiva: Cómo estos términos se implican, se amplían noéticamente, se refieren *inter eos*, se complican —se co-implican— en un plano lógico material, y, llegado el caso, se cancelan o se excluyen *inter eos ipsos*; y cómo y en qué medida tales términos informan, igualmente, nuestra recepción de tales lecturas ).

**S. II. II. 1f.- Sobre las literaturas de aproximación a los autores y a los elementos propios de sus doctrinas desde las obras de consulta general. La figura de Aristóteles en estas obras. Portales y motores de búsqueda especializados en la Red.**

Pero antes de decantarnos por acercarnos, críticamente, a Aristóteles desde un Alejandro, un Porfirio, un Boecio, un Averroes, un Tomás... un Jaeger, un Ross o un Barnes (aunque solamente desde determinadas partes de la literatura generada por estos cicerones críticos: resulta imposible agotarlas) es muy conveniente haber tenido también ese *buen tino*, o esa buena suerte en muchos casos, a la hora de escoger las literaturas de aproximación a este sector del aristotelismo original, en este caso a esta obra de primera madurez de un Aristóteles, según la mayoría de los especialistas con Jaeger a la cabeza, muy anterior a la apertura de su etapa del Liceo: El Aristóteles que funda una ‘nueva Academia’ en Asos tras la muerte de Platón y el paso de la rectoría de la institución a Espeusipo. Nos estamos refiriendo ahora a las obras de contenido más general, a los diccionarios filosóficos, a las historias de la filosofía, a los repertorios lexicográficos, a las monografías sistémicas sobre el discurrir del *continuum*, y, en los últimos años, a los ricos y muy variados fondos que se ofrecen en la Web. Aunque entendemos que ninguno de los eficaces recursos telemáticos de los que ahora disponemos ha de suponer la suspensión de la visita a la biblioteca para recabar información ‘analógica’ o, mejor dicho, sobre soporte de papel impreso. Así, entendemos que una consulta al *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora, en su versión extendida y más actualizada, resulta obligada para un lector del área hispana cuando se acerca por primera vez a un continente filosófico tan bien establecido como éste por el que nos estamos interesando [MEMENTO: *Met.* 3b-984b (Libro I, Capítulo 3), y 984b-985a (Libro I, Capítulo 4)]. En este sentido, consultar la voz ‘Aristóteles’ o la voz ‘Metafísica’ en este mismo *Diccionario de Filosofía* y en otros repertorios lexicográficos especializados —*Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de A. Lalande (1902-1923), El *Diccionario de Filosofía*, de W. Brugger (1988), el *Diccionario de Filosofía* de N. Abbagnano (1961), el *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater Mora (1994); *The Oxford Dictionary of Philosophy* de Simon Blackburn (Oxford University Press, 1994), entre otras fuentes impresas— que puedan enriquecer nuestra primera visión del continente en el que vamos a adentrarnos, entendemos que está perfectamente justificado y será de provecho al investigador que posteriormente abundará en una o en otra parte de la doctrina o de la producción del autor de su interés en términos menos generales. Las clásicas obras lineales o historiográficas de consulta general de Nicola Abbagnano, Frederick Hirschberger, Johannes Copleston, y a las cuales se suman las recientes aportaciones de G. Reale-D. Antiseri, y W.K.C. Guthrie (para la Filosofía Griega), cuyas ediciones actualizadas recogemos en el apartado de bibliografía general, resultarán también de obligada consulta.

Sin embargo, además de todo lo apuntado sobre estas fuentes ‘de papel’ y sin dejar de insistir en su carácter de fundamentales, entendemos que en esta fase de preselección de fuentes y de referentes críticos resultan también imprescindibles las consultas en la Red desde una serie discreta de direcciones, como las que ofrece nuestra Universidad de Granada en su página-web de Recursos-Filosofía, y desde la que puede ‘saltarse’ [desde la siguiente dirección o ‘portal’: <http://www.ugr.es/~filosofia/recursos/enlaces.htm>], activando los vínculos que se ofrecen en la misma página a otras ‘direcciones’ o ‘portales filosóficos’ como, por ejemplo, la [Meta-Encyclopedia of Philosophy](http://www.metaphysics.com/) o a la muy visitada, y citada, Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/>), entre otras muchas. Y a tantas otras direcciones que se multiplican cuando nos interesamos por la obra de un autor (por ejemplo, las páginas de Kant a las que puede accederse desde un buscador no especializado si se ordena la búsqueda ‘Kant trascendental’ rondarían las trescientas mil). No obstante creemos oportuno anotar que un cierto efecto de dispersión muy frecuentemente sufrido por los usuarios compulsivos de los recursos ofrecidos en la Web puede ocasionarnos no pocos e indeseables trastornos si no tomamos la precaución de valernos de los mismos debidamente pertrechados de los mínimos rudimentos críticos y de una previa y resuelta significación de lo que estamos buscando,

siendo ésta lo más concreta posible. Y es que es de todo punto desaconsejable entregarse al albur de los potentes motores de búsqueda que se ofrecen en la Red en lugar de hacerlos trabajar a nuestro favor buscando algo concreto, cuanto más concreto tanto mejor. Por ejemplo: ¿Puedo acceder desde la red a una reproducción fiel, dinámica e íntegra de alguna de las primeras ediciones originales de la de *Platonis opera quae extant omnia*, de Henricus Stephanus & Ioannis Serranus? La respuesta es afirmativa: Desde el portal principal del efficacísimo THE INTERNET ARCHIVE – AMERICAN LIBRARIES (<http://www.archive.org/>), y a poco que activemos el comando de búsqueda interna del portal introduciendo, por ejemplo, el término *Platonis Opera* se nos ofrecerá un catálogo de obras de distintos autores y editores ‘platónicos’ que pueden solicitarse, y entre ellas encontraremos el facsímil digitalizado de la edición en tres tomos de *Lausanne*, del año 1578, de la misma: De la *Platonis opera quae extant omnia*, la cual se nos ofrece, transitivamente (mediando el portal THE INTERNET ARCHIVE) desde la *John Adams Library at the Boston Public Library*, facilitándonos por añadidura y en la misma ficha ecdótica del documento una dirección [<http://www.archive.org/details/platonisoperaqua01plat>] desde la cual puede accederse directamente a la reproducciones de los tres tomos que integran esta *Platonis opera*, sin necesidad de ‘login’ u otro requisito restrictivo (aunque en la mayoría de lo casos la obtención del ‘login’ es gratuita y abierta). La calidad de la reproducción es, por cierto, óptima: Los facsímiles pixelados de los libros se ofrecen abiertos siendo perfectamente legibles las cuatro columnas de texto, las numeraciones de los párrafos, los escolios tanto exteriores como los internos; pudiendo además ‘pasarse’ las páginas en uno u otro sentido, activar un motor de búsqueda interno para los términos latinos, y hasta imprimir un intervalo de páginas.

No mucho más largo es el camino que hay que recorrer (desde <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.1.i.html>), partiendo del portal de *The Internet Classics Archive* (<http://classics.mit.edu/index.html>), para acceder a una versión íntegra de *Metaphysics* según W. D. Ross (1953), o para obtener un ‘txt’, un ‘archivo de ‘sólo texto’ que podamos guardar en cualquier soporte electrónico compatible con los procesadores de texto al uso. Igualmente es posible obtener desde cualquiera de las fuentes electrónico-digitales nombradas, o de otras muchas disponibles en la Red —recordamos la posibilidad de iniciar una búsqueda desde la antecitada página de Recursos-Filosofía de la Universidad de Granada—, un ‘documento de formato portátil’ (‘un pdf’) en el que sean legibles y transportables reproducciones imprimibles de los documentos que se nos ofrecen; o acceder a una reproducción ‘on line’ en varios formatos, entre ellos el correspondiente pdf, de cualquiera de los tomos, o de cualesquiera de los capítulos insertos en los mismos. Por ejemplo, de la *Arist. Op.* según los textos griegos y latinos establecidos por Immanuel Bekker y sus colaboradores de la *Academia Regia Borussica*<sup>443</sup> (Así, por ejemplo, el tomo V de esta compilación, a cargo de Valentinus Rose-Valentin Rose, dedicado exclusivamente a la reproducción de *fragmenta et scholi* sobre la literatura aristotélica).

El capítulo de la atención a las monografías resulta —como ya hemos visto a propósito de Alejandro de Afrodisias y Boecio— mucho más comprometedor en el sentido de que una elección de una monografía o de una colección discreta de trabajos monográficos dedicados a un tema-autor de nuestro interés tendrá el efecto de consolidar una valoración previa de tal obra desde nuestra parte en un sentido que trascenderá lo meramente expositivo o descriptivo. Queremos decir con esto que toda monografía que intente aproximarse a una doctrina de autor o a una parte de ésta lo hace partiendo de lo que Gadamer llamaba un horizonte precomprensivo, y que en éste han de operar *a fortiori* los diversos elementos constitutivos de

<sup>443</sup> Según este orden y estas referencias lingüísticas (hay textos griegos, latinos, y breves correspondencias latinas a textos griegos, a pie de página): Vol. 1-2. *Aristoteles Graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri*. 1831.-Vol. 3. *Aristoteles latine interpretibus variis*. 1831.-Vol. 4. *Scholia in Aristotelem. Collegit Christianus Aug. Brandis*. 1836.-Vol. 5. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Scholiorum in Aristotelem supplementum. Index Aristotelicus*. 1870. El acceso en: <http://www.archive.org/details/aristotelisopera01arisrich>. La versión griega de *Metafísica* comienza en la página 980 del *VOLUMEN ALTERUM*.

un complejo ideológico que determinará la valoración que de tal doctrina hace el autor de nuestra elección. Cabría entonces preguntarse cuáles son los medios y las instancias que han podido determinar nuestra elección. ¿Una proximidad o una simpatía ideológica condicionada por la imagen pública o, en su caso, académica del autor-lector? ¿El conocimiento de su línea de producción y de las bases ideológicas que suponemos la sustentan? ¿La previsión de la calidad de su discurso? De la misma forma que cabría también plantearse si no estaremos dejando de conocer otras posibles vías de interpretación y de valoración de esta doctrina dejando de considerar otras líneas lectointerpretativas que, de haberlas integrado en nuestra reflexión, no habrían podido más que ensanchar nuestro horizonte de conocimientos sobre la misma. Ya contamos con que cuando uno se acerca a un texto lo hace aparejado con una serie de previsiones y prejuicios que van a determinar necesariamente su lectura (Gadamer, 1960). Cumple entonces aplicar unas ajustadas dosis de aristotélica *phronesis* para, como apuntábamos antes acordándonos de Berceo, *andar esta jornada sin errar*. Y así, se nos ocurre que si esa estructura dialogal abierta a la que nos referimos en repetidas ocasiones en nuestro anterior capítulo dedicado al análisis de unos párrafos de *Fedón*, es la base de todo ejercicio hermenéutico (y estimamos que bien cierto es que lo es, aún antes de que estableciera tal principio Schleiermacher y lo confirmaran Dilthey y Gadamer) será esa inclinación natural al diálogo, a la confrontación dialógica desde las partes que dialogan —el lector y el autor; pero también el lector y unos autores en desacuerdo— la que podrá garantizar el progreso de la razón discursiva en este capítulo relativo a la elección de lo que se ha de leer. Hagamos, pues, dialogar a los referentes principales que podamos manejar en nuestro acercamiento a las doctrinas de nuestro interés. Y ya que el interrumpido diálogo —que hubo de haberlo— entre Platón y Aristóteles no pudo continuar, por razones naturales, hasta llegar a una conclusión más o menos consensuada, y ya que este mismo diálogo se continuó en *Met.* I y XIII, se anticipó desde distintos pasajes de *Phys.*, de los tratados éticos, y desde otros muchos lugares del *corpus* hagamos lo posible para que ese diálogo continúe y apunte sus conclusiones en algún momento de la continuidad dialógica que la filosofía es.

Por otra parte, si ya hemos afirmado cuál es el tema de nuestro interés, como es el caso (el establecimiento de la calidad lectointerpretativa, entre otros, de distintos pasajes de los libros I, XI y XIII de *Met.*) hemos de contar con un bagaje crítico más máximo que mínimo, y desde el cual habremos partido a la hora de señalarlo como tal. Que en ese bagaje sólo existan interpretaciones afines o monocordes de nuestro autor no puede ser significado más que como un déficit crítico desde nuestra parte. En nuestro caso, y desde tal bagaje que se ha apoyado más frecuentemente en las tesis histórico-genéticas de W. Jaeger, las expresadas en su obra señera sobre Aristóteles; en una selección de la literatura de Pierre Aubenque<sup>444</sup>; en las valoraciones que de las aproximaciones de W. D. Ross han hecho V. García Yebra y J. Ferrater Mora; y en la revisión hecha por G. Reale de la totalidad del texto aristotélico, hemos procedido a la afirmación de la hipótesis de que en tales libros de *Met.* se actualizan unos modos lectivos y, desde ellos, un modelo de lectura y de valoración-interpretación de lo leído de los que podríamos deducir, apoyándonos en otros elementos del *corpus* (también en la amplia literatura generada en la presentación del mismo o de una parte significada del mismo desde el de Afrodísia), una teoría muy principal (pricipiadora) de la práctica lectointerpretativa en la historia de la filosofía.

<sup>444</sup> Más destacadamente: *Le problème de l' être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*. PUF, París, 1962. Versión española (*El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*), Madrid 1981; *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, PUF, Coll. de Métaphysique, Chaire Etienne Gilson, Paris, 2009; y su contribución, desde la voz 'Aristote', al *Dictionnaire des philosophes, Encyclopædia Universalis*, 1998.

**S. II. II. 1g.- Sobre las aportaciones críticas más actuales en torno a Aristóteles y al aristotelismo.**

Seguidamente, y una vez cubierta esta importante fase preliminar, lo que cumple es iniciar las sesiones de lectura asistidos por algunas de las aportaciones críticas más apreciadas que hayamos podido conocer y a las que podamos tener un acceso más directo. En este sentido habrán de resultarnos especialmente interesantes las diagnósis, a propósito de la autoría y de la datación del libro I de *Metafísica*, de los lectores o comentaristas más actuales desde W. D. Ross (1953), J. Zürcher (1952), W.K.C. Guthrie (1981), V. García Yebra (1982), J. Barnes (1998), y T. Calvo (2000), algunos de los cuales, como ocurre en los casos de Guthrie y Calvo, han dedicado además un capítulo de su labor investigadora a esclarecer las líneas históricas de los aristotelismos. Es igualmente recomendable prestar atención a los escolios provenientes de otras obras, resumidos e insertos por Christianus A. Brandis, colaborador de I. Bekker y coeditor de esta parte de su obra, en las páginas de su canónica *Arist. Op.* de 1831-1870, así como la relación exhaustiva de los mismos que se publicaron en un tomo aparte, en un *VOLUMEN QUARTUM (SCHOLIA IN ARISTOTELEM. COLLEGIT CHRISTIANUS AUG. BRANDIS. A. 1836)*<sup>445</sup>. No tanto para verificar sus procedencias o confirmar el carácter de interesante que todos ellos ostentan —cosa, por otra parte, del todo innecesaria y fuera de nuestro alcance— como para conocer y valorar los fundamentos y la trascendencia de las reconstituciones de estos ‘textos establecidos’, constituidos todos ellos desde rigurosos análisis y confrontaciones de una colección discreta de documentos provenientes de distintos y muy distantes enclaves, en el espacio y en el tiempo. Tales textos, que hemos de reconocer como fundamentantes para la extensísima tradición bibliográfica aristotélica, y que siguen explotándose (releyéndose, reinterpretándose y, en algún caso, reconstituyéndose por restauración o como resultado de trabajos de restauración-reconstitución de textos acometidos con las nuevas técnicas de escaneo y exportación de documentos) han de ser reconocidos como los textos fundamentantes sobre los que se han levantado la mayoría de los capítulos del *corpus* para el caso particular de Aristóteles. Téngase en cuenta que el carácter acroamático que tiene la mayor parte del *corpus* hace especialmente necesaria, y hasta diríamos que idónea, esta tarea crítico-reconstructiva. Así, por ejemplo, los comentarios a los libros II, XII y XIII de *Met.* del filósofo neoplatónico de origen alejandrino Syrianus (2ª mitad IV dC-437), supusieron, desde la explotación del códice *Parisiensis* 1896 por parte de I. Bekker, una nueva manera de concebir el texto original aristotélico, que de esta forma fue restablecido incorporando nuevas inflexiones lingüísticas y nuevos giros semánticos referibles, desde el análisis de aquellos comentarios de Syrianus, a los textos originales. Y, dicho sea de paso, aquellos comentarios tienen, además un valor en sí mismos al constituir una preciosa muestra de la evolución del aristotelismo y de su encaje con los neoplatonismos a aquellas alturas de las postrimerías de la antigüedad histórica.

En otros casos, como ocurrió con las explotaciones del *Codex Parisiensis Regius* 1853, la suposición fundamentada de que aquellos papiros del siglo X/XI se correspondían con una copia bizantina de una edición original (que se supuso proveniente del Liceo) determinaron muy directamente la calidad y la intensidad de los trabajos dirigidos al restablecimiento del texto original. Estos mismos papiros, los contenidos en este *Codex* que Bekker asoció con la letra E, conocieron una serie de lecturas y relecturas por parte de Ch. A. Brandis, de I. Bekker, de H. Bonitz, de W. D. Ross, entre otras, de las que también han resultado nuevas versiones y, en su caso, como en el de Ross, una nueva traducción del texto matricial. Texto que no es sino el resultado, inestable pero elaboradísimo, de una porfía mancomunada<sup>446</sup> y, en cierto sentido, transhistórica por restituir los fundamentos filosóficos de nuestra identidad cultural. Éste es el sentido de la propuesta que antes hacíamos a propósito de la valoración de estos documentos cuyas referencias a pie de página o en el interior tipográficamente disminuido de un esolio a veces casi ni se llegan a tener en cuenta. Documentos éstos que, bajo la forma de

<sup>445</sup> Accesible sin restricciones en <http://www.archive.org/stream/aristotelisopera05arisrich>.

<sup>446</sup> Mancomunadamente. De mancomún. (De man, mano, y común). DRAE-22ª ed.

comentarios parciales, escolios, referencias más o menos directas a esta o aquella parte del *corpus*, traducciones, disputaciones, colaciones, etc., constituyen la garantía de que los cuerpos constitutivos de la *Arist. Op.* que tenemos delante y que hoy podemos conocer y estudiar traducida desde estos textos fundamentales, corresponden a las fuentes documentales más idóneas y más perfectamente trabajadas de cuantas podamos haber tenido noticias hasta nuestros días. Fuentes éstas que siguen siendo valoradas, estudiadas, leídas y reinterpretadas en la actualidad. Y claro que descansarán en otros depósitos y yacimientos, tanto de Occidente como de Oriente, más documentos y, desde la lectura de éstos, más posibles referentes para otras reconstituciones de este patrimonio fundamental de nuestra cultura. Pero, de la misma forma que en los años de I. Bekker y Fr. Schleiermacher, los años de aquella fecunda *ACADEMIA REGIA BORUSSICA*, no había dudas a la hora de apoyar desde las instituciones y desde las sociedades económicas a estos sabios que fundían arqueología, paleografía, filología y erudición para obtener estos valiosos productos trabajados con abnegación, dedicación y amor por el trabajo bien hecho y mejor presentado, hoy nuestras instituciones y las sociedades potencialmente sufragadoras de este tipo de empresas están apoyando otro tipo de realizaciones, muchas de ellas verdaderamente vergonzantes, para las cuales no se necesita ni una especial preparación ni tampoco unas dotes intelectivas especialmente altas. Viviendo estamos el tiempo de las baraturas y los renuncios. Lo cual es una pena. Que ya dura tanto.

Igualmente, habremos de interesarnos por las más actuales introducciones o acotaciones a las obras aristotélicas, como las ejecutadas por V. García Yebra para el caso de *Metafísica*, que puedan ayudarnos tanto a situarnos en el espacio histórico-lexical correspondiente al texto como en la posición relativa al continuum dialógico-filosófico que ocupe la lectura o la edición de esa parte del *corpus*. Si nuestro interés se dirige hacia un ejercicio de metalectura —tanto desde el mismo Aristóteles lector, como desde algunos de sus incontables lectores e intérpretes desde Alejandro de Afrodisias (*acmé*, 200 dC), su primer comentarista sistémico, hasta Jonathan Barnes, uno de los más acreditados traductores y comentaristas de Aristóteles en nuestros días— habremos de proceder de igual manera aunque ampliando el horizonte de nuestro ejercicio en el sentido de que en el mismo y cara a la siguiente fusión dialógica entre nuestra precomprensión y la del texto, que podrá generar otro texto en el que se dará por interpretada una lectura, han de superponerse más de un horizonte de comprensiones y precomprensiones, con las subsiguientes y circulares complicaciones (co-implicaciones) lexicales e 'histórico-genéticas' (Jaeger) que esto conlleva. En cualquier caso lo que habrá de cuidarse siempre es el cumplimiento del principio de no ingerencia lectiva según el cual no cumple introducir en una lectura —sea ésta lectura de lectura, o lectura directa de un texto de autor— elementos comprensivos o de expresión de sentido que le sean ajenos al texto, a su fondo doctrinal y a sus propias determinantes histórico-culturales. Por más que sí pueda ser legítimo dialogar con el texto desde otros elementos de significación siempre que éstos no sean ajenos al marco histórico-cultural y a la *weltanschauung* propios del texto, aunque no aparezcan en el texto que se lee ni, aún, en la lexicografía más propia del autor. En estos casos será la pericia, el buen hacer y hasta *l'esprit de finesse* del lector, o del lector de lecturas, el que conseguirá un producto hermenéuticamente correcto, o el que malogará tal propósito en el caso de adolecer de tales facultades).



**SECCIÓN SEGUNDA. CAPÍTULO III.**

HACIA EL ESTABLECIMIENTO DEL MODO LECTOINTERPRETATIVO FILOLÓGICO DESDE LOS PASAJES SEÑALADOS DE *METAFÍSICA*. ELEMENTOS DE METALECTURA EN ESTOS PASAJES Y EN OTROS AFINES DEL *CORPUS ARISTOTELICUM*.

**Los motivos principales del texto y de los fragmentos elegidos.**

El motivo de la elección de los fragmentos señalados, provenientes de los capítulos 3 y 4 del libro Alpha de la *Compilación* titulada, desde Andrónico, *Metafísica* [libro I, capítulo 3, 933b-984b y 984b-985a; libro XI, capítulo 1, 1059a 20; y Libro XIII, capítulos 3 y 4, 1078b 15-1070a5] no es otro que el de buscar elementos de metodología lectiva y, en su caso, de metalectura que nos ayuden a dejar definitivamente establecido, desde nuestra parte metalectora (vamos a proceder como lectores de unas lecturas), el modo lectointerpretativo que ensayaron los académicos de Asos y Mitilene, y los peripatéticos del Liceo ateniense. Lo que este modelo tiene de propio y aquello que, desde la afirmación práctica del mismo, pudo trascender a la posteridad, constituyendo desde este momento un modelo lectointerpretativo basado en el análisis riguroso de los problemas y en la asunción crítica de los términos con los que tales problemas se enunciaron en su origen constituyen los objetivos que nos hemos propuesto en este capítulo de nuestro trabajo. A este mismo fin hemos dejado en la primera parte del mismo una serie de precisiones introductorias, desde el subcapítulo II,1, que titulamos *Aristóteles ‘el lector’*, y *el Liceo colegio de lectores*, al subcapítulo IV, 1, cuyo título en el Índice es *Sobre los antecedentes histórico-filosóficos de dos modelos lectointerpretativos en la historia de la Filosofía: El alegórico y el filológico*. En algún caso, como en el de la consideración de las implicaciones y los efectos que pueden suscitarse por el uso del término ‘nosotros’ en el fragmento 983b, 1-5 de *Met. I/3* [MEMENTO: *Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la Física, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros (...)*] puede que nuestras consideraciones hayan sobrepasado en cuanto a su extensión lo que podría suponerse como más apropiado para un marco introductorio, que suele ser más teórico, para insertarse en un campo de intereses muchos más próximos, por prácticos, a los que ahora vamos a tratar. Hemos creído oportuno hacer estas advertencias porque, llegado el momento, preferiremos retomar estas consideraciones respecto a tan importante fragmento de *Met.* como si no las hubiéramos ya apuntado, que referirnos a ella mediante una secuencia de recurrentes autocitas, lo cual obligaría al lector de nuestro trabajo a estar constantemente retrocediendo y avanzando a lo largo de estas páginas con el consecuente e indeseable efecto de distracción y cansancio que esto podría acarrear.

En cualquier caso aquellos capítulos introductorios que dedicamos en la primera parte de nuestro trabajo a la originalidad lectointerpretativa desde ‘el lector’ (desde Aristóteles y sus colegas) van a tener ahora su continuación y su cumplimiento cara a unos textos —no solamente de *Met. I, XI, y XIII*, también nos apoyaremos en otros capítulos de esta misma *Compilación*; en *Tópicos*, en *Refutaciones a los sofistas* y, ocasionalmente, en otros pasajes del *corpus*— que, en relación con estos contenidos, juzgamos fundamentales.

**S. II. III, 1a.- Desde una primera cita a un autor en *Metafísica* 981a 5.**

El libro I de la *Compilación* arranca, en su primer capítulo y desde su primera línea, con un encendido y hasta poético *protréptico* en el que Aristóteles, cuidando en esta ocasión sobremanera el estilo literario y procurando una eficacia discursiva digna de un sofista (aunque siempre lejos del efectismo retórico característico de la Escuela isocrática) nos presenta al sujeto filosófico-científico por excelencia, esto es, al hombre mostrado como la especie de un género (*pantes anthropoi: omnes homines*) que se distingue de las otras por su tendencia o filia hacia la acción del saber. El gusto más acendrado que este sujeto tiene por uno de sus cinco sentidos, en concreto por el de la vista es una muestra de lo enraizada que está en tal especie esa filia al saber. Y es que la preferencia por tal sentido se debe a que el mismo es el más filosófico de todos ellos, ya que ofrece al conocimiento una cantidad de

matices e informaciones que estarían fuera del alcance de los otros sentidos, mucho más groseros en cuanto a su funcionamiento y en cuanto a las calidades sensitivas que de sus funciones se derivan. Siguen a esta loa introductoria dirigida al más sutil e intelectual de los sentidos, el de la vista, algunas consideraciones, un tanto más vagas, a la facultad de la memoria en relación con la capacidad de recordar que son antecedentes —no en un sentido lógico-discursivo, sino meramente secuencial— de una significación del humano género como poseedor o, mejor dicho, como generador activo “*del arte y del razonamiento*” y como depositario no menos activo de una experiencia generada por el mantenimiento de “*muchos recuerdos de la misma cosa*”. Mantenimiento éste que es la base de toda experiencia (980b-981a). ‘Experiencia’-‘arte’-‘ciencia’, tal es el trinomio generador de todo conocimiento humano. Y a establecer sus relaciones y sus posibles *antecessiones* como causas (la experiencia) de unos efectos (el arte) dedica Aristóteles las siguientes líneas, así como a la más importante cuestión de distinguir lo que sería una relación causa-efecto en un plano particular de una relación causa-efecto en el plano de lo universal, al constituirse un saber que ha de tender más a lo universal que a lo particular: “*Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal*” (981a 5-6). Mas antes de llegar a esta afirmación, que es fundamental en un sentido discursivo y metodológico, ya ha introducido Aristóteles su primera cita directa a un autor que, a juzgar por el tenor de la misma, está directamente interesado en esta cuestión que aquí, a esta altura tan inicial de *Met.*, se está planteando: La de la relación entre experiencia y arte. El citado va a ser de un discípulo de Gorgias, su contemporáneo y discípulo Polo de Agrigento, al cual se le atribuye una sentencia que bien puede pasar por ser una de las primeras citas literales a una cita de autor inscritas en un ejercicio lectivo en la historia de la filosofía: “*La experiencia hizo al arte, como dice Polo, y la inexperiencia el azar*” (981a 5). La importancia de la misma radica además en el hecho de que la cita lo es de otro texto, concretamente de una sección del diálogo platónico *Gorgias* en el que este Polo es uno de los participantes, conjuntamente con Calicles (un personaje figurado), Querefonte (aquel al que le formulara al Oráculo de Delfos la pregunta sobre ‘el más sabio en Atenas’, que figura en *Apología* 21a), el mismo Gorgias de Leontine, y Sócrates. He aquí un fragmento más extenso al que pertenece el texto citado (*Gorg.* 488c):

*Existen entre los hombres, Querefonte, muchas artes elaboradas hábilmente partiendo de la experiencia. En efecto, la experiencia hace que nuestra vida avance con arreglo a una norma; en cambio, la inexperiencia la conduce al azar.*

Así pues ha sido una cita a una cita de autor, la reproducción y cita a una cita de su maestro en este caso, el recurso que ha usado Aristóteles para interesarnos a los lectores en esa cuestión que al autor de este escrito le resulta fundamental: La de la relación entre la experiencia sensible regulada como experimento o repetición de experiencias y la calidad universal del conocimiento intelectual que puede derivarse de tal repetición [*gignetai d' ek tês mnêmês empeiria tois anthrôpois: hai gar pollai mnêmai tou autou pragmatos mias empeirias dynamin apotelousin – Fit autem ex memoria hominibus experimentum. Eiusdem namque rei multae memoriae unius experimentiae potentiam faciunt – Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia* (980b 34 - 981a 1)]<sup>447</sup>. El fondo temático que justifica la cita es, como se ve, de un interés palmario, y llega a interesar en otras obras de Aristóteles en las que esta cuestión se toca más a fondo (al margen de *Metafísica*, por ejemplo en *De anima*) a un tema tan estricto y fundamental como lo es el de la generación del entendimiento agente.

<sup>447</sup> Las transcripciones de las frases griega y latina corresponden a los términos originales vertidos en la versión trilingüe de García Yebra (MGY, en la p. 4/5 de la ed. de 1982). Por su parte, el texto en griego corresponde a la edición canónica de Bekker, la del año 1831, reeditada en 1960, mientras que la fuente del texto latino corresponde a la traducción de Guillermo de Moerbeke desde la edición incluida en el tomo S de *Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*. Ed. P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, Roma 1950, 1964.

Muchas son las formas y variantes del citar un texto de autor que se conocen y practican: Las citas pueden ser directas o indirectas; esto es, se puede citar a un autor desde una parte signada de su obra o utilizar la socorrida fórmula de ‘como dice el filósofo’ u otra similar; las citas pueden ser más o menos literales y, consecuentemente, pueden merecer o no la indicación posterior de *sicut* (*sic*) o la de *passim* dependiendo de sus correspondencias respectivas con los textos a los que se refieren; existen citas cuyos referentes persiguen hacer explícitas, en escolios, en notas a pie de texto o en notas a final del mismo, la exactitud de las fuentes de las que proceden; existen, finalmente, las citas de memoria o *par coeur*, a las que tan aficionado eran, entre otros muchos autores, Hegel y Nietzsche, y que se apoyan en un acto de confianza que el lector ha de postular cara al citador (y que en no pocas ocasiones se ve correspondida con una completa falsedad de lo citado). Ésta de Aristóteles citando una cita platónica al sofista Polo de Agrigento es una cita muy particular. Lo primero que tiene de excepcional es su carácter de cita fundacional de la práctica misma de la citación o de la expresión rigurosa de las fuentes y de los referentes doctrinales que se hacen explícitos en un texto de autor. Si tuviéramos una idea exacta del orden en el que fueron escritos los originales que dieron cuerpo a los distintos escritos que componen el legado aristotélico podríamos, tal vez, apuntar que no ha sido ésta sino aquella otra que se encuentra en *Física* o en la *Nicomaquea* la primera cita a un autor de la historia de la filosofía (en cualquier caso ésta de *Met.* seguiría siendo la primera vez en la que se cita a una referencia hecha desde un autor a otro). Pero lo que no haremos, a pesar de todo lo apuntado en el capítulo de nuestro trabajo dedicado al análisis de *Parménides*, es buscar otra cita textual anterior a ésta de Polo según Platón (*Gorg.* 488c) según Aristóteles (*Met.* 981a) en el *corpus* de Platón. Ni tampoco en otras obras anteriores de las que, por otra parte y con la única excepción del poema de Parménides, sólo conocemos fragmentos. Mas el caso es que aunque es cierto que en *Física*, en los *tratados éticos*, y en algunos de los capítulos de *Órganon*, especialmente en *Tópicos* y, sobre todo, en *Refutaciones Sofísticas* (todos supuestamente anteriores a la composición de este primer libro de *Met.*) se incluyen no pocas referencias a poetas, pensadores, científicos y filósofos anteriores a Sócrates no creemos que en ninguna de estas obras se produzca el acto de la citación con la limpieza y rigor con los que lo hace Aristóteles en y desde estas primeras líneas del libro I de *Met.*. Volvemos a llamar la atención sobre el hecho de que la cita de la frase de Polo ha sido sacada de un texto de Platón, lo cual le da a esta primera cita textual un carácter de metacrítica que lo dimensiona de una manera muy particular. Se ha apuntado que la cita no es lo suficientemente rigurosa como para poder pensar que Aristóteles ha respetado completamente su tenor. No lo es, ni lo puede ser entre otros motivos, porque, que sepamos, en la variedad dialectal ática en la que escribió sus *dialogi* Platón ni tampoco en la variante dialectal de base igualmente ática en la que escribió Aristóteles (la culta y panhelénica *koiné*) no existía un repertorio de signos diacríticos de puntuación para significar que lo que se estaba escribiendo pertenecía a otra fuente: No existían los signos equivalentes a nuestras comillas simples, dobles ni tipográficas. Ni otro recurso equivalente a nuestro repertorio de abreviaturas o locuciones latinas que significan ‘esto pertenece a ...’ o ‘esto puede encontrarse en...’, o ‘confróntese esto con...’. El único medio era la nominación literal del autor y la siguiente descarga literal de lo que a aquél se le supone como propio. Por otra parte el hecho de citar de memoria era también, como podemos suponer desde la consideración de los muchos momentos recitativos de la obra platónica, una práctica bastante frecuente. No existía, por otra parte, ese mercado cultural basado en los modernos ‘derechos de copia’, ni nada similar, que pudiera obligar a un autor a ser riguroso y a citar con exactitud la fuente de la que procedía su cita so pena de verse ante los tribunales. Se trataba, sencillamente, de una cuestión de honradez desde la parte del citador y de prestigio desde la parte del citado, ya que se trataba de una práctica que algo tenía de consuetudinaria

el no citar a cualquiera ni por el simple gusto de citar. Como también resultaba patente que es el mismo registro literario el que se actualiza para citar a Homero o a Anaxágoras.

En Platón sí que asistimos, como tuvimos ocasión de comprobar con la cita en falso de Anaxágoras en *Fedón*, a algunos casos en los que el arte de citar no solamente no arrancaba sino que se veía lastrado por balbuceos y deficiencias. Mas en Aristóteles no hay tal. En Aristóteles se cita, se cita con frecuencia, y se cita con rigor. Ciertamente es que su forma más frecuente de citar presupone un conocimiento previo de la obra que se cita y, aún, del fragmento citado. Pero es que la posesión de ese conocimiento literario-filosófico, que supone una valoración crítica de todo el acervo científico-filosófico consolidado hasta el momento, puede considerarse como un rasgo distintivo y como el resultado de una práctica sistémica en los medios culturales más acrisolados de la Hélade. Desde luego lo era en la Academia de Asos, en los cenáculos de Mitilene y de la macedónica Pela, y, finalmente, en el Liceo de Atenas. No hemos de olvidar, por otra parte, el carácter acroamático de la práctica totalidad de la obra aristotélica nos ha legado la tradición. Carácter éste que puede explicar que la práctica de la cita a los autores y a partes muy concretas de sus obras, al constituir un recurso frecuente, se ejercitara desde un consenso previamente establecido por la práctica docente y por la reiteración de los motivos sobre los que se desarrollaban las lecciones. Estos motivos hacían innecesario el hecho de reseñar la fuente y el autor dando detalles precisos sobre la localización del fragmento que en cada caso pudiera estar comentándose. Bastaba, en tales casos, con el inicio de la recitación de un fragmento para que los asistentes a las sesiones lectivas dirigieran su atención hacia una tesis de Empédocles, de Demócrito, de Platón, o hacia un pasaje de Hesíodo que podía acercarse a un fragmento del poema de Parménides con la intención de hacerlos dialogar (suceso éste que de hecho aconteció, como podremos vislumbrar más adelante). De una forma parecida los estudiosos de la obra de Aristóteles no suelen tener necesidad de más información, si se está atendiendo al seminal libro IV de *Met.*, que un sucinto 1003b 5 para enseguida recitar *par coeur*: *To on legetai pollakos - Ens autem multis quidem dicitur modis - El ente se dice en varios sentidos.*

La erudición filosófica y científica era, en este sentido, un patrimonio común para los peripatéticos. Mas no se trataba de una erudición cuya finalidad fuera la de minimizar los recursos retóricos del contrario, apabullándolo con argumentos oponibles al suyo refrendados por el peso de la antigüedad o del prestigio adquirido por aquellos que son citados, sino de una erudición de la que partiría inmediatamente una atenta consideración de los contenidos doctrinales de tales antecesores y de los elementos lexicales desde los que los referidos contenidos eran sostenidos. De todos ellos, en estas líneas anteriores a 983b, hay uno que sobresale tanto por su repetición como por los entornos de significación en los que aparece: Se trata del término ‘causa’ - ‘causas’ (*aition-aitia*). Este término no es una invención lexical de Aristóteles, como no lo fue de Platón quien también lo aplica con asiduidad en el contexto de su particular aitiología (fue Platón el primero que habló de una ‘causa primera’, refiriéndola al ámbito de lo eidético). Se trata de un término de origen cercano a lo jurídico y empieza a usarse en un ámbito procesal como adjetivo. Y así comienza significando aquello que tiene una justificación en tanto que se conoce el qué que se sitúa en su origen: Su *aitios*; también ‘correspondido’ o, talvez, ‘correspondiente’ en relación con aquello de lo que procede. De tal acepción adjetiva deriva el término sustantivo *to aition*, que pasa en seguida a significarse como causa explicadora de todo aquello por lo que sea posible hacerse una pregunta: Por todo aquello que nos llame la atención desde un punto de vista inquisitivo. Con esta acepción explicativa el término *to aition / ta aitía*, antes de su incorporación sistémica en los tratados de filosofía aparece con asiduidad en textos de la poetisa Safo, de Hipócrates, y de Tucídides<sup>448</sup>. Especialmente significativo nos parece su uso en la medicina

<sup>448</sup> V. p. 22 de *El aition en las Argonáuticas de Apolonio de Rodas: estudio literario*, por VALVERDE SÁNCHEZ, Mariano. Universidad de Murcia, Secretariado de Publicaciones, 1989.

empírica de Hipócrates en tanto que el concepto *aition* está muy ligado al de *symptoma* en la medida que éste es indicativo de una posible causa de la enfermedad. Igualmente en Tucídides desde el momento en que son las *aitía* de lo sucesos acaecidos, que determinan el presente, las que justifican el trabajo del historiador: Sólo desde un diagnóstico sobre las *aitía* que pueden explicarnos los antecedentes generadores (que fueron morales, según Tucídides) de la derrota ante los enemigos de Atenas (los lacedemonios en el contexto de las guerras peloponésicas), será posible la evitación de semejantes catástrofes en la posterioridad.

Ciertamente el concepto *arkhé*, su alcance semántico, está muy cercano al término *aition* en tanto que aquellos primeros filósofos, los físicos de Mileto, inquirieron desde Tales —floruit, 585 aC— sobre el origen y la substancia más estable que sostiene el ser de las cosas que, en compleja agregación, constituyen la *physis*. Pero, aún siendo cierta esa cercanía semántica, existe una distancia discursiva considerable entre el *aition* aristotélico y su antecedente platónico, y aquellos principios originarios (*arjikós*) establecidos por los físicos jónicos de VI/V aC. Esa distancia es la misma que existe entre el término ‘antecedente’ en un sentido material o de facto (este hecho es consecuente de cuál) y entre el mismo término en un sentido más abstracto pero no por eso desligado de lo real (este mundo es consecuente de qué). Los tenores de las respuestas ensayadas por aquellos filósofos presocráticos nos denuncian la calidad del planteamiento: El agua (Tales); aquello que no es determinado por un anterior (Anaximandro); el aire condensado o rarefactado (Anaxímenes); los cuatro elementos primordiales combinados según el amor o el odio (Empédocles); los números como elementos físicos y ordenadores (Pitágoras); un *Noûs* que impone un orden en un caos original (Anaxágoras); unos átomos que se mueven en el vacío y que se agrupan o se desintegran (Demócrito). Son todas ellas respuestas que apuntan hacia unas realidades singulares y *de facto*, y que se afirman como causas concretas de la realidad, la cual es entendida como resultante de aquéllas. Pero las *aitía* de Platón y Aristóteles van mucho más allá: Están buscando una causa primera que sea al tiempo causa final y que dé a la realidad considerada como una entidad abstracta una explicación que trascienda de los aspectos particulares de los seres: Están haciendo metafísica desde un planteamiento ontológico. Las *aitía* de uno y de otro pensador, tan vinculados biográfica y filosóficamente por otra parte, son distintas pero en absoluto diferentes, ya que lo que pretenden comprender o inquirir no es cuál —o cuáles— fue la primera estación material de la que partió todo, sino un sustantivo ‘porqué’ relativo a la existencia considerada como una realidad pensable. Ésta es por cierta la distancia que todavía hoy mantiene cada uno de estos saberes en su lugar: La filosofía y las ciencias empíricas.

Ya hemos insistido en anteriores líneas que fue Andrónico de Rodas el responsable de la confección de la Compilación y que el criterio en el que se basó para ejecutarla fue el de hacer una selección de textos aparentemente inconexos entre sí pero que tenían un motivo que los hacían afines: El de la definición de una ciencia muy principal que trataba de distintos dominios epistémicos igualmente principales (*próte*) en tanto que referibles a:

- Una filosofía primera (*próte philosophía*) a la que corresponderá “*considerar el ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente*” (VI: 1026 a 32);
- a una ciencia primera (*próte epistémé*) que “... *versa sobre entes separados e inmóviles*” (VI: 1026a 16-17);
- a una ciencia de lo divino (*epistémé ton theíon*) muy principal en tanto que lo es el objeto de la que se ocupa “ (...) *pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente*” (I: 983a 7);
- a una filosofía teológico-especulativa (una teodicea) (*philosophía theologiké*), que siendo una de las tres ‘filosofías especulativas’ conjuntamente con las Matemáticas y la Física es la ‘más valiosa’ de las tres en tanto que se ocupa “del género más valioso”, dando

además por sentado que estas filosofías especulativas, que se ocupan de lo inmóvil y de entidades separadas de lo que se mueve y cambia “son más nobles que las otras ciencias” (VI: 1026 a 20-23);

- a una ciencia única o genéricamente una que lo es en tanto que su objeto no es otro que el de “*contemplan todas las especies del Ente en cuanto ente, y las especies de las especies*” (Inicio del liber IV: 1003b 21);
- a una ‘ciencia de la verdad’, desde el convencimiento de que “*Es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra*” (II: 9993b 20-21)
- Final, pero muy principalmente hay también una *Philosophia* “*que no se ocupa de las cosas particulares en cuanto que cada una de ellas tiene algún accidente, sino del Ente, en cuanto que cada una de estas cosas es ente*” (XI, 1061 b 25-27).

Todas estas disciplinas filosóficas tienen, empero, un objeto común, y éste es el del establecimiento de la causa o causas que puedan explicarnos el porqué de la realidad, estando siempre muy cercana tal pre-ocupación (la aitiológica) de otra que, en cierto sentido, le precede: La pre-ocupación por los problemas que plantean las realidades sustanciales al conocimiento, siendo dos de ellos los más relevantes: El de la investigación hacia el establecimiento de una ‘substancia primera’ (superado ya el prejuicio de que ésta era una cuestión ‘física’)<sup>449</sup>, y el del interés por la explicación de los cambios sobrevenibles a las sustancias y, consecuentemente, el del mantenimiento de un conocimiento relativo a las mismas. La confluencia de estas preocupaciones aitiológicas y usiológicas en la preocupación por el conocimiento de la divinidad ocupa también un número considerable de líneas en la Compilación. Hemos aprovechado la posibilidad de acceder a textos on-line, en los que se reproducen ediciones de obras principales de autores clásicos en distintas versiones y de usar los comandos de búsqueda y computación de los procesadores de texto para poder afirmar que el término ‘causa/s’ (*aitión-aitía*) fue escrito en la Compilación 428 veces; el término ‘substancia/s/l’ o, en la traducción de Calvo, el término ‘entidad/es’ (*ousía /ousiai*), 625; el término ‘ente’ o, en la misma traducción, el término ‘lo que es’ (*to on*) 511; el término ‘el ser’ (*to einai*) 44, el término Dios-divinidad-divino/a (el término *theos* y sus derivados), 28; y el término ‘dialéctica’, 5. Desde luego que del carácter aitiológico y usiológico de la Compilación deben quedar pocas dudas ante tan apabullante constatación numérica y ante el tenor de los discursos que, a propósito de los mismos, Aristóteles va desarrollando en primera persona del plural en los libros Alpha y Alpha minor (liber II) y conjugando impersonalmente a lo largo de los distintos capítulos que, de los catorce libros, se integran el Compendio; sin embargo la significación del carácter usiológico, aitiológico, ontológico, teológico, teleológico o protológico de cada uno de los capítulos dependerán en una mayor medida de las interpretaciones de lectores-autores tan consagrados como W. Jaeger, P. Aubenque, A. de Muralt, G. Reale... (ver bibliografía). Será nuestra responsabilidad, y nuestro privilegio, el poder identificarnos más con unas que con otras y, desde una reflexión hacia ellas sostenida por la lectura de los textos originales, ensayar nuestra nunca definitiva versión de este o de aquel libro de la Compilación. Esto sí, toda reflexión sobre los problemas que plantea a la humana inteligencia la comprensión de lo substancial que no parta de aquí —de una atenta consideración de lo que desde Aristóteles se estableció a lo largo de estas *metafísicas* páginas— está condenada a la parcialidad y, por esto mismo, a la acientificidad.

<sup>449</sup> La superación de este prejuicio fiscalista es también uno de los motivos principales a lo largo de la *Compilación*, si bien no en todos los libros se llega a afirmar tan taxativamente como en el liber IV, 3: “*Mas, puesto que hay todavía alguien por encima del físico (pues la Naturaleza es sólo un género determinado del Ente), al que considera lo universal y la substancia primera corresponderá también la especulación de éstos*” (1005b 33-36).

**S. II, III, 1b.- Sobre los alcances semántico-lectivos de los términos ‘aitía’, ‘arkhé’, ‘sophía’, ‘ente’, ‘ousía’ y ‘essentia’, entre otros, en el libro Alpha de Metafísica.**

A lo largo de las ya escasas líneas del libro I que median desde la tantas veces citada línea inicial de *Met.* (980a 20: *Omnes homines natura scire desiderant*) hasta llegar al inicio de la secuencia de párrafos de nuestro interés (hasta llegar a 983b, donde da comienzo la reflexión histórico-filosófica) el término ‘causa/s’ ha sido escrito veintitrés veces. Sin embargo este término no siempre se refiere a un momento epistémico en el que se contemple una aproximación a algún momento primigenio o ‘principal’ de las cosas que son, de los entes, sino que en muchas ocasiones se refiere a una explicación de otro orden menos epistémico y más explicativo en un sentido justificativo cercano a lo que fue un registro jurídico-procesal y en estrecha relación con el origen del término *aition* (lo que está justificado). Seguramente para enfatizar este nuevo campo semántico en el que se incluye este término y sus derivados en el campo epistémico es que Aristóteles nos propone el ejemplo del ‘jefe de obra’ como poseedor de un arte (*techné*) que supera al conocimiento por la experiencia propio de los operarios: Éstos saben que están haciendo (que están operando, que realizan unos determinados movimientos y que se esfuerzan en ejecutarlos de una determinada manera), mientras que aquél sabe qué están haciendo, ya que conoce el plan de la obra a realizar (idea ésta más desarrollada en 981b 1-10 y en 996b 5-10, y en otras obras aristotélicas, como en la *Nicomaquea*).

Merece la pena que nos detengamos a considerar los distintos alcances semánticos que llegan a adquirir tales términos —el término ‘causa/s’ y el término ‘principio/s’ con el que frecuentemente se conjuga— a lo largo del tramo 980a / 983b, ya que van a ser estos términos y los contenidos más cercanos y afines a los mismos los que van a hacer posible la relación que se establecerá en este libro Alpha del Compendio entre esta ‘ciencia de la verdad’ (993b 20) que se practicó en la Academia durante su primera etapa, y que Aristóteles está renovando desde su marcha de Atenas [desde su estancia en Atarneo, localidad de la Eólida, el litoral más próximo a la Isla de Lesbos, d. 347, al lado del tirano Hernias, su antiguo compañero en la Academia; e, inmediatamente, en Asos, al sur de la Tróade con Jenócrates de Calcedonia (Bitinia), otro antiguo compañero de la Academia que estaría llamado a ser el tercer rector de esta institución a la muerte de Espeusipo; con el también exacadémico Teofrasto de Eresos (Lesbos), el colaborador más competente y entregado que tuvo Aristóteles en vida, que llegaría a sucederlo a su muerte, regentando el instituto casi el triple de años que lo rigiera su fundador; y, finalmente, con los también exacadémicos Erasto y Corisco de Escepsis, a quienes nombró Platón en su carta VII (provenientes de Misia, también en la Tróade)] y sus antecedentes más remotos. Aquéllos que habría que ir a buscarlos, y que son buscados de hecho por estos neoacadémicos desde Asos a los que se refiere el pronombre ‘nosotros’, en la producción de los grandes mitógrafos de la tradición helénica más antigua y en las primeras formas de filosofía de las que entonces se tenían noticias (en la ‘filosofía primitiva’ como la llama Aristóteles relacionándola con la filosofía de Empédocles, perteneciente a la misma tradición física propia de la antigua filosofía jónica).

Creemos que es interesante hacer este cotejo de las distintas ‘causas’ y ‘principios’ que se suceden hasta el inicio de la reflexión histórica que da comienzo a la altura de 983b porque va a ser este mismo concepto, que en Aristóteles va a tener rango de categoría<sup>450</sup> el que va a constituirse como elemento que hace de puente o de elemento dialógico-relacional entre unas preocupaciones comunes que se mantienen desde los días de Hesíodo hasta los de la secesión de Asos: La preocupación por el arranque del ser, por los principios, por las causas

<sup>450</sup> Aunque todavía no lo tiene, ya que hasta el Liber V, cap. 9 de la *Compilación* (1018a 38) no aparece por primera vez tal término, lo cual puede presentarse como indicio de la anterioridad de los libros Alpha y Alpha menor (el Liber II) de la *Compilación* a estos otros escritos pertenecientes a *Organon*.

que puedan hacernos más comprensible este complejo mundo que ya lo era (tan complejo como el actual) en aquellos arcanos días del siglo octavo antes de la era cristiana.

En una primera ocasión (en las primeras líneas de *Met.*, libro I, capítulo I) Aristóteles afirma que los sentidos “*son amados a causa de sí mismos*” (980a 21-22). A continuación afirma que la causa de que amemos a la vista más que a los otros sentidos es que “*ésta nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias*” (980a 26-27). En los dos casos tales términos aitológicos, a saber, el ‘por si mismos’ (de ‘los sentidos son amados por si mismos’) y el más explícito ‘a causa’ (*aition d’ oti*) se entienden mejor en un contexto de justificación que nos retrotrae, como apuntamos unas líneas atrás, a las primeras acepciones de orden jurídico-procesal que tenía tal término. La tercera vez que aparece el término lo hace ya en un terreno más epistémico en el sentido de que lo hace para distinguir la experiencia ligada a los expertos (los operarios en este contexto) de lo relacionable con el “*saber y el entender que pertenecen más al arte que a la experiencia*” (981a 25-26) (‘al arte’: *tous technitas ton empeiron*). “*Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquéllos, en cambio, conocen el porqué y la causa*” (981a 28-30). Decididamente —tal es el convencimiento que sostienen estas líneas— es a esta causa ligada al conocimiento de lo que las cosas son conforme a un orden establecido hacia donde ha de dirigirse la inteligencia de los que quieren saber la verdad, de aquellos que no se conforman con los aspectos más triviales y superficiales de la realidad. En una siguiente y cuarta ocasión vuelve otra vez, empero, a imponerse el registro jurídico-procesal para afirmarse, en primera persona del plural (esta vez se trata de un veredicto colegiado) que “*(...) Y entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados, y que la destinada a mandar es más Sabiduría que la subordinada*” (982a 14-17). Mas, aunque el registro vuelve a ser justificativo (la ciencia que se elige por sí misma y por el hecho de saber es ‘más Sabiduría’ que otras: El ser una Sabiduría superior se debe al hecho causal de que tal ciencia no busca sino saber, y ninguna cosa más de orden práctico), la idea prevalente que informa este párrafo es la de que los saberes que no buscan una justificación en ninguna otra órbita de actuaciones ajena al hecho mismo del saber son superiores a todos los demás. Así que en este último caso y desde un uso otra vez justificativo del término ‘causa’ se ha dado un salto cualitativo hacia otro registro discursivo en el que se está planteando un tipo de cuestiones bien distinto en torno al saber y a la ciencia.

No creemos exagerado ni impropio el afirmar que hay en estas líneas ciertas propuestas que bien podrían ser calificadas como germinales en relación con el autonomismo moral kantiano (ideas que, por otra parte, ya habían sido formuladas en la *Nicomaquea*, obra anterior a estos dos primeros libros de *Met.*)<sup>451</sup>. En una siguiente ocasión (981b 5-10), que es la sexta desde aquella primera línea, es el ya referido ejemplo del saber artístico (*technikós*) opuesto al saber por acumulación de experiencias, el propio de los operarios, el que se propone para significar con claridad a una sabiduría superior, que en esta ocasión no necesita mayúscula ya que la función de distinguirla como tal la realiza el adjetivo ‘superior’. Muy interesante nos resulta también la reflexión que a esta altura del libro se hace sobre el carácter de potencial maestro que tiene el que posee esta sabiduría superior ya que “*no consideramos a los jefes de obras más sabios por su habilidad práctica, sino por su dominio de la teoría y su conocimiento de las causas*” (981a 30 981b 1). La idea de que es también un saber desinteresado y, en este mismo sentido establecido por Aristóteles, superior el que está moviendo al Estagirita a establecer un primer modelo práctico de lectura interpretativa de un texto de autor nos resulta muy estimulante (Téngase en cuenta la resistencia mostrada por el filósofo a desarrollar obras de carácter procesal o metodológico:

<sup>451</sup> Tomás Calvo ha indicado, en la nota a pie nº 5 de su versión de *Met.* el texto de la *Nicomaquea* (*Et. Nic.* VI 3-7, 1139b 13 -1141b 22) en el que se inscriben estas reflexiones aristotélicas a propósito de lo que distingue “*el arte, la ciencia y los demás conocimientos del mismo género*”.



fue más bien Andrónico quien nos ofreció la visión de un tratado en el que se tocarían temas cercanos a una disciplina, la de Lógica formal, que Aristóteles no consideraba un verdadero saber, sino, más bien un instrumental).

Así pues un saber teórico y, por lo tanto, contemplativo en oposición a los saberes prácticos que van buscando provecho y utilidades; y un saber que solamente esté al alcance de aquellos que, como los miembros de la ‘casta sacerdotal’ egipcia, tengan la oportunidad y sean capaces de ejercitarse en tales tipos de indagaciones será el que esté en condiciones de versar “*sobre las primeras causas y sobre los principios*” (981b 25-30), y el que, consecuentemente, habrá de ser aceptado por todos como superior a los demás saberes. “*De suerte que, según dijimos antes, el experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos. Resulta, pues, evidente que la Sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas.*” (981b 30 982a 5). Por cierto que la definición de Sabiduría (*sophía*) que se ensaya en estas líneas como “*ciencia acerca de ciertos principios y causas*” (T. Calvo, y García Yebra), frase con la que culmina el capítulo primero del libro I; y que es el pie para el comienzo del capítulo segundo (“*Puesto que andamos a la búsqueda de esta ciencia, habrá de investigarse acerca de qué causas y qué principios es ciencia la sabiduría*” (T. Calvo)) puede presentarse como definición de filosofía en un sentido no restringido (filosofía especulativa, filosofía primera, filosofía física, filosofía de los itálicos...) ya que esta definición se da por supuesta a lo largo de toda la obra.

En el liber I de *Met.* el término ‘filosofía’ como sustantivo sólo aparece dos veces; la primera para referirse a Tales de Mileto como ‘iniciador de la filosofía’, y la segunda para referirse a ‘la filosofía de los itálicos’; en el mismo primer libro y muy cerca de las líneas que estamos refiriendo aparecen las cuatro flexiones indicativas de tercera persona del verbo filosofar. Posteriormente el término no vuelve a aparecer, como verbo, en todo el Compendio más que una vez en el liber IV, 5 (1009b 38 39) a propósito de la subjetividad y de la relatividad funcional-fisiológica del pensar. Aunque no lo hace para defender la idea de que todo pensamiento es relativo a los órganos fisiológicos que se suponen cercanos al pensar o a su estado actual (en el momento en el que se produzca el hecho de pensar) sino para todo lo contrario: La subjetividad del pensar no puede alterar el orden formal y objetivo que sustenta el pensamiento, ya que en tal caso la actividad productiva del pensamiento no dejaría de ofrecer productos disimilares y contradictorios entre sí (“*¿cómo no ha de ser natural <, entonces, > que se desanimen los que se disponen a filosofar? Realmente, buscar la verdad será perseguir volátiles*”). Sustantivamente sí que aparece el término más veces después del Alpha minor (liber II): Doce veces tras un artículo determinativo, siendo en dos ocasiones y en un mismo párrafo significadas como ‘Filosofía primera’ y disputándole a la Física el objeto de ocuparse de una substancia inmóvil (en el que caso de que no haya ninguna substancia aparte de las ‘constituidas por la Naturaleza’ tal Filosofía o Sabiduría primera no sería otra que la Física).

La séptima vez que ha de leerse el término ‘causa’ no será explícita sino implícitamente. Y se debe a una decisión del traductor. Del mismo (GY) que decidió escribir en mayúscula la palabra ‘Sabiduría’ (*sophía*) como sustantivo de referencia para ‘sabio’ (*sophon*), en 982a 2 y 3 (*la Sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas*), en 982a 5 y 6 (*de qué causas y principios es ciencia la Sabiduría*), en 982a 9 (*si tenemos en cuenta el concepto que nos hacemos del sabio (sophon)*), en 982a 11 y 12 (*consideramos sabio (sophon) al que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso a la inteligencia humana, pues el sentir es*

*común a todos, y, por tanto, fácil y nada sabio (sophon)*<sup>452</sup>, en 982a 16 y 17 (... y entre las ciencias pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber (...) y que la destinada a mandar es más Sabiduría que la subordinada), y en otros momentos cercanos a estos, traduciendo así este término (*sophía: Sabiduría*) que, al menos en el texto matricial de Bekker, no está significado de tal forma (ni de ninguna otra) en las líneas correspondientes. Constituye, desde luego, una decisión un tanto apurada escribir con una mayúscula inicial un sustantivo dándole, pues, el mismo tratamiento ortográfico que tendrá, por ejemplo, el término ‘Dios’, o los términos ‘Aritmética’ y ‘Geometría’, cuando en el texto que se reconoce como referente principal, el de Immanuel Bekker en este caso, el sustantivo correspondiente no está especialmente significado, como tampoco los correspondientes en los textos latinos. Sí que lo están, en los latinos, los términos *Arithmetica*, *Geometria*, aunque tampoco aparece el término mayúsculo paralelo a ‘Ciencia universal’ (*universalem scientiam*), que es propuesto en la línea 24 (p. 12) de la traducción de García Yebra. Constituye, insistimos, una decisión apurada la introducción de estas mayúsculas iniciales, sobre todo en términos sustantivos, y en tales casos las explicaciones a pie de página resultan, en nuestra opinión, obligadas<sup>453</sup>.

Pero en aquella otra ocasión la decisión del traductor ha sido la de facilitarnos la lectura de toda una frase supuesta como implícita, la cual escribe entre corchetes (“[a los que aún no han visto la causa]”) interponiéndola en otra frase en la que, decididamente, el término está implícito en tanto que en otra frase anterior a la inmediata anterior está perfectamente significado en relación con la convicción “de todos” de que Dios es “una de las causas y cierto principio”. En todo caso, y en esta ocasión, ha sido otra vez el registro justificativo el que se ha impuesto sobre el epistémico, en tanto que se nos da a entender que a “los que aún no han visto la causa” les sucede como a aquellos espectadores de los teatros de muñecos que no han visto los resortes que sostienen a esas marionetas, movidas por manos humanas y, por lo tanto, permanecen en el engaño.

Mas todavía antes de llegar al inicio del párrafo de nuestro interés, aquel que comienza en con la afirmación “Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la Física, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros...” (983b), vamos a atender a otras acepciones de estos mismos términos, recogidas en este tramo inicial del libro I. Así lo haremos con la esperanza de que esas otras posibles extensiones conceptuales podrán aportarnos algunos matices que puedan resultarnos interesantes para tensar mejor ese puente dialógico-aitiológico existente entre este concepto de ‘causa’ (*aition*) cercano a un ‘cierto principio’ de antecedentes jónicos (*arkhé: 983a 10*) que está presentando Aristóteles como objetivo muy destacado de nuestra facultad para conocer y aquellos otros conceptos de causa que, en cada caso y circunstancia histórica, informaron distintas escuelas o tradiciones filosóficas ‘presocráticas’.

Que a aquellos que se interesan por las causas y por aquellos ‘ciertos principios’ que actúan cerca de ellas no les mueve más interés que el del propio saber y que en este desinterés estriba no solamente la superioridad sino el quid de este saber es algo que ya ha quedado desde las precedentes líneas meridianamente claro. Pero ahora (982b 18-19) a este

<sup>452</sup> Tomás Calvo traduce este mismo fragmento así “Además, consideramos sabio a aquel que es capaz de tener conocimiento de las cosas difíciles, las que no son fáciles de conocer para el hombre (en efecto, el conocimiento sensible es común a todos y, por tanto, es fácil y nada tiene de sabiduría)”.

<sup>453</sup> No quisiera el autor de este trabajo dar la impresión de estar imputando a García Yebra una práctica defectuosa —y mucho menos en un área en la que no soy competente— que pueda distinguir su traducción de otras en las que tal presunto defecto no se pueda registrar. Así por ejemplo en la más ‘moderna’ y literariamente más cuidada traducción de Tomás Calvo, este consagrado traductor y helenista introduce un metafísico, cuasi teológico y mayúsculo ‘Todo’ en el mismo lugar en el que García Yebra escribe, sencillamente ‘universo’: “Que no es una ciencia productiva resulta evidente ya desde los primeros que filosofaron: (...) y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo” (982b 10-20).

epistemólogo llamado Aristóteles parece interesarle la defensa de la idea de que a pesar del carácter de ‘mayor sabiduría’ que tiene tal tipo de saberes desinteresados éstos no son privativos ni siquiera originales del *sophós* que los practica ya que es constatable en discursos muy anteriores a los inicios de la filosofía, como en el mitológico, la existencia de ese mismo desinterés y la búsqueda de esas claves aitiológicas desde las cuales poder mantener una concepción de la realidad más o menos estable. Así, y dado que “*el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos*”, y desde el convencimiento común para aquellos académicos de Asos de que indagar sobre tales maravillas no es algo de lo que haya que esperar que se siga ninguna utilidad ni ningún provecho (“... *es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad*”) habrá que reconocerlo, al mitológico, como un saber vinculado a este saber mayor y, en este sentido, incluirlo también en la relación de aquellas actividades lógico-discursivas muy afines y, en este sentido, antecedentes directas de la “*ciencia de las primeras causas y de los máximamente escible*”<sup>454</sup>.

Partiendo de esta posición, que tanto tiene de deontológica en tanto que se está estableciendo una condición moral para ser reconocido como practicante de este saber, van a ser presentados en las siguientes líneas del liber A una relación de autores — incluyendo a los de las antiguas cosmogonías mitológicas del siglo octavo anterior a nuestra era (Hesíodo)— y pensadores cuya actividad más destacable consistirá en ensayar un acercamiento al principio físico investigado por los físicos jónicos en los siglos VII y VI aC (*arkhē*); y a aquellos otros *arkhái* presentados como causas materiales y, en algún caso (Anaxágoras), como causa material y formal del surgimiento de la *physis* desde un estado anterior e inasequible. Tales pensadores no serán otros que los más destacados representantes de las siguientes tradiciones filosóficas helénicas, los mismos que van a sumarse a esta ya larga tradición aitiológica hasta los días de la Academia y de la secesión de Asos. Tradición ésta que, una vez superada por los milesios la solución mitológica, también podríamos llamar ‘monista’ en el sentido de que, hasta Aristóteles e incluido Platón, se busca una sola respuesta, una sola *causa* (o un solo *arkhē*), a esta cuestión fundamental, aunque en algunos casos, como el de Empédocles con su *tetragenos primordial*, Demócrito con sus *átomos*, o el del mismo Platón con sus *eide*, se ensaye una respuesta con la proposición de ‘ciertos principios’ susceptibles de ser presentados como plurales. La asimilación crítica, que tanto tuvo de ejercicio hermenéutico tal como ahora lo entendemos, por parte de los nuevos académicos de Asos de estos alcances semánticos colaterales a tales conceptos de causa y de ‘un cierto principio’ al discurso propio en la porfía por establecer todas las causas que determinan los cambios en los entes y la permanencia de las substancias (o de las *entidades*) va a implicar también, como podremos comprobar un poco más adelante, en el ámbito de la práctica lectiva el inicio de la primera serie de ejercicios lectointerpretativos sistémicos de la historia de la filosofía.

Mas antes de dedicarnos con más resolución a esa tarea creemos que es obligado hacer las últimas referencias a estos conceptos de ‘causa’, o afines al mismo, que se recogen al inicio del capítulo III del libro I, máxime cuando en un espacio de tan pocas líneas (983a 24-35) se van a recoger tantas y tan interesantes acepciones a estos términos. Según nos interese

<sup>454</sup> Hemos dado un salto hacia el liber III, 2 para buscar esta otra definición de ciencia que Aristóteles ensaya, en esta ocasión desde una perspectiva de acercamiento a lo substancial. Puede confrontarse esta definición según la traducción de García Yebra, que termina presentando a esta ‘ciencia’ como “*ciencia de las primeras causas y de los máximamente escible, <siendo tal> la de la substancia*” con esta otra de Tomás Calvo “*Pero en tanto que se definió como ciencia de las causas primeras y de lo máximamente cognoscible, sería <tal> la ciencia de la entidad*”. En todo caso, y a pesar de la importante discrepancia ‘substancia’ (G. Yebra) – ‘entidad’ (T. Calvo) subyace un acuerdo sobre el carácter de ciencia primera y de una ‘mayor sabiduría’ (G. Yebra) o de una “sabiduría en mayor grado” (T. Calvo) que caracteriza a esta ciencia de las causas primeras.

por las versiones de José Gaos (1960), García Yebra (1970/1982), o Tomás Calvo (2000) nos encontraremos con los siguientes textos:

José Gaos tradujo:

*Evidentemente, lo que tratamos de adquirir es la **ciencia de las primeras causas**: decimos que conocemos una cosa cuando pensamos haber descubierto su **primera causa**. Pues bien, el término *causa* se entiende en cuatro sentidos. **Llamamos causa, primero, a la entidad y el “qué había de ser”**: el **porqué** de las cosas lleva a su concepto extremo y el porqué primero es una **causa y un principio**. Llamamos causa, segundo, a la **materia o el sustrato**. Tercero, a aquello de donde recibe su principio el movimiento. Y cuarto, a la causa opuesta a ésta última, a saber, **el fin o el bien**, que es la meta de toda generación y de todo movimiento.*<sup>455</sup>

Por su parte García Yebra:

*Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la **Ciencia de las primeras causas** (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su **causa primera**), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales **decimos que es la substancia y la esencia** (pues **el porqué** se reduce al concepto último, y el porqué primero es **causa y principio**); otra es **la materia o el sujeto**; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, **la causa final o el bien** (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento).*

Y por la de Tomás Calvo:

*Es obvio, pues, que necesitamos conseguir la **ciencia de las causas primeras** (desde luego, decimos saber una cosa cuando creemos conocer la **causa primera**). Pero de “causas” se habla en cuatro sentidos: de ellas, una **causa decimos que es la entidad, es decir, la esencia** (pues **el porqué** se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es **causa y principio**); la segunda, **la materia, es decir, el sujeto**; la tercera, de donde proviene el principio del movimiento, y la cuarta, **la causa opuesta a esta última, aquello para lo cual, es decir, el bien** (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento).*<sup>456</sup>

Estamos seguros de que un experto en traducciones desde textos clásicos sabría explotar con mucho más rigor, sistematicidad y acierto las sutiles diferencias existentes entre estas tres versiones de este citadísimo fragmento de *Metaphysica*. Sin embargo el desacuerdo existente entre los propios traductores —desacuerdos estos que no se siempre se expresan en un debate abierto, sino que se sostienen desde las traducciones mismas— puede entenderse como una invitación para que los profanos usufructuarios de sus productos nos inclinemos hacia una u otra de las soluciones propuestas. En nuestro caso, lo primero que tenemos que anotar es que en los conceptos esenciales, tales como los de ‘*ciencia de las primeras causas*’ (el único disenso sería la mayúscula que García Yebra le asigna al sustantivo ‘ciencia’ en esta ocasión); ‘*causa primera*’ (en Gaos ‘*primera causa*’, tal vez en un intento de alejar el término de resonancias tomistas); y ‘*causa y principio*’ (T. Calvo) existe un acuerdo o una cercanía notables. Igualmente hay un acuerdo en la difícil cuestión de vincular la ‘*causa final*’ o (Gaos) ‘*el fin*’ con ‘*el bien*’, con la inevitable asociación que la traducción de este término (*tagathon*) va a favorecer entre esta muestra de aristotelismo aún inicial que se contiene en este primer libro de la *Compilación* y el platonismo más maduro. Sin embargo hay un disenso manifiesto a la hora de traducir el término ‘*ousía*’, término éste que para Gaos y Calvo tiene un valor de ‘*entidad*’ expresada con la substantivación de un participio presente (de *sum*-ser), mientras que para García Yebra, más cercano a la traducción latina de Moerbecke (: *quarum quidem unam causam dicimus esse substantiam* (... 983b 29)) lo traduce como ‘*substancia*’, prefiriendo un término (*sub-stantia*) en el que subyace el participio neutro de otro verbo, el verbo *sto*, algunos de cuyos alcances semánticos podrían

<sup>455</sup> Esta traducción parcial de José Gaos de *Metafísica* puede encontrarse en *Orígenes de la filosofía y de su historia*. Xalapa, Universidad Veracruzana, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, 1960, 262 pp. En esta obra Gaos traduce un texto de *El Sofista* (263d 9-251a 4) y otro de *Metafísica* (libro Alpha1-10 y libro a 1). Una parte de este último ya se había publicado en una Antología filosófica. *La filosofía griega, en Obras Completas II*, México, UNAM, 1991, pp. 43-236. Estas referencias las hemos recabado de JIMENEZ GARCÍA, Antonio. *La labor traductora de José Gaos* (1900-1969), en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Universidad Complutense. 2001. 18: 219-235

<sup>456</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. pp. 67-68. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid, 2000.

resultar más interesantes para expresar la idea de permanencia o inalterabilidad. En cada caso han de ser las explicaciones de los traductores, expresadas a pie de página o, como prefiere hacer García Yebra cuando han de ser extensas, en la introducción a sus versiones las que vayan facilitando al lector el conocimiento de los criterios sobre los que se han apoyado los traductores y las posibles implicaciones interpretativas que podrán derivarse de la aceptación de sus propuestas. Otra disidencia significativa puede ser la que se sigue de la traducción por Gaos de la expresión “*tó ti én einai*” por “*el que había de ser*” en desacuerdo (en desacuerdo futuro, ya que la de Gaos es la primera en el tiempo) con la elección del término ‘*esencia*’, que es el que García Yebra y Tomás Calvo prefirieron en su momento. El mismo García Yebra nos advierte en la introducción a su versión del *Compendio* —en la que se reconoce como referente principal la traducción latina de Moerbecke— que la traducción de esta expresión es especialmente difícil y comprometedor, y que su decisión de traducirla como ‘*esencia*’ se justifica por su empeño en distinguir una *quiddidad* que ha de proyectarse hacia lo particular (*tó ti esti*) de una *esencialidad* que apunta hacia lo universal y hacia lo más abstracto (*tó ti én einai*). Esa abstracción tan propia de la expresión *tó ti én einai* resultaría inexcusable para Gaos dejar de caracterizarla como un principio activo que opera desde el ser propio de la cosa hacia nuestra capacidad de intelección de lo que esa cosa es. Por esta razón, aunque damos por descontado que también hubo de cruzársele la posibilidad de traducir *tó ti én einai* como ‘*esencia*’ o, desde el referente de Boecio (*quod est quid esse*), como ‘*lo que es esencial*’ terminó rechazando tales posibilidades, asumiendo tal vez el postulado scotiano de que lo esencial, como todo concepto universal, no ha de tener una existencia al margen de nuestra inteligencia, requisito éste que no está nada claro que cumpla ‘lo esencial’ en tanto que tal concepto implica una inevitable carga nouménica. Seguramente traducir *tó ti én einai* por ‘*quiddidad*’ (adaptando al castellano el término latino *quidditas*) como reclamó Miguel Candel Sanmartín en su introducción a sus traducciones del *Compendio Órganon* (2007) hubiera podido resolver este problema de una manera satisfactoria, ya que en este término lo particular está especialmente enfatizado desde su propio contenido, igualmente ‘*estidad*’. Pero se trataba de hacer una traducción, no de realizar un ejercicio de neologización. Y esto es lo que se ensaya en toda traducción: Hacer posible el diálogo desde un presente histórico en el que todos los términos han de tener un significado propio y universalmente aceptado con un pasado al cual nos acercamos con nuestro bagaje y en el cual los términos se escriben de una forma distinta —aunque nunca diferente— para significar algo que ha de resultarnos cercano. Tales problemas y tales propuestas de solución nos confirman en la idea de lo determinante que resultan todas estas fases previas que hemos ido tocando (elección del texto desde una fuente o desde más de una, elección de unas traducciones, elección de una literatura introductoria y/o general al problema, elección de literatura monográfica sobre el autor y, en su caso, sobre el mismo texto, conocimiento de lecturas interpretativas previas) en relación con lo que va a terminar constituyendo nuestra lectura del texto en cuestión.

### **S. II. III, 1c.- La *paideia* en el contexto de la generación del modelo lectointerpretativo aristotélico.**

Mas, además de lo apuntado, no vamos a ensayar un comentario ni una glosa a este más que comentado fragmento de *Metafísica*. Que es el que suele utilizarse como introducción al consolidado tema de la explicación posible de los cambios substanciales en virtud de la acción conjunta de las conocidas cuatro causas. Causas éstas que en este fragmento están enumeradas y muy sucintamente presentadas: La substancial-esencial (la formal, como ha sido definitivamente significada por la tradición), la material, la dinámica (agente), y la final, que coincide, en un claro acto de reconocimiento de su formación académica, con el bien (pero no con la idea de bien). Lo que nos proponemos es, más bien, presentar este rico párrafo con el que se inicia el capítulo tercero del primer libro de *Met.* como adelanto del tema principal de todo el *Compendio*. Que es éste un tema doble en tanto que se interesa por

lo substancial y por lo causal, o, para Reale, un tema cuádruple en tanto que se afirmaría como una usiología, una aitiología, una ontología, y una teología (y al cual Pierre Aubenque anexaría aún una protología que ha de implicar una teleología<sup>457</sup>).

Pero también podemos presentar este mismo fragmento, y así lo hacemos, como una reflexión crítica hacia todo lo dicho y escrito desde que la Filosofía existe como discurso propio y específico. Es más, podríamos presentarlo como el discurso con el que se establece por vez primera en la historia de la filosofía lo que la filosofía es, por una parte, y lo que la filosofía tiene de ser histórico por la otra. La existencia de una continuidad dialógico-filosófica la cual se remonta más allá de Tales, aunque en Tales conoce una inflexión determinante, está también registrada en estas seminales líneas de *Metafísica*. El arco que va a sostener esta reflexión será, pues, el que se inicia con la fundación de la *Filosofía* como discurso específico en Asia Menor, en los albores del VII aC, hasta los últimos años de rodadura de la Academia bajo la rectoría de Platón y, consecuentemente, hasta los primeros años de producción de la nueva academia filosófica de Asos en la que estos colegas provenientes, unos antes otros después de Atenas (Corisco y Estrato de Escepsis, antiguos compañeros de la Academia, así como Hermias de Atarneo hicieron de cabeza de puente), van a darse a una crítica integral y profunda tanto del sistema que les pertrechó de elementos discursivos para hacer filosofía como del tratamiento que en aquella institución se le dio a la continuidad dialógica. A esa misma actividad discursiva que a lo largo de unos tres siglos y conociendo muy distantes localizaciones a lo largo y ancho de la Hélade —desde el Asia Menor a la Magna Grecia (península Itálica y Sicilia), e irradiando hacia todas direcciones desde los enclaves del Ática— acabó por hacer prender en la Atenas de la segunda mitad del siglo V la llama de la Filosofía. Ese incendio que, a inicios del siglo IV, ya se había extendido por otras muchas localidades de la Hélade al mismo ritmo que iban extendiéndose las bases materiales de su cultura —el comercio reglado y estable, la economía cambiario-fiduciaria, la institucionalización de los cuerpos legislativos, de los tribunales, de la organización de la milicia, y de la enseñanza— conoció en la capital del Ática un desarrollo que mucho tuvo de peculiar desde el momento en que la *paideia* comenzó a concebirse, y a practicarse, no como una actividad propia de círculos más o menos cerrados o de elitistas cenáculos cercanos al poder, sino como una actividad abierta, participativa (en un sentido de acceso social a la misma, no en el sentido de la organización interna de los establecimientos de enseñanza), crítica y, sobre todo, política. Esta nueva manera de concebir la *paideia* no fue, como ya sabemos por la vasta literatura generada en torno a este tema, un logro de la Academia de Platón sino la resultante de la actividad pedagógica de una serie de practicantes ‘por libre’ de una actividad, la enseñanza de la Retórica, que se presentaba a sí misma como exigencia para conseguir el *exitus* en las nuevas y dinámicas formaciones sociales y políticas que entonces se gestaban y maduraban en las *poleis* más significadas de la Hélade. Aquellas que se estaban consolidando al abrigo de las reformas institucionales que, en un sentido democrático, ya se habían ensayado en Atenas y en otras ciudades de su influencia desde las primeras reformas practicadas en los tiempos del poeta Solón, autor y defensor de una Constitución Ateniense aprobada el año 594 aC, y, sobre todo, desde las acciones políticas promovidas por el arconte Clístenes quien en el 506 consiguió institucionalizar una serie de reformas sociopolíticas con las que una democracia basada en la coparticipación real (desde el principio de la *isonomía*) comenzó a ser algo más que una titularidad para convertirse en una auténtica *praxis*, en una *politeia*. La defensa de las ideas propias en tanto que representativas de un grupo de ciudadanos, de las mociones y

<sup>457</sup> Hay una nueva versión en castellano de la obra de Pierre AUBENQUE *Le problème de l'être chez Aristote*, (Paris, 1962): *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*. Madrid, 2008. Traducción de Vidal Peña. En el cap. IV.V Aubenque nos participa, desde su interpretación, sobre una solución de Aristóteles a la aporía derivada de la afirmación de que “el ser no es un género”. Tal solución es la de presentar la ontología como protología; en el mismo capítulo se ocupa el autor de establecer los límites de esta solución.

propuestas a los cuerpos legislativos, así como la crítica a las opuestas pasó entonces a convertirse en una práctica más que frecuente; de la misma forma el sostenimiento de las mismas cuando éstas ya habían cuajado institucionalmente y eran cuestionadas por reformadores o por representantes de otros grupos influyentes: El arte del diálogo abierto. Aquellos practicantes por libre de la *paideia*, los llamados *sophistés* vinieron entonces a ofrecer sus servicios pedagógicos a una burguesía (la comerciante, la cambiaria, la sostenedora de las manufacturas más desarrolladas técnicamente, la del funcionariado) interesada en los asuntos políticos, y de esta manera sus establecimientos pasaron a convertirse en una antesala a las actividades que tenían lugar cerca de la *Ekklesía*, de la *Boulé*, del *Areópago* (cuerpos legislativos), y de los Tribunales populares. Tal trabajo pedagógico (de conducción de los infantes, los futuros próceres de la *polis*) se remuneraba mediante contrato. Y fue de esta manera que estos *sophistés*, maestros de Retórica y profesionales de la reclamación, de la denuncia, de la defensa, de la promoción y de la delación pasaron a convertirse en unos ciudadanos muy influyentes en Atenas y en todas aquellas *poleis* que, atentas al modelo ateniense, estaban adaptando el modo democrático a sus propias constituciones.

Platón de Atenas, cuando este nuevo modelo de enseñanza y promoción social y política estaba en auge, era ya un escéptico y un crítico redomado de todas estas prácticas políticas e institucionales. A los veintisiete años había asistido en primera línea a lo que él vivió como una parodia de impartición de justicia, refrendada por una democracia recién restaurada, que fue valedora y responsable de la ejecución de su maestro, “*el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo*”<sup>458</sup>. Pero antes de que este suceso hubiera tenido lugar había sido testigo y partícipe en tanto que seguidor muy destacado de las andanzas socráticas de las aceradas y siempre ingeniosas —y muchas veces demoledoras— críticas que la *ironeia* de su maestro hacía de esta casta de profesionales de los *antilogikoi lógoi*<sup>459</sup>. Por otra parte, la relación entre el socratismo, como lo que hoy llamamos corriente o ‘estado de opinión’, y las posturas políticas más cercanas a los partidarios del orden impuesto por los tiranos lacedemonios tras el trágico fin de las guerras contra Esparta fue uno de los motivos que pueden adivinarse tras la antipatía que la figura de Sócrates y sus seguidores generaba en los círculos más supuestamente representativos de la entonces la Atenas oficial, la de la democracia recién restaurada. Sócrates era visto por aquellos círculos de ‘biempensantes’ como representante de una tradición crítica, practicante de la duda por sistema, escéptica y siempre dispuesta al pacto y a la distensión a la cual era fácil, además de conveniente a ciertos intereses, hacerla responsable de la pérdida militar y de influencias que entonces sufría la anteriormente capital del Ática y de toda la Hélade. No por tónica y repetida deja de ser cierta la diagnosis de que la ejecución de Sócrates lo que iba buscando, sin asumirlo conscientemente, era una catarsis colectiva. Una catarsis necesaria para aquella sociedad entonces acomplexada y en absoluto dispuesta a reconocer el estado de zozobra moral en la que se encontraba.

El modelo de escuela que Platón vino a impulsar cuando, pasados unos once años y aquella malhadada catarsis había surtido sus efectos (el olvido del democrático justicidismo), volvió a Atenas era opuesto al modelo más o menos general que se había desarrollado, y que aún

<sup>458</sup> *Phaed.* 118c. Versión de GARCÍA GUAL, 2000. Platón tenía veinte años cuando, el año 407, conoció a Sócrates y se integró en su círculo de ‘filosofantes’. A este círculo seguía perteneciendo como elemento muy destacado del mismo cuando en el 399 se produjo el proceso y la consiguiente ejecución de la pena de muerte a la que Sócrates fue condenado. Tendría entonces unos veintiocho años. (*Sócrates*, de Jean BRUN. Ed. de la trad. J.A. Robles, México, 2001).

<sup>459</sup> Sobre la existencia y la función de estos diálogos contradictorios, que a veces degeneraban en discursos dobles, los *dissoi lógois*, como parte de los ejercicios retóricos practicados por los sofistas, resulta muy interesante el testimonio de primera mano, aunque de autor o autores anónimos, recogido en *Sofistas. Testimonios y fragmentos* (Compilación). Intr., trad. y notas de A. Melero Bellido (Madrid, 1996).

continuaba en pie, en los años más pujantes de la sofística. Este tipo de escuelas de retórica, que a la vuelta de Platón —388— respondía al modelo isocrático entonces en auge, todavía basaba su acción pedagógica en la primacía de los recursos de la oratoria y las artes de la persuasión frente al riguroso modelo que va a imponer Platón en su Academia, que no tardó en afirmarse como un modelo basado en la dialéctica y en la búsqueda de un saber absoluto y de naturaleza semidivina.

Desde la publicación de *Paideia* (Jaeger, 1933)<sup>460</sup>, quedó meridianamente claro que la figura de Isócrates, ni siquiera vista desde la óptica platónica de madurez (desde la óptica que se despliega, por ejemplo, en *Fedro*) no coincide en absoluto con ese prototipo de sofista incauto tantas veces ridiculizado por Platón en los diálogos en los que se contienen las más famosas ‘refutaciones a los sofistas’ ejecutadas, figuradamente, por un irónico y escéptico Sócrates ante Protágoras, ante Gorgias y Polo, ante Menón, ante Hipias... La coincidencia biográfica de estas dos grandes figuras en aquellos años en los que Atenas buscaba ansiosamente una reposición como referente principal para le Hélade hubo de actuar como un fuerte revulsivo cultural. Era Isócrates nueve años mayor que Platón, y le sobrevivió ocho años (murió con noventa y ocho años, en el 338). Sin embargo la mayoría de los doxógrafos y comentaristas, al menos los que informan la biografía de Platón ensayada por Laercio, hablan de una influencia socrático-platónica en Isócrates, lo cual es coherente con el alejamiento por todos reconocido, incluido el mismo Platón, de su doctrina filosófica y moral de los prototipos doctrinales relativistas de la sofística, que es una de las características más propias del isocratismo. Podría hablarse incluso de una rivalidad sana y eficiente entre los dos grandes maestros de filosofía que entonces competían por ser reconocidos como los primeros mentores espirituales de una *polis* que, a la altura del isocrático *Panegírico* (380), pugnaba por renacer de sus cenizas y por volver a situarse en la senda de la excelencia. Isócrates compuso su *Panegírico*, una arenga ciudadana que clamaba por una vuelta a la unión de las *poleis* helénicas bajo los valores áticos, unos ocho años después de que Platón fundara su Academia; por otra parte en *Fedro* Platón dedica un fragmento dialogal inequívocamente elogioso, que pone en boca de Sócrates, a la figura de un ‘joven Isócrates’—aunque desde Jaeger hasta Lledó se expresa la sospecha de que el elogio tuviera sus dosis de humorístico fingimiento—. Júzguese por el lector<sup>461</sup>.

*Me parece que, por dotes naturales, es mucho mejor para los discursos que Lisias, y la mezcla de su carácter es mucho más noble, de modo que no tendría nada de extraño si, con más edad, y con estos mismos discursos en los que ahora se ocupa, va a hacer que parezcan niños todos aquellos que alguna vez se hayan dedicado a las palabras. Más aún, si esto no le pareciera suficiente, un impulso divino le llevaría a cosas mayores. Porque, por naturaleza, hay una cierta filosofía en el pensamiento de este hombre.*

En cualquier caso lo que no reviste duda es que la existencia de este modelo antagónico de pedagogía y de sistema general de creencias reforzó el carácter dialéctico, dogmático y cerrado que siempre caracterizaría al platonismo desde su fundación académica en el 388/387 y hasta su extinción como primera Academia en el 347, el año de la muerte del maestro. El joven Aristóteles, por su parte, había entrado de lleno en la disputa no declarada, pero muy porfiada, entre las dos escuelas al alinearse decididamente a favor del modelo de su maestro demostrándole con la composición de su diálogo *Grillos* lo lejos que estaba de considerar como estimable el tolerante, encomiástico y, por encima de todo, retórico modelo isocrático frente a los cánones morales y dialécticos sostenidos en la Academia. El hecho de que Aristóteles hubiera podido beneficiarse directamente de las enseñanzas de Isócrates antes de

<sup>460</sup> 1933, 1ª ed. en alemán; 1936, 2ª ed. en alemán; 1944-45, 1ª versión española desde el alemán a cargo de Joaquín XIRAU, libros I y II, y Wenceslao ROCES, libros III y IV; 1957 1ª ed. en español en un solo volumen. Tercera reimpresión de la 2ª ed. española, 1978. Última edición en castellano, 1995.

<sup>461</sup> *Phaedr.* 279a. Versión de E. LLEDÓ. Madrid, 2000. En una nota a pie, la 171, Lledó advierte sobre la posibilidad de que el breve panegírico sea en realidad una ridiculización. Nos cuesta creer que un Platón de su plena madurez intente de esta forma la ridiculización de un oponente al que según otros testimonios coincidentes profesaba respeto, a pesar de lo opuesto de sus dos sistemas pedagógicos.



ingresar en la Academia no deja de constituir un aliciente a la hora de considerar los contenidos antirretóricos de aquel diálogo perdido y parcialmente recompuesto que, una vez conocido en los medios académicos y en sus aledaños, conmocionó la vida cultural ateniense, hasta el punto de autorizar Isócrates un ‘anti-Aristóteles’ redactado por Cefisodoro, su alumno predilecto. Ahora bien, que en aquel Aristóteles que a la muerte de Platón abandona Atenas para dirigirse en un primer momento a Atarneo —atendiendo a una posible convocatoria de su anterior compañero en la Academia, Hernias el tirano de aquellos *demoi*— y no mucho tiempo después a la cercana Asos, al norte del litoral de la Tróade (Asia Menor, la ‘región’ troyana), con la intención de fundar una academia alternativa se hubieran mantenido fuerte sus convicciones antirretóricas no ha de significar que su modelo de escuela fuera el platónico. El uso frecuente de la primera persona del plural, así como la presencia de la tercera —ellos, aquellos que, los que ...— en referencia siempre respetuosa y comedida a ‘los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad’ en los escritos que se articulan como libros Alpha, Alpha minor, Beta y Gamma<sup>462</sup> del Compendio así como el tratamiento que en estos mismos libros se le da a la temática aitiológica, un tratamiento preclaramente participativo y no dogmático, nos pone de manifiesto el hecho de que este Aristóteles que ya está haciendo escuela en Asos, filosóficamente asistido por algunos de sus antiguos compañeros que ahora lo reconocen unánimemente como primera figura de esta nueva academia, es la cabeza visible de una nueva manera de concebir la *paideia*.

Aún hemos de apuntar, antes de iniciar nuestra cala del libro I, que la relación, consolidada por la historiografía moderna (Jaeger y Ross), de los contenidos de los libros Alpha, Alpha minor, Beta y Gamma (secuencia I-IV), pero sobre todo del primero, con aquella etapa de los primeros años de la secesión académica en Asos es un supuesto de base histórico-genética que ni siquiera Jaeger, como responsable más autorizado de tal asociación, afirma taxativamente en su *Aristóteles*, por más que anexe observaciones históricas y biográficas relativas a estos años de la secesión a algunas reflexiones sobre los contenidos de este liber primus de la Compilación<sup>463</sup>. Sí que está más claro el carácter secuencial y/o de afinidad temática que informa a estos cuatro libros del Compendio, así como su carácter fundamental en un sentido aitiológico. Las frecuentes autocitas al tratado aristotélico titulado como ‘Física’ (seis veces se cita ‘la Física’ en el I de *Met.*), así como a los tratados éticos (a la *Nicomaquea* en 981b 25) y algunas suposiciones bien fundamentadas basadas en el orden de los escritos propuesto por Andrónico y respetado por los más avezados comentaristas y editores de la obra aristotélica nos pueden servir como base para pensar que, efectivamente, los contenidos de Alpha, Alpha minor, Beta y Gamma (o al menos sus esbozos) se gestaron en los primeros años de la secesión, tras la desilusión que hubo de suponer para no pocos de los académicos que la dirección de la institución, por motivos que hay que suponer más bien espurios, pasara a manos de un dogmático Espeusipo, quedando relegada de esa forma la opción de continuidad crítica con la Academia que representaban Aristóteles y sus colegas más afines. Entre estos inquietos y atentos colegas destacarán Jenócrates de Calcedonia (396-314) quien a la vuelta a Atenas y tras la muerte de Espeusipo, se hará cargo de la Academia,

<sup>462</sup> La inclusión del libro  $\alpha$  en esta secuencia AB $\Gamma$ , que fue propuesta por JAEGER en su *Aristóteles*, secuencia que Tomás CALVO hace extensiva al E, responde, en nuestro caso, a la importancia que hemos visto también se le da en este libro menor en cuanto a su extensión a la estructura dialógica y abierta por la que nos estamos interesando (el juego del ‘nosotros-ellos/aquellos’ al que nos referíamos arriba). En cualquier caso es sabido que la posición de este libro entre A y B no responde a criterios cronológicos ni —se supone— temáticos. A pesar de todo sí que podría verse cierta continuidad dialógica entre A y  $\alpha$  que, tal vez, pudo obrar en el ánimo del compilador original a la hora de situarlo en esta posición.

<sup>463</sup> En el cap. VII de la *op. cit.* de W. JAEGER (*Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*): *La Metafísica original* (pp. 196-204). Nos referimos a la quinta reimpresión (2000) de una primera y única edición de la versión en castellano de la *op. cit.*, la del año 1946. Es de destacar que esta versión española de José Gaos no es de la versión original en alemán, la del año 1923, sino de una versión inglesa de 1934 que contiene “no pocas mejoras y adiciones hechas por e propio autor sobre la primitiva edición alemana” (José GAOS, 1946).

y Teofrasto de Ereso (371–287) que dirigirá el Liceo a la muerte de Aristóteles por más de treinta y cinco años y al que numerosos estudiosos de la literatura aristotélica (Zürcher, 1952) presentan no solamente como primer compilador del *corpus* sino como autor último (aunque no único) de una pare importante de la literatura más decisiva para la definición de la doctrina ‘oficial’ del Liceo.

### **S. II. III. 1d.- Sobre la plausibilidad como rasgo definitorio de la nueva paideia aristotélica.**

Esa *neopaideia* a la que nos referíamos unas líneas más arriba, la misma que hubo de practicarse en el Liceo desde su fundación, bien que pudo nutrirse también de elementos y propuestas afines a la promoción de aquel humanismo panhelénico isocrático. Humanismo que, definitivamente, algo hubo de tener de bueno tanto a los ojos de Platón como a los de Aristóteles, y de otros sujetos y medios afines a ese pertinaz empeño de Platón en vincular la *politeia* con una *paideia* basada en una aproximación rigurosa a la verdad. Una aproximación que habría de ensayarse en todos los campos del saber y del hacer en los que la filosofía podía haberse manifestado como competente. Radicalidad dialéctica (desde Platón) y relatividad antropológica (desde Isócrates, pero también desde Sócrates y desde algún otro valedor de un cierto espíritu crítico y antropológicamente relativista de la primera sofística, como el que caracterizó a Protágoras). He ahí la combinación de la que pudo haber surgido en su momento, en aquel Aristóteles crítico con su propia trayectoria como académico, una atención preferente hacia una figura discursiva que en Platón no vige y que, incluso, podríamos calificarla como antidialéctica en un sentido igualmente platónico: La de la plausibilidad (la de las afirmaciones aceptadas por una mayoría relativa: *ta endoxa*).

Entendemos que la calidad discursiva que va a informar el discurso aristotélico desde que éste comienza a tener entidad propia está muy determinado por esa condición de ‘plausible’ (aceptable, asumible, contemplable...) que han de tener los discursos como condición expresa y sostenida para que se dé la continuidad dialógica que la filosofía es: Que la filosofía —la porfía por el saber— es y, de una forma ocasional y escasamente integrada, ha venido siendo antes de Aristóteles; pero que la filosofía habrá de ser de una manera resuelta, explícita y metódica desde Aristóteles.

Y así si hemos de aceptar, cosa que nosotros hacemos sin vacilaciones, que hay una herencia socrática (Jaeger, *Paideia*) de la que aún nos estamos beneficiando, consistiendo ésta en un giro antropológico que experimentó la Filosofía desde la corrección teleológica que imprime al *continuum* dialógico la doctrina y la figura de Sócrates, también habremos de aceptar —proclamamos— que desde este Aristóteles de su primera madurez, ese mismo que ha producido ya los tratados más elaborados y definitorios de su doctrina (los escritos que dan cuerpo a *Órganon*, a la *Física*, a la *Ética Nicomaquea* entre ellos), y que se está dando desde Asos a una reflexión aitiológica (frente al idealismo objetivo defendido por Platón en su etapa de primera madurez, que Aristóteles impugnará en el libro XIII de *Met.* 1079a), también habremos de aceptar, decíamos, que desde esta primera estación peripatética la filosofía entrará en una senda de continuidad dialógica asumida como tal por sus propios actores. Continuidad dialógica de la que no se ha desatendido ni podrá desatenderse so pena de enajenarse como filosofía.

Es importante subrayar el hecho de que a este empeño crítico, el de la superación de la doctrina de las ideas como realidades separadas de los objetos potenciales del conocimiento (la superación del ‘cliché del platonismo’)<sup>464</sup>, ya se estaban dando los académicos, incluido

<sup>464</sup> Martínez Marzoa aplica este término a cada uno de los distintos patrones críticos —que devienen en acrílicos— que en determinadas ‘épocas’ de la Filosofía se han consolidado con las lecturas practicadas a la obra platónica, lecturas éstas que terminan constituyendo modelos que sustituyen o que enmascaran el potencial dialéctico de la obra original. MARTINEZ MARZOA, Felipe: *Ser y diálogo. Leer a Platón* (Madrid, 1996). Desde esta misma perspectiva metacrítica M. Marzoa ensaya un acercamiento a las *éndoxa* aristotélicas (*éndoksa* según su transcripción) en el capítulo de conclusiones de su *Muestras de Platón* (Madrid, 2007). Estas

el mismo Platón, en los últimos años de rodadura de la Academia<sup>465</sup>. Pues bien, será esa misma condición de plausibilidad o de potencial acuerdo entre pensadores y decidores o escritores de sus propios pensamientos, por un lado, y receptores intelectivamente activos del mismo por el otro la que, a partir de este momento, nos interesará en nuestra investigación. Y lo hará desde el convencimiento de que esa misma calidad discursiva, la que depende de la efectividad de tal plausibilidad, va a determinar, desde el momento en el que se afirme de una forma resuelta (en *Tópicos*, y desde la primera línea), una importantísima inflexión en la historia de la filosofía; una inflexión que será crítica en un doble sentido. Será crítica en el sentido (patológico) de que después de ella la filosofía deviene en una actividad dialéctica que es propiamente ‘otra’. Y será crítica en el sentido lógico-discursivo que se significa como asunción reflexiva de unos determinados contenidos que son enjuiciados de acuerdo con la propia facultad de raciocinio<sup>466</sup>. Tal inflexión discursiva hacia la plausibilidad puede significarse también como antecedente inmediato de aquella estructura dialogal abierta establecida por Gadamer<sup>467</sup> y que ya hemos aceptado y significado en distintas ocasiones como condición para que se pueda dar la práctica de la hermenéutica (anticipada y metodológicamente desasistida antes de Schleiermacher, y más resuelta y activamente desde éste, y, sobre todo, desde W. Dilthey, P. Ricoeur, y el mismo H-G. Gadamer).

En qué consiste esta plausibilidad. No se trata de una figura retórica, ni tampoco lógica, por más que en *Tópicos*, el segundo libro de *Órganon*<sup>468</sup>, se le dediquen a estas proposiciones plausibles, a estas *ta endoxa*, no pocas líneas algunas de las cuales no pueden interpretarse más que como un intento de definir las al tiempo que se subraya su importancia. Así, por ejemplo, en las primeras líneas del ‘tratado’ podemos leer (*Top.*, 100a 15-25):

*El propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles, y gracias al cual, si nosotros mismos sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario. Así, pues, hay que decir primero qué es un razonamiento y cuáles sus diferencias, para que pueda comprenderse el razonamiento dialéctico: en efecto, esto es lo que buscamos dentro del estudio presente.*

Y muy poco más adelante, en 100b 20-30:

*Ahora bien, son verdaderas y primordiales las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas (en efecto, en los principios cognoscitivos no hay que inquirir el porqué, sino que cada principio ha de ser*

---

‘éndoksa’ son determinadas por el presentador de estas ‘muestras platónicas’ como ‘asunciones en principio fenomenológicamente sostenibles, esto es, de cosas que en efecto parecen <ser lo que son dichas>.

<sup>465</sup> Considérese lo ya anotado sobre este importante particular a propósito de la lectura que hemos ensayado del diálogo Parménides, en el anterior apartado de nuestro trabajo. En todo caso esa separación crítica no hubo de tener la misma calidad discursiva en Platón, que no tuvo tiempo material para reformular su doctrina de una forma integral y que tampoco se resignaba a la relegación de todos los elementos y figuras sobre los que la había constituido, que en Aristóteles; que en un Aristóteles más proclive, por razones naturales, a iniciar una reflexión menos condicionada doctrinalmente sobre el conocimiento, sobre la conformación de la realidad, y sobre distintos ámbitos de la praxis, incluida la praxis discursiva. Está claro (Jaeger así lo afirmó en su *Aristóteles –“La metafísica original”-* La introducción y el primer bosquejo de la crítica de las Ideas: pp. 198-204, *op. cit.*) que el referente biográfico de la muerte de Platón en el 347 supuso un antes y un después en la evolución doctrinal que estaban experimentando aquellos académicos que acompañaron a Aristóteles a Asos y que se encomendaron a sí mismos, bajo la tutela de Aristóteles, continuar con las investigaciones ya iniciadas en los últimos años de la Academia mientras se iba apagando la estrella del maestro.

<sup>466</sup> Sin perjuicio de los significados que se ofrecen en los diccionarios y repertorios lexicográficos específicamente filosóficos, en la vigésimo segunda edición del Diccionario de la Lengua, de la Real Academia, se recogen las dos acepciones del término ‘crisis’. La patológica queda recogida como “Cambio brusco en el curso de una enfermedad, ya sea para mejorarse, ya para agravarse el paciente” (1ª acepción), y la lógico-discursiva como “Juicio que se hace de algo después de haberlo examinado cuidadosamente” (5ª acepción). En su Diccionario de Filosofía J. Ferrater estableció que “el sentido originario de ‘crisis’ era ‘juicio’ (en tanto que decisión final sobre un proceso), ‘elección’, y, en general terminación de un acontecer en un sentido o en otro”. (1ª edición, de la edición revisada por J.M. Tericabras, Barcelona, 1994).

<sup>467</sup> Cfr. pp. 439-447 de VM I, de H-G GADAMER. Más referencias en nuestra nota a pie nº 139\*, del apartado anterior. Igualmente hay referencias a esta condición gadameriana desde nuestras notas a pie nº 89, 101, 403, 405.

<sup>468</sup> Las citas a cualquiera de los libros pertenecientes a *Órganon* corresponderán a la versión de Miguel CANDEL SANMARTÍN (Madrid, 2007).

digno de crédito en sí mismo); en cambio, son **cosas plausibles** las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados

Sin embargo, en esta ocasión, al intentar Aristóteles significar una instancia lógico-discursiva desde una adjetivación ('plausibles'), es decir, desde su relación con unas cualidades más bien imprecisas y ligadas por añadidura a unas especies a las que se designa con el sustantivo '*phainomena*' traducible como 'cosa'<sup>469</sup>, no podemos decir que tal condición, la de la plausibilidad, haya quedado definitivamente despejada. Pero es que si nos metemos de lleno en el grueso de este tratado sobre los *lugares comunes del discurrir* (sobre los *Tópicos*) tampoco vamos a conseguir despejar o resolver definitivamente esta cuestión. Así, desde la ya citada primera alusión en 100a 18-24 (citada unas líneas más arriba) vamos a encontrarnos con una serie de alusiones al mismo término (nunca con una definición del mismo) que, aunque sí que van a servirnos para ensanchar nuestra apercepción intelectual del mismo, no nos van a servir para ensayar una definición 'verdadera', es decir, inequívoca, y es decir 'definitiva' del mismo. V. gr., son proposiciones o, en su caso, 'cosas plausibles' (*phainomenôn endoxôn*):

- (...) aquellas "*que parecen, bien a todos o a la mayoría o a los sabios y, entre éstos, a todos o a la mayoría o a los más conocidos y reputados*") (Top. 100b 20-25);
- los elementos constitutivos del discurrir dialéctico: "*Es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles*" (Top. 100a 30, 104a 5-10);
- aquellas 'cosas' distintas en cuanto a su constitución a "*las proposiciones verdaderas y primordiales que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas*", no pudiendo aspirar, por esto mismo tales 'cosas', a la categoría de '*principio cognoscitivo*' (Top. 100b 20-25);
- aquellas 'cosas' que son plausibles después de superar una prueba 'erística' de plausibilidad que la confirman como 'plausibles' pudiendo no haberlo sido (sin embargo la fundamentación, erística o no, de tal prueba queda omitida: "*Y un razonamiento erístico es el que parte de cosas que parecen plausibles pero no lo son, y también el que, pareciendo un razonamiento <y no siéndolo>, parte de cosas plausibles o de cosas que lo parecen; en efecto, no todo lo que parece plausible lo es realmente. Pues ninguna de las cosas que se dicen plausibles se manifiesta plenamente a primera vista (...)*") (Top. 100b 20-30);
- aquellas proposiciones que pueden no ser aceptadas más que por una parte, siendo pues, solamente relativamente plausibles y comprometiendo de esta forma el desarrollo del razonamiento cuya conclusión dependerá de la aceptación de la plausibilidad que informa a alguna/s de las premisas establecidas [se trata, en realidad, de un adelanto de definición del 'silogismo hipotético': la estructura básica del *modus ponens*]: "*Pero si lo establecido no es absolutamente plausible o no plausible, sino que <sólo lo es> para el que responde, hay que aceptar o no aceptar lo que es plausible y lo que no lo es en relación a su criterio. Y si el que responde defiende la opinión de otro, es evidente que hay que aceptar y rechazar cada cosa atendiendo al pensamiento de aquél*" (Top. 159b 25-30);
- aquellos elementos establecidos desde los que podrá contrastarse (comprobarse) la utilidad o la conveniencia de una conclusión que se haya podido establecer apodícticamente (sin embargo tales conclusiones o tales proposiciones derivadas no resultan convenientes exportadas a otros ámbitos discursivos: Así pues, en tales casos las *éndoxxa* van a constituirse como criterios extrínsecos prevalentes): "*De manera semejante también cuando, realizando una comprobación respecto a algo a través de lo establecido, se apresta uno a eliminarlo; pues, una vez eliminado aquello, también se elimina lo establecido previamente. Aparentemente necesario cuando aquello a cuyo respecto se producen los argumentos parece útil y apropiado a la tesis, y en cambio no lo es, tanto si por negarse <a aceptar*

<sup>469</sup> El término '*phainomenôn endoxôn*', frecuente en *Tópicos*, suele traducirse en castellano como '*cosa plausible*'. Así, por ejemplo, en la traducción de CANDEL SANMARTÍN. Integrada en su versión completa de los *Tratados de lógica (Organon)* de Aristóteles (Madrid, 2007).

*algo* > *el que sostiene el argumento, como si por realizarse a través de la tesis una comprobación plausible respecto a aquello, se apresta uno a eliminarlo. (...). Por ello es preciso que el que responde no se irrite, sino que acepte las cosas que no son útiles para la tesis, señalando todas las que no le parecen plausibles aunque las acepte. (Top. 112a 01-05/10-15);*

- los resultados de las deliberaciones en torno a la posibilidad o a la imposibilidad de que se den estados axiológicos intermedios, ya que estos extremos han de depender necesariamente de la previa asunción de unos valores que podrán ser absolutos o paradigmáticos (Platón) o más dados a la reflexión crítica y a la ponderación de los efectos que se seguirían de sus asunciones como ‘absolutamente buenos o absolutamente malos’, ‘absolutamente justos o absolutamente injustos’, ‘absolutamente bellos o absolutamente desprovistos de belleza’. En tales casos será la misma aceptación de la posibilidad de la deliberación la que se constituya como solución (relativa) del problema: “*En efecto es cosa admitida que se han de dar de manera equivalente en ambos, como, por ejemplo, en el caso de la virtud y el vicio, de la justicia y la injusticia: pues en ambos se dan los intermedios por negación. Además cuando no hay contrario del género, no sólo si lo contrario está en el mismo género, sino también en el intermedio: en efecto en donde estén incluidos los extremos también lo han de estar los intermedios, v.g.: en el caso de lo blanco y lo negro; en efecto, el color es el género de éstos y de todos los colores intermedios*” (Top. 124b 20-30);
- aquellos momentos lógico-discursivos en los que mediante la deliberación (toda enunciación de *éndoxa* supone un momento deliberativo, por otra parte) de los consecuentes que se seguirían de las afirmaciones o de las negaciones de particulares que están incluidos/as en afirmaciones de orden universal se seguirán afirmaciones que dependerán de cuál o cuáles de las previas disyunciones se han caracterizados como más afines al propio talante del discursor o más cercanas a lo que se presupone como cierto: “*En efecto, si algo que destruye el placer o el conocimiento es realmente un bien, algún placer o conocimiento será un mal; v. g.: si relegar al olvido las cosas vergonzosas que uno hizo es un bien, o traerlas a la memoria un mal, el conocer las cosas vergonzosas que uno hizo será un mal. De igual manera también en los otros casos: pues en todos ellos es la cosa igualmente plausible*” (Top. 119b 10-15).

La anterior relación de alusiones a la figura discursiva de la plausibilidad no ha sido, como se supondrá, exhaustiva ni siquiera en lo que puede referirse a *Tópicos*. Una vez explotado en este sentido todo el continente de estos ‘*Lugares*’ la relación podría seguirse en *Analíticos segundos*, por ejemplo a lo largo del tramo 81b, en el que se toca ‘*la sensación como requisito de toda ciencia*’ (si no hay sensación no resultará posible comprobar particulares) y la “*finitud o infinitud de los principios de la demostración*” (tramo en el que se establece la importancia del ‘*parecer*’ en la argumentación dialéctica), o a lo largo del tramo 70a en el que se inquiere sobre la fundamentación de las objeciones (universales, particulares e intermedias) y se intenta establecer las bases de verosimilitud del “*razonamiento probable*”. Igualmente en *Refutaciones sofísticas* el parágrafo que se dedica a las “*aparentes soluciones de los sofismas*” (“... *así como decimos que a veces se debe preferir dar una prueba plausible a una prueba verdadera, así también a veces hay que resolver <un falso argumento> de manera plausible más que con arreglo a la verdad*” (175a 30-35)). En la *Nicomáquea-VII* al afirmarse en ese ‘*lugar*’ del *Tratado* en que se discute sobre las ‘*virtudes éticas*’ que habría que oponer al “*vicio, la incontinencia, la brutalidad, y sus contrarios*”, o que “... *deberemos establecer los hechos observados y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones, y, si no, la mayoría de ellas y las más importantes, pues si se resuelven las dificultades y las opiniones apuntadas quedan firmes, resultará*

*suficientemente establecido este asunto.*<sup>470</sup> Y resulta también posible salir a la caza de *ta endoxa* (de las convenciones: de las *cosas plausibles*) en los dominios de los *tratados éticos*, de los *políticos*, de la totalidad de los libros que componen *Met.*, y, aún en mayor medida, a lo largo de los capítulos que componen el tratado de *Retórica* en cuyas páginas este criterio de la plausibilidad va a ser colocado siempre en un primerísimo lugar (si bien en Aristóteles tal plausibilidad siempre habrá de pagar el tributo, como hemos visto, de la no repugnancia al sentido común, esto es, a lo que es aceptable y, por esto mismo, ha sido aceptado en un consenso en cada caso refrendado ‘por los más sabios’).

La relación podría ser, desde luego, bastante larga, pero lo que nunca iríamos a encontrar en ninguna de las muchas declaraciones alrededor de la tal plausibilidad es una definición categórica de lo que una ‘cosa plausible’ es desde un fundamento no valorativo (esto es, desde una fundamentación no axiológica). Lo cual tiene una lógica más pragmática que formal: ¿Cómo podríamos categorizar o predicar con rigor algo que, por su propia naturaleza, depende de un hecho de aquiescencia, de una convención? La dificultad insalvable inherente a esta cuestión permanecerá siempre por mucho que la lista de ‘hombres sabios’ como potenciales aplaudidores o valedores de una afirmación plausible crezca hasta lo que puedan dar los dos horizontes del discurso (el horizonte ‘retro-’ o ‘ante-’ hacia los milesios o hacia los mitógrafos, y el horizonte ‘pro-’ o ‘post-’ hacia las nuevas, y propias, proposiciones). Y es así que en este tratado sobre los *Lugares comunes del discurrir (Tópicos)*, siendo desde luego el lugar más idóneo para tal fin, no parece haberlo, si se nos permite, para una fundamentación inequívoca del valor normativo de la plausibilidad (de la convencionalidad). Y es que de lo que se trataba tanto en el primer apartado de *Tópicos* como en los siguientes menos fundamentales (pero igualmente decisivos a este fin) era de establecer el dominio propio de un discurrir que, aunque no responde a los criterios de exigencia formal que impera en otros saberes más categóricos o apodícticos, en los que “*las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas*”, constituyen sin embargo una parte importante del discurrir y, por lo tanto, deben ser incorporados al campo de la metodología. ‘Metodología’ en este contexto es un término que hay que entender en el sentido más general que pueda tener. Téngase en cuenta que *Tópicos*, así como los otros libros o tratados que constituyen esta parte fundamental del *corpus*, debe entenderse no como un tratado de lógica, que no lo es a pesar de que en algunas de sus páginas (en las de *Acerca de la interpretación*) se contengan los capítulos inaugurales de la lógica formal, sino como un tratado del discurrir en todos los sentidos que puedan llegar a interesarle al saber dialéctico. Mas cuando en Aristóteles decimos ‘saber dialéctico’ no nos estamos refiriendo a ese saber inicialmente dianoético que, una vez superada y negada la fase sensible, apunta hacia un horizonte inalcanzable (la *noesis* de lo *eidético*), tal como lo entendía el escritor de *Fedro* y de *República-VI/VII*, sino a un horizonte discursivo establecido por un conocimiento que parte de un momento fisiológico y que también fisiológicamente establece sus propios límites (sin que esto tenga por significar la cancelación de la posibilidad de un conocimiento de lo universal ni de aquellos dominios más abstractos del existir). En esa misma fisiología del conocimiento —proponemos— ha de incluirse también su naturaleza de comunidad, de sociedad, de academia o de escuela (desde el 335, de aquella escuela que, lejos ya de la influencia platónica, dio a llamarse Liceo): Los filósofos en este sentido no son los inmarcesibles *kaloí k’agathoi* que se constituyen como paradigmas o hipóstasis prácticas de las virtudes en una antesala de un *ouranos* o un *hyperaouranos (Phaedrus, 247c)* reservado a unos pocos mortales. Los ‘sabios’ son este sentido aquellos hombres que, conforme a lo que se declara en la primera línea del primer capítulo del libro I de *Met.*, hacen lo posible por

<sup>470</sup> Julio PALLIT, traductor al castellano y escoliasta en su versión de la *Ética Nicomáquea* (Madrid, 2000), ve en este fragmento (1145b 1-10) el sostén de un aparato metodológico basado en la preeminencia de las *éndoxa*, compartiendo con J. Barnes la opinión de que estas *éndoxa* constituirían la base metodológica por excelencia del método aristotélico.

actualizar unas potencialidades que le son propias por naturaleza, entre ellas, y de manera destacada la del conocimiento (*Pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei - Omnes homines natura scire desiderant*).

Un conocimiento cuya potencialidad estriba en su propia fisiología y cuyos límites están también en estrecha dependencia de su funcionalidad orgánica (por más que tal conocimiento facultativo, en su actuación, sea capaz de plantearse metas que van más allá de lo sensible: Pero esa capacidad es también inherente a su propia naturaleza). Un conocimiento más de estudiosos que de sabios, más de investigadores que de oráculos. Un conocimiento que puede acabar por constituir comunidades tan selectas como la de las escuelas de filosofía o tan extensas como la de un humano género, que constituye además un género de su propia especie en tanto que *zoon logon ekhon*<sup>471</sup>. Un conocimiento, pues, que en este sentido de organicidad natural y de asunción integral de todo lo que el sujeto cognoscente es —una unidad psicósomática— no pretende ir más allá del ámbito natural que le es propio y que, por esto mismo, no encuentra inconveniente alguno en asumir lo que de deliberativo y aquiescente forma parte de la actividad cognitiva desde sus mismos comienzos. Y hasta un conocimiento que puede llegar a sospechar de sí mismo en tanto que llega a entrever otros órdenes y ámbitos de lo real posibles para su acción que escaparían a lo meramente reflexivo<sup>472</sup>.

Habrà pues, y desde Aristóteles, un despliegue de la facultad y de la ciencia de la lógica en todas sus posibles variantes y formulaciones: Una lógica formal y sintáctica en la que se describirá el bastidor exento del pensar (pero que habrá de encarnarse en un discurso menos aséptico para poder convalidarse: *Analíticos* I y II); una lógica de contenidos estables, pero menos seguros, que podrá llegar a depender de la conveniencia de lo que pueda concluirse (*Tópicos*); una lógica que contempla las condiciones que ha de cumplir cualquier proposición para ser entendida como un objeto de la apofanticidad (*De int.*); una lógica de contenidos estables que establezca el orden y la jerarquía de las figuras de lo pensable (*Categorías*); y hasta un catálogo de pequeñas y fallidas disertaciones que pueda ayudar en la tarea de denunciar errores paralogísticos y falacias como tales desde la identificación de las mismas con los precedentes recogidos; precedentes que son, por otra parte, discutidos. Y es que si cierto es que “*el ser se dice de muchas formas*” (GY desde “*tò òn légetai pollakhôs*”: *Met.* 1003a 33) o, buscando una réplica a este fundamental aserto en la epistemología del libro VI, si es cierto “*que ‘Ente’ dicho sin más tiene varios sentidos*” (GY desde “*all’ epei to on to haplôs legomenon legetai pollachôs*”: *Met.* 1026a 33 y 34) o que, como tradujo T. Calvo, que “*lo que es, sin más precisiones, se dice en muchos sentidos*”, no ha de ser menos cierto que desde todas esas muy variadas formas que *lo ente* puede conocer de predicación son esperables una verdadera profusión de discursos posibles, ninguno de los cuales tiene por qué dejar de interesarle al entendimiento de la realidad, a una realidad que es polimorfa, asombrosa, extensa y cambiante, y en la que han de incluirse también, al margen de aquellas posibles formas de lo real que no son accesibles a un conocimiento regularmente establecido desde la vigencia del binomio sensibilidad-razón, aquellas realidades producidas por el hombre.

<sup>471</sup> Ya nos referimos a este término-glosa de inspiración aristotélico-nicomáquea, y de posible influencia heideggeriana de Hannah Arendt en la nota a pie nº 168\* de nuestro trabajo.

<sup>472</sup> Esta posibilidad de reflexión hacia lo que está más allá de lo que se muestra como cognoscible (más allá del ámbito gnoseológico establecido por la vigencia del binomio sensibilidad-razón), aunque no constituye un motivo frecuente ni tampoco estable en la literatura aristotélica, sí que es tocado en algunos pasajes de distintos libros de *Metafísica*, especialmente en el libro Gamma en el que a la altura de 1009b 25-33 se recuerda una sentencia de Anaxágoras y se cita a Homero intentando mostrar ciertas referencias a otros dominios de la realidad difícilmente accesibles a la razón. En la p. de nuestro trabajo hemos incluido un cuadro sinóptico de nuestra elaboración en el que se presentan seis referentes a estos dominios de lo sensible y lo ‘metasensible’ procedentes de *METAFÍSICA* IV-5 (1009b 1-30).

Así pues, convenciones o ‘cosas plausibles’: Propositiones asumibles, acordes, correctas, establecidas sobre el acuerdo o el consenso entre los sabios *más conocidos y reputados*: Lugares comunes (definición normativa de ‘tópico’), espacios para el acuerdo (o para un desacuerdo igualmente reglado). No es, pues, de extrañar la valoración de algunos especialistas como el oxoniense (lo fue de cátedra) Jonathan Barnes, quien, en su trabajo *Aristotle and the Methods of Ethics* llegó a afirmar que el ‘supremo método aristotélico es el relativo a las *éndoxa*’ en el sentido de que Aristóteles establecería lo que es sabiduría, en un sentido dialéctico, sobre la base de las opiniones de la mayoría. No hemos podido localizar el referido trabajo del muy reputado profesor Barnes, contestado que fue por el profesor Luis Vega en este punto en el artículo que figura a pie de página<sup>473</sup>. No obstante suponemos que tal tipo de afirmaciones por parte del británico habría que situarlas en un contexto filosófico moral en el que la opinión de la mayoría ha de tener un valor de normatividad del que adolecería esa misma opinión —esa misma clase de opiniones— en el terreno de otros tipos de saberes que, como los propios de las llamadas ‘ciencias demostrativas’<sup>474</sup> han de basarse en alguna clase de axioma ya que ‘*es imposible que haya demostración acerca de todos*’<sup>475</sup>, o como el saber lógico u otros cualesquiera que hayan de constituirse sobre la base de proposiciones que sean ‘primordiales y verdaderas por ellas mismas’ (*Top.* 100b 20) no tuvieran por qué estar sujetos a un criterio práctico, sino teórico, de convalidación. No creemos, en definitiva, que sea consistente con la doctrina aristotélica sobre el conocimiento afirmar que los saberes teóricos se fundamentan en las *éndoxa*.

La plausibilidad podría definirse desde estas consideraciones como una condición inherente a todas aquellas proposiciones que pueden ser aceptadas por todos (sabios y menos sabios) sin menoscabo de una opinión común sostenida por un consenso más práctico que teórico o estrictamente lógico. Por ejemplo, la afirmación de que se ha de procurar el bien a los amigos (*Top.* 104a 20-25), al ser de hecho aceptada por la mayoría de las personas y en la mayoría de los casos constituye un *éndoxon* que, como tal, sólo podría ser invalidado por otro de la misma naturaleza teórico-práctica, V. gr.: “*Hemos encontrado un lugar habitado por hombres en el que el trato despiadado a los amigos es la práctica habitual*”. Pero mientras tanto esto no suceda tal proposición podrá ser incluida como premisa en cualquiera de las variantes de silogismo o en cualquier otra fórmula de razonamiento que aspire a la veracidad. Y es la humana veracidad, que no la absoluta verdad de las separadas *eide*, la que da calidad lógica a los discursos que reconocemos como válidos.

Y es así que van a ser la cuestión de las causas y los principios, que es una sola, y la búsqueda de una posible ‘causa primera’ de la que dependa la explicación integral de la realidad las instancias filosóficas que van a darle una cierta continuidad a los libros que Andrónico integró en su *Metafísica* y que Bekker aceptó como base referencial en su *Aristotelis opera* (1831), edición ésta que se sigue aceptando como canónica y a la que se refieren la mayoría de las ediciones críticas y traducciones posteriores. Y va a ser aquella misma instancia epistémica y filosófica, la del conocimiento posible de las causas, la que va a constituirse como elemento generador y animador (y en más de un sentido modulador) de ese intenso diálogo que Aristóteles va a iniciar con sus antecesores. Este diálogo, en el que vamos a entrar de inmediato, va a producirse sin relegar al olvido a ninguno de sus

<sup>473</sup> BARNES, Jonathan. “*Aristotle and the Methods of Ethics*”. En *Revue internationale de la philosophie* 34 (1981). Cit. por el profesor Luis VEGA en “*Ta endoxa: argumentación y posibilidad*”, en *Endoxa: Series Filosóficas*. nº 1. UNED, Madrid, 1993, pp. 5-19. Sobre este mismo tema, HASKINS, Ekaterina V. “*Endoxa, Epistemological Optimism, and Aristotle’s Rhetorical Project*”. En *Philosophy and Rhetoric*. Vol. 37, n. 1, 2004, pp. 1-20.

<sup>474</sup> Aquéllas ‘que acerca de algún sujeto <consideran> los accidentes propios partiendo de las opiniones comunes’.- *Met.* 997a 20.

<sup>475</sup> “ (...) si hay una ciencia demostrativa acerca de ellos <de los entes a los que pueden referirse tales ciencias demostrativas>, será preciso que algún género sea sujeto, y que, de ellos, unos sean afecciones, y los otros, axiomas (pues es imposible que haya demostración acerca de todos).- *Met.* 997a 7-8.



principales animadores, incluyendo también en tal lista a los principales mitógrafos de la tradición helénica, ya que “*el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos*” (982b 20).

Sin embargo van a ser los ‘filósofos’ propiamente dichos, a veces nombrados en el libro I como ‘filósofos primitivos’, aquellos arcanos pensadores abocados, por sus particulares condiciones, a constituirse como primeros especialistas del problema de la substancia y de la investigación de las causas y los principios que en cada caso le pueda corresponder (“*de las substancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo*”: 1003b) los que engrosen este inventario de primeras doctrinas filosóficas sobre la *physis*. En este inventario se irán sucediendo los ejercicios discursivos generados por una ‘Sabiduría’ radicalmente nueva desde Tales, el “*iniciador de tal filosofía*”, en un progreso dialógico filosófico que habrá de llegar a la Academia y que constituye el primer capítulo de una Historia de la Filosofía en el sentido más propio que pueda llegar a tener tal término. Una Historia de la Filosofía que cumple con la condición de filosófica que muchos siglos después estableciera G.W.F. Hegel para el establecimiento de esta disciplina, la Historia de la Filosofía, a la que él dedicó una parte importante de su labor como profesor y como autor de una doctrina filosófica fuertemente condicionada por la propia definición de historia que en ella se comprende: “*Es evidente que si existen diversos conceptos de filosofía, solamente el concepto verdadero nos pondrá en condiciones de comprender las obras de los filósofos que han sabido mantenerse, en su labor, fieles a su sentido*”<sup>476</sup>. Que este ejercicio aristotélico cumple también, de partida y de esta anticipativa suerte, con la condición de estructura dialogal y abierta establecida por Gadamer es una afirmación-conclusión que preferimos dejar a la consideración del lector, al cabo de las lecturas que siguen.

### **S. II. III, 1e.- Elementos de metalectura en el libro Alpha de *Metafísica*. Las *édoxa* como precondition hermenéutica.**

#### **Fragmento a considerar** (desde 983a-25 hasta 983b-5)

*Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto; la tercera aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento). Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la Física, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar.*

Una parte de este fragmento del capítulo III del libro I de *Met.*, que hemos vuelto a reproducir, puede reconocerse, en nuestra opinión, como el lema de la práctica hermenéutica entendida como una actividad dialógica de apertura hacia otros horizontes comprensivos. Está claro que si hablamos de 'otros horizontes comprensivos' esto ha de implicar que tal horizonte hacia el que nos abrimos no es el mismo que el horizonte del que partimos, que es el propio (aunque no en un sentido exclusivo: Es aquel que comparto con los que tengo intereses comunes). En todo caso será desde este horizonte propio que me es dado abrirme hacia esos otros horizontes —no necesariamente lejanos— que oteo pertrechado de un bagaje de cuestiones, interrogantes, posiciones relativas a los problemas por los que me estoy interesando, esbozos de posibles soluciones que me urge contrastar, presunciones de sentidos ajenos a los que considero más acertados, y tantas otras pre-posiciones. Hemos partido, entonces, como aquellos nuevos académicos de Asos, del reconocimiento de que no

<sup>476</sup> Lección inaugural del curso 1816/1817 pronunciada en el paraninfo de la Universidad de Heidelberg (octubre, 1816). En *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, de G.W.F. Hegel. Tomo I. Trad. W. Roces, 1ª ed. en castellano, 1955; VIIª reimpresión, México, 2002.

hemos sido nosotros los que concebimos las cuestiones por las que nos interesamos: Ya lo hicieron otros mucho antes (incluso han podido hacerlo otros desde unas perspectivas o intereses netamente distintos a los nuestros). Y si tenemos la suerte de contar con testimonios o documentos que puedan acercarnos a las respuestas que se han venido ensayando, desde que empezaron a plantearse, entonces nuestra apercepción del problema no podrá sino ensancharse, enriquecerse y sobredimensionarse. Así lo hará desde la consideración de aquellos otros términos y de aquellos otros discursos con los que este problema por el que me intereso se planteó en su origen y se ha venido planteando a lo largo de la historia, en la continuidad dialógica que la filosofía es. Ésta, y no otra diferente, es la posición de Aristóteles cuando a propósito de sus investigaciones aitológicas desde una posición más filosófico-ontológica que la de una ciencia Física en un sentido más positivo escribe en el capítulo III del libro I de la *Compilación* lo que sigue:

*Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la Física, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar.*

Éste es el preclaro enunciado al que nos referíamos en el inicio del presente apartado significándolo como ‘lema de la práctica hermenéutica entendida como una actividad dialógica de apertura hacia otros horizontes comprensivos’. Lo primero que queremos subrayar del mismo es el uso eminente de la primera persona del plural, uso que está expresando el carácter de esfuerzo y de empeño colectivo que tiene el trabajo del filósofo, un trabajo, en este sentido, resueltamente académico o, si se prefiere, ‘colegial’. Esta forma pronominal en sus dos formas resueltas de ‘nosotros’ y ‘nos’ es de uso frecuente en todos los libros del *Compendio*, así como son frecuentes las conjugaciones verbales desde esta misma forma pronominal haciendo de sujeto elíptico (suponemos, indagamos, buscamos, llamamos...). Ciertamente estas formas pronominales y estas conjugaciones verbales en primera persona del plural son igualmente frecuentes en el conjunto del *corpus*, dada la naturaleza acroamática y expositiva del mismo. No obstante hay en este primer libro de *Met.* un tono de primera persona que resulta destacable por el énfasis con el que aparece el pronombre en ciertos enunciados en los que su presencia no responde a una exigencia meramente gramatical, sino al interés de destacarlo como elemento de significación. Así, por ejemplo, en el enunciado anteriormente citado y desde la confrontación, que mucho tiene de dialéctica, del ‘nosotros’ referible a los nuevos académicos de Asos o del Liceo en el que estos materiales fueron sin duda reelaborados, y un ‘ellos’/‘los que’ referible a todos los que se dedicaron ‘antes que nosotros’ a este mismo asunto, es decir, al estudio de los entes y a la aproximación a la verdad, se expresa una relación de comunidad de intereses epistémicos y una cercanía intelectual (intelectual, si se prefiere el galicismo) que es la base desde la cual se va a producir este hecho dialógico por el que ahora nos interesamos: El de la afirmación expresa y consciente de esa posición de apertura dialogal, en este caso enfocando hacia el pasado. Apertura ésta de la que se sigue un bien tan preclaro como el de la corroboración de las propias conclusiones por más que muchas de ellas sean provisionales, bien sea por coincidencia de enfoques, pareceres y conclusiones, o bien por la reafirmación de los propios convencimientos tras una discusión franca con ‘los que se dedicaron antes que nosotros’ a esta misma actividad reflexiva que nos distingue y nos hermana.

Mas antes de anotar estas reflexiones de calidad hermenéutica (en el sentido ‘moderno’ del término)<sup>477</sup> Aristóteles ha establecido en este primer libro del *Compendio* y en el ámbito de su reflexión en torno a una cuestión que es también prevalente en la totalidad de los catorce libros que lo componen: La cuestión de las causas y la de unos ‘ciertos principios’ que no

<sup>477</sup> ‘hermeneútica’ no en el sentido aristotélico que tiene el término ‘hermeneias’ en *Órganon-De Int.*, sino en el sentido ‘moderno’ que este término adquiere desde la consideración de las introducciones de Schleiermacher a sus traducciones de los *diálogos* de Platón (1804-1828).

suelen figurar muy lejos de aquéllas. En el capítulo primero<sup>478</sup> del libro I, y en un mismo párrafo (el 981b 30) se hace expresa referencia a estos principios y causas en dos ocasiones, la primera de ellas para afirmar que “*la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios*” (el término ‘Sabiduría’ se alterna con el de ‘Filosofía’ a lo largo de todo el Compendio, así como se alternan los términos ‘sabio’ y ‘filósofo’); y en una segunda ocasión, al final del mismo párrafo e inmediatamente después de dar por sentada la superioridad de los saberes teóricos sobre los prácticos, se afirma taxativa y categóricamente: “*Resulta, pues, evidente que la Sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas*”.

Muchos han sido a lo largo de la historia de la filosofía los intentos de resumir los contenidos de estos libros, desde este libro Alpha por el que ahora nos interesamos al decimocuarto y último de la Compilación (el libro XIV), y de buscarles un referente axial. En ninguno de éstos, que sepamos, se ha podido prescindir de la cuestión de la aitiología, es decir del estudio sistémico de las causas y los principios. Cuestión ésta que para aquellos neoacadémicos de Asos hubo de tener una importancia crucial desde el momento en el que las discusiones en torno a tal cuestión y a sus antecedentes, platónicos y anteplatónicos, hicieron de base sobre la que se constituyó lo que podríamos llamar su plataforma doctrinal de despegue. Sin embargo el carácter antiplatónico que pudo revestir esta nueva teorización sobre las causas y los principios, demasiadas veces dado por supuesto (así por ejemplo, en la comprometedor lectura de K. R. Popper)<sup>479</sup> responde más bien a un diagnóstico apresurado

<sup>478</sup> La división capitular de los catorce libros responde a criterios de edición, presentación y, en algún caso, de traducción. Así, por ejemplo, mientras que en la versión trilingüe de García Yebra se prefiere acotar la división interna de los libros desde el encabezamiento de las páginas sin establecer en ninguna línea la pausa entre un capítulo y otro, siendo en este punto más fiel a la presentación de Bekker, Tomás Calvo prefiere separar y hasta titular los distintos capítulos, introduciendo de esta forma unos elementos críticos ajenos a los originales que traduce. W. D. Ross por su parte introduce una numeración ordinal dentro de los libros que sigue fielmente la numeración de los párrafos hecha por Bekker en el *Volumen Alterum* de su *Aristotelis Graece* de 1831.

<sup>479</sup> Cfr. en la parte II de *La sociedad abierta y sus enemigos* (1984, Trad. de E. Loedel del original del K. R. POPPER *The open society and its enemies*, 1945/1950), la titulada *La pleamar de la profecía* (Cap. XI: *Las raíces aristotélicas del hegelianismo*). Esta obra de K. R. Popper, escrita en la soledad y aislamiento de su exilio neozelandés, es un intento verdaderamente apurado de relacionar la crisis institucional que sufrió Europa en la cuarta década del siglo XX con una corriente dogmática cuyos máximos representantes serían Platón, Aristóteles, Hegel y Marx. El apasionamiento que trasciende de estas páginas responde a motivaciones de orden más personal que puramente epistémicas o críticas (entre aquéllas la del asesinato en junio de 1936 del fundador del Círculo de Viena, M. Schlitz, su maestro, cuando se disponía a entrar en el aula. El asesinato fue cometido por un exalumno, que aunque fue condenado por los tribunales, posteriormente, tras el Anschluss, fue exculpado tras reconocer su filiación nazi). Solamente así —desde explicaciones biográficas— puede explicarse que un buen conocedor de las fuentes y las literaturas originales de Platón y Aristóteles utilice improprios y descalificaciones a veces tan ingenuos y destemplados (Popper llega a llamar a Aristóteles ‘*proferidor de jerigonzas complicadas y pretenciosas*’) como las que desliza en esta obra que, a pesar de estos defectos más de fondo que de forma, contiene páginas interesantes sobre la recepción del platonismo en distintos medios culturales europeos, y sobre un fenómeno pseudocultural al que él se refiere con el término ‘*historicismo*’ o, para Marx ‘*historicismo económico*’, y que Popper relaciona con una degradación de unos ideales humanistas, que son rasgos específicos de la cultura europea. En realidad todo el libro no es sino un agónico alegato antiteleológico y un manifiesto proliberal de impronta neopositivista. En contra de una opinión estandarizada y poco fundamentada que se mantiene en algunos medios conservadores sobre la segunda parte de esta obra (*The open society ...*) el tratamiento que este exiliado austríaco en Nueva Zelanda (y fururo ciudadano británico) da a la figura de Marx no es tan desacreditativa como se supone (no lo es, desde luego, si lo comparamos con el que dispensa a Platón y Aristóteles), ya que Popper considera que tanto el análisis que hace Marx del capitalismo, que conoció y analizó según el mismo Popper con el rigor de un científico (“... *resulta inconcebible un regreso a la ciencia social anterior a Marx*”; en la p. 269 de la op. cit.), como alguna de sus propuestas liberadoras son asumibles por una ‘*sociedad abierta*’ en la que el mantenimiento de una autocrítica resulta fundamental. Podríamos incluso decir que el diálogo que mantiene Popper, quien llega incluso a reconocer y agradecer la influencia que Marx a ejercido en él mismo (p. 269, op. cit.), con Marx a propósito de algunos apartados de su obra sociológica y económica —por ejemplo en torno a la generación de la plusvalía y las contradicciones sociales inherentes a la misma en el marco de la sociedad capitalista— es un diálogo franco y constructivo. Sin embargo en el apartado siguiente al que dedica en su obra al método marxiano, el que titula ‘*La profecía de Marx*’ le imputa al fundador del materialismo histórico un dogmatismo moral en todo lo concerniente a la interpretación del devenir histórico, dogmatismo que Popper atribuye “*a la influencia corruptora de una educación impregnada por la atmósfera de la dialéctica hegeliana, ‘destructora de toda inteligencia’ según Schopenhauer.*” (p. 269 op. cit.).

y un tanto ‘de cliché’ (Martínez Marzoa, 1996, 2007) con el que no pocas veces son referidas las doctrinas de Platón y de Aristóteles, presentándolas como unos *corpora* estáticos, coherentes en un sentido interno y extensivo a la totalidad de sus producciones, perennemente dogmáticos y, sobre todo, incontestables. Cuando lo más real —y lo más complejo: estos dos términos, ‘real’ y ‘complejo’, suelen formar un binomio bastante sólido— es que la reacción antidogmática frente a las *eide* como causas primordiales de la realidad fue comenzada en vida de Platón, y fue éste mismo quien la alentó y ejecutó en la última fase de su evolución: En su fase epilodal o de autocrítica. Se diría que en estos últimos y cruciales catorce años de la Academia bajo la rectoría directa de Platón, a la vuelta de su tercer y último viaje a Siracusa (361), el maestro se dio a una labor intensa de autocrítica que, literariamente, cuajó sobre todo en *Parménides* y que hubo de ser pareja a la que, ya por su cuenta como profesor señero de la institución, estaba realizando el joven Aristóteles (23 años en el 361) al tiempo que mantenía sus posturas antirretórico-isocráticas y que seguía admitiendo la vigencia de una buena parte del acervo doctrinal platónico, sobre todo en lo tocante a la lexicografía filosófica desarrollada en la Academia y que en una buena medida constituía un repertorio ‘de autor’. Mas a la muerte de Platón, en el 347, Aristóteles, que a la sazón cuenta con 37 años de edad ha de estar ansioso por dar una forma acabada a los nuevos órdenes temáticos que en ese momento, y desde la continuación de sus investigaciones dialécticas en torno a las cruciales (ya lo fueron para Platón) cuestiones de la *ousía*, de las *aitía* y de los ‘ciertos principios’ (*arkháí*) que las acompañan, van a constituir los referentes axiales de su doctrina, de una doctrina que versará preferentemente sobre los cambios de las substancias. Y habría de estar igualmente ansioso por exponer sus valoraciones epistemológicas sobre cuáles ciencias eran las más idóneas para ocuparse de estas cuestiones, así como por establecer sus rangos en relación con las otras ciencias o saberes desde el referente principal a aquella que se ocupa sobre ‘*lo más escible*’, es decir, sobre ‘*los primeros principios y las causas*’ (982b 1-5). Por estos motivos esa llamada ‘secesión de Asos’ (Jaeger, 1923/1958) habría que interpretarla, en nuestra opinión, como la salida más natural y conveniente para aquellos académicos que, junto a aquel cada vez más pujante Aristóteles, se habían dado durante los últimos años de la rectoría platónica, y seguramente en un ambiente de intensas discusiones, a buscar una solución dialéctica a los problemas más álgidos que en aquella crítica coyuntura, al tiempo que el maestro entraba ya en su dorada vejez, se seguirían del mantenimiento de los principios aitiológico-analógicos que, tal como fueron expuestos en *Fedro* o en *República*, se sostenían en la doctrina platónica sobre las *eide* como principios. Una vez consumada la secesión la Academia de Atenas, la oficial, se sumió en una tendencia neopitagórica caracterizada por un fuerte abstraccionismo que pudo reforzar la vena esotérica de la institución (con Espeusipo), mientras que los nuevos académicos de Asos se reclamaban, y estimamos que con perfecto derecho a hacerlo, como los verdaderos continuadores del espíritu y de los esfuerzos dialécticos promovidos en la Academia original.

Ahora bien, si cierto es que ese espíritu y aquellos trabajos dialécticos a los que antes nos referíamos constituyeron un capital filosófico a los que Aristóteles no había renunciado y a los que de hecho nunca renunció, no es menos cierto que los *modi operandi (et docendi)* que van a seguirse, y que seguramente se estarían ya siguiendo en los últimos años de la Academia, eran palmariamente distintos, si no diferentes, a los que se habían seguido hasta el momento. Siendo la de la consideración de la existencia de toda una tradición filosófica anterior a la Academia y el tratamiento de tal tradición como parte integrante del mismo problema los verdaderos rasgos distintivos de aquella nueva Academia de Asos cuyos integrantes se aprestaban a ensayar una nueva respuesta a esta cuestión fundamental (la cuestión sobre las causas es fundamental por definición) de una manera a la que el recién finado había sido siempre refractario: Considerando todas las soluciones propuestas a esta

cuestión fundamental por los ‘filósofos primitivos’ y haciendo después por integrarlas, en lo posible, a las respuestas propias.

Esta consideración, la de que la filosofía era de hecho una continuidad dialógica que podía remontarse siglos atrás e interesar hasta a la producción mitológica, era además compatible con la presunción de que se habían desarrollado, paralelamente a estas respuestas tan diversas al problema de las causas y de los principios, sendas líneas de investigación praxeológicas de las que se habrían seguido proposiciones susceptibles de ser aplicadas a los ámbitos del hacer. Y es que aunque no será hasta Platón que la idea de ‘bien’ (*agathon*) ocupe un lugar destacado en una doctrina filosófica van a revelarse, a lo largo de las páginas de esta primera historia de la filosofía que es el libro primero de *Met.*, los elementos de una serie muy bien presentada de indicios que van a hacernos comprender que esa intuición platónica, la de hacer coincidir el bien con la verdad (y con la belleza, y con la justicia, todas estas figuras del logos sobre un mayúsculo peán en tantas traducciones y ediciones del *corpus*) cuenta con unos claros y no tan mayúsculos antecedentes que fueron sostenidos por ‘aquellos que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad’. El primero de estos sujetos, el antecitado “*iniciador de tal filosofía*” (983b 20) será Tales de Mileto al cual, tal vez, pudo haberle determinado a señalar el agua como *arkhé* cierta interpretación de las mitologías de “*los primeros autores de cosmogonías, antiquísimos y muy anteriores a nosotros*” (983b 30), ya que aquéllos invocaron a la Estigia (la oceánide que presidía la fuente de la que manaba el agua que recorría la Arcadia, cuyo curso daba al Hades) como testigo del sagrado juramento entre Océano y Tetis, padres de toda generación. Así pues sería este rastro mitológico desde el que Tales pudo atreverse, a la altura de los inicios del siglo VI y a una distancia de unos doscientos cincuenta años de la muerte de Platón, a proponer a aquella testigo del sagrado juramento entre las fuerzas primordiales encarnada por los hermanos y esposos Tetis y Océano como ese elemento primordial del que irían a surgir todas las cosas (*Pues lo que más se respeta es lo más antiguo, y aquello por lo que se jura es lo que más se respeta*: 983b 30). Pero lo que resulta interesante es que esta especulación, que no tardará en ser reconocida como tal (“*No es seguro que ésta sea efectivamente una opinión primitiva y antigua sobre la naturaleza*”: 984a 5), se haga a renglón seguido de haber ofrecido otras explicaciones estrictamente naturales o físicas a esta misma cuestión ‘de tal principio’ (la humedad de alimentos y semillas, y la relación entre el calor, la generación y el mantenimiento de la humedad). Se diría que, según esta lectura de Aristóteles, Tales está buscando, con un grado de conciencia efectiva del que no cabrían más que suposiciones desde nuestra parte, una solución de equilibrio entre unas soluciones fisiológicas y materiales y otras posibles soluciones en las que ciertos elementos o principios más sutiles o psíquicos estarían también presentes. Así podría entenderse la afirmación que el Estagirita hace en *De anima* según la cual “ (...) *Y algunos afirman que (el alma) está mezclada en el todo (universo), por lo que talvez Tales creyó también que todas las cosas están llenas de dioses*”<sup>480</sup>.

En cualquier caso lo que queda fuera de toda duda es que, dado que en el texto se reconoce la escasa base que tiene la opinión de que fuera por aquella motivación mitológica que Tales invocara el agua como elemento principal (*arkhé*), el hecho de que Aristóteles terminara decidiendo su inclusión ha de responder a un orden de motivaciones mucho más cercanas al ‘lector’ e intérprete —es decir, al propio Aristóteles— que al autor de esta supuesta teoría mitológico-fisiológica. Otra cosa es manifiesta también en este caso: Aristóteles está citando ‘*par coeur*’ y se está refiriendo con esas citas a unos textos cuya existencia está en entredicho (se especula con la idea de que Tales fuera tan ágrafo como Sócrates en materia de filosofía, y de que todo lo que conocemos sobre su pensamiento se deba a referencias de terceros). Y de una forma similar citará, en un tropel de referentes, las doctrinas

<sup>480</sup> Ver el cap. II (p. 146) de *Los Filósofos Presocráticos*, de G.S. KIRK, J.E. RAVEN y M.SCHOFIELD (*op. cit.*).

cosmogónicas de Anaxímenes y Diógenes, que “*dicen que el Aire es anterior al Agua y el principio primordial entre los cuerpos simples*” (984a 5); del efesio Heráclito y el metapontino Hípaso, como defensores de la causa del fuego como arkhé; de un apátrida (en el texto) Empédocles que hace una propuesta ecléctica, añadiendo a todos los elementos ya relacionados —agua, aire, fuego— el de la tierra cerrando así el círculo de los filósofos físicos de estirpe jonia que a la pregunta de la causa primera o generatriz, o principal, de la naturaleza (*physis*) respondieron con un principio material. Mas ésa no fue la calidad de la respuesta ensayada por Anaxágoras de Clazómenas, “*anterior a éste <Empédocles> por la edad y posterior por las obras*” (984a 10), ya que éste introduce en el discurrir filosófico un concepto un tanto más abstracto al afirmar que son infinitos principios los que constituyen la *physis*. Estas citas ‘cordiales’<sup>481</sup>, no exentas de olvidos u omisiones difíciles de valorar — como veremos inmediatamente a propósito de la omisión de Anaximandro— constituyen, no obstante, un rasgo discursivo muy propio de ese tono de confrontación crítica de pareceres (*éndoxa*) que está informando a la serie I-III (A- $\alpha$ -B) de la *Compilación*, y a la cual podrían también anexarse aquellos capítulos del libro IV en los que se siguen atendiendo, dialécticamente, las cuatro primeras aporías de las catorce presentadas en el libro III. Capítulos estos en los que se sigue intentando establecer el carácter propio de una ciencia universal y fundamental en torno a las causas y a los principios que interesen a todas aquellas realidades susceptibles de ser contempladas como substanciales.

Resulta, por otra parte, sorprendente que el nombre de Anaximandro, el del único de los ‘filósofos primitivos’ que no invoca un principio físico para explicar la génesis de la *physis*, no figure entre estos ‘filósofos’ y que en el único lugar de la *Compilación* en el que aparece este otro representante de la tradición ‘fisiológica’ milesia (en el libro XII, el dedicado al desarrollo de una teología monoteísta), lo haga en una posición muy discreta suscribiendo la idea de una ‘mezcla primordial’ defendida, desde distintas posiciones aunque con algún grado de afinidad, por Empédocles y Demócrito. Igualmente discreta es la aparición de Anaximandro en el libro I del tratado de *Phys.* haciendo también compañía, aunque sin entrar en ningún detalle ni en la consideración de su teoría sobre lo indeterminado, a Empédocles y Anaxágoras (*Phys.*, 187a), o en el libro III de este mismo tratado en el que hay que dar por supuesto —lo hacen la mayoría de los traductores y editores del tratado, y Kirk, Raven & Schofield lo suscriben igualmente en la nota 104 de sus *Los filósofos presocráticos*<sup>482</sup>— que es a él a quien se refiere el Estagirita al afirmar que “*Tampoco puede haber un cuerpo infinito que sea uno y simple, ni a) como algo que exista aparte de los elementos y de lo cual éstos se han generado, como afirman algunos, ni b) tomado en un sentido absoluto*” (Trad. G. R. de Echandía, 2000). Por lo demás será en *Sobre la generación y la corrupción* (B 5, 322a 19) el único momento crítico en el que se considera la teoría de Anaximandro, aunque sin nombrarlo, al afirmarse en este párrafo que “*... no es de ninguno de estos elementos (fuego, aire, agua, tierra) de donde proceden todas las cosas, ni tampoco de ninguna otra cosa fuera de éstos, tal como algo intermedio entre aire y agua, o aire y fuego, más denso que el aire y el fuego y más sutil que los otros; pues dicho elemento sería aire y fuego con una contrariedad. Ahora bien: uno de los dos contrarios es una privación; de donde se sigue que no es posible que lo intermedio exista jamás por sí, como afirman algunos de lo infinito (ápeiron) y de lo circundante*”<sup>483</sup>. Definitivamente puede resultar un tanto extraña esta resistencia a entrar en los dominios lexicales y doctrinales propios de Anaximandro cuando se han nombrado y hasta detallado los de otros ‘filósofos primitivos’ cuya importancia es similar o palmariamente menor que la del filósofo jonio

<sup>481</sup> Recordamos que en el apartado ‘LEXICAL’ anexo al inicio de nuestro trabajo hemos introducido una explicación sobre los usos que damos a esta expresión francesa, ‘*par coeur*’, de la que acabamos de derivar el término ‘cordial’.

<sup>482</sup> Kirk, Raven & Schofield, *Op. cit.* en nota 47, cap. III, pp. 168 y 169.

<sup>483</sup> Kirk, Raven & Schofield, *Op. cit.* en nota 47, cap. III, p. 168.

(por ejemplo, el caso de Hípasso de Metaponto, que aparece citado conjuntamente con el de Empédocles, cuando el nombre de Anaximandro no figura una sola vez en todo el libro I).

La dificultad de acceso a las fuentes originales y la práctica de acercarse a los autores más antiguos desde obras de referencia (las crestomatías filosóficas ya de uso frecuente en los tiempos del sofista Hippias que fue, según Kirk & Raven, ‘el primer doxógrafo sistemático’)<sup>484</sup> en lugar de hacerlo —cosa que no sería fácil— desde escritos originales avalados por el autor o por alguna persona autorizada de su entorno<sup>485</sup> podrían también explicarnos estos defectos en una obra que, por lo demás, tampoco tenemos que dar por acabada dada su naturaleza acroamática. Hemos también de tener en cuenta que esta labor de recensiones de materiales propios y de otros pensadores, a los que se dedicará con una total sistematicidad Teofrasto años después de la muerte de Aristóteles, se vio bruscamente interrumpida por la muerte de Alejandro y la consiguiente reacción antimacedonia. Reacción ésta que ya se estaba registrando antes de que este hecho sucediera, y que, una vez desatada, obligó a Aristóteles a ordenar el cierre cauteloso del Liceo, que se vio inmediatamente seguido por una apurada salida del filósofo de Atenas ‘para evitar que la ciudad cometiera un segundo crimen contra la Filosofía’<sup>486</sup>. En cualquier caso esta posible resistencia a citar o referir elementos doctrinales de los cuales no se pudieran mostrar unas claras referencias es otro rasgo distintivo de la calidad discursiva-confrontativa que se está registrando en esta nueva coyuntura académica (neo) desde los tiempos de la secesión de Asos. Así, por ejemplo, en el mismo caso de las citas a Platón en la obra aristotélica desde el momento en el que comprobamos que de las veintidós referencias explícitas al nombre ‘Platón’ (en una ocasión, ‘platónico’) y de la sesentena larga de ocasiones en las que se hace referencia a “*los que proponen a las Ideas como ...*” (o análogas: expresiones como ‘sus seguidores’ refiriéndose a los seguidores de Sócrates, es decir, a los platónicos) no se puede señalar siquiera una ocasión en la que podamos asegurar que se está citando una parte concreta e identificable de la producción literaria de Platón, aunque hay una posible excepción a la que nos referiremos un poco más adelante. Sí que abundan a lo largo de la práctica totalidad de los libros que constituyen el grueso de *Met.*, alusiones y entradas de lleno en el análisis reflexivo y la crítica al sistema platónico, e incluso capítulos enteros, en los dos últimos libros de la Compilación (M y N) dedicados a la crítica integral del platonismo. Pero estas referencias al platonismo lo son a la doctrina sin un apoyo a referencias textuales o verbales que se presenten como tales.

No puede ponerse en duda que Aristóteles estaba plenamente autorizado para referirse directa e integralmente a la obra de Platón sin escatimar detalles de la misma; es también incuestionable que la inteligencia de Aristóteles hacia la obra de su maestro hubo de conocer fielmente las distintas fases de la misma. Una lectura atenta y paciente de una obra tan heteróclita como es *Metafísica* nos revela que son registros muy distintos los que se actualizan según que capítulos de qué libros a propósito de la ‘cuestión platónica’. Por ejemplo, en el libro I, en el que las referencias a los platónicos son amables y están dedicadas a unos colegas a los que se les tiene por próximos, los registros discursivos son muy diferentes a los que se actualizan en el XIII (capítulos 3 y 4, 1078b 15-1070a5); en el que

<sup>484</sup> En la p. 147, cap. II, de la *op. cit.* de Kirk, Raven & Schofield.

<sup>485</sup> Según DIÓGENES LAERCIO (II, 1 de la *op. cit.* según la vers. cit. de García Gual, p. 91) Anaximandro “*hizo una exposición compendiada de sus opiniones que encontró, tal vez por casualidad, el ateniense Apolodoro*”. Si tenemos en cuenta que tanto Apolodoro, del s. II aC, como Temistio, del siglo IV dC, dos de los principales compiladores de la obra “*breve, discontinua y apotegmática*” (Kirk, Raven & Schofield, 1987) de Anaximandro fueron muy posteriores al magisterio de Aristóteles en el Liceo podremos, tal vez, admitir la posibilidad de que estas omisiones se debieran a una falta de documentación original o fiable sobre el pensamiento del milesio que no pudo ser superada en los tiempos del Liceo.

<sup>486</sup> Esta cita, que creemos apócrifa, es recogida por Federico A. LANGE, en su *Historia del materialismo*, tomo I, p. 31. Madrid 1903 (Traducción de Vicente Colorado). Igualmente Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS (en *Estudios Clásicos* n° 108; Madrid, 1995) en su “*Aristóteles en la Atenas de su tiempo*”. Puede accederse a este estudio desde <http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=530> (directorio de la Revista *Estudios Clásicos*).

prácticamente se les imputa un acto de secesión en relación con lo que se considera la parte más propia y positiva de la herencia de Sócrates (el afán por referirse directamente a las cosas mediante el método de la definición). En otros sectores de la misma obra-compendio nos encontramos con otros registros más difíciles de calificar, algunos de ellos de calidad biográfica, como el que se ensaya desde las primeras líneas del capítulo-sector 6 del libro I (987a 30) en el que se da un repaso a la evolución filosófica de su maestro desde su primera formación con *Crátilo*, que le ‘familiariza’ con las opiniones de Heráclito y en la que se apuntan algunas posibles explicaciones, mediando la asimilación de la doctrina de Sócrates referida a ciertas cualidades morales universales, para la posterior adscripción de Platón a una forma muy sui generis de pitagorismo que también queda esbozada en este mismo pasaje.

Tal conocimiento abarcaba de hecho, y en referencia a la obra de Platón, desde aquellos primeros momentos en los que la identificación y la fidelidad a la doctrina de Sócrates era el rasgo más distintivo de la misma y hasta que, en su periodo de madurez, compone los cuatro diálogos dogmáticos en los que establece su doctrina basada en la existencia separada de unas *elide* que son causa formal y primera de todo lo que existe; en la inmortalidad del alma; en la supremacía ontológica del Bien; en la superioridad de un conocimiento intelectual sobre el sensible; y en la promoción de una moralidad paradigmática como fundamento de una perfeccionista *politeia*. Pero cuando Aristóteles ingresó en la Academia, a los diecisiete años, un Platón que está a punto de comenzar o ha comenzado ya su segundo viaje a Siracusa se encuentra en los inicios de una etapa que podríamos llamar ‘epilodal’ cuyo principal afán consiste en el cuestionamiento de una parte fundamental de su propia doctrina. Resulta, pues, de primer interés la consideración de que ese Aristóteles que devino en filósofo durante los veinte años siguientes a su ingreso en la escuela de Atenas hubo de formarse en unos ambientes en el que, al tiempo que se desenvolvían las distintas circunstancias por la que pasó la institución, marcadas siempre por los hitos biográficos y las ejecuciones del maestro, los tonos discursivos predominantes hubieron de ser los de la discusión, la confrontación y la contrastación de distintos —y hasta de diferentes— pareceres sobre temas tan destacados y fundamentales como ‘el de las causas y los principios’ (al buscarse cada vez más decididamente una alternativa a las extraterrestres *eide* como causas primeras); la definición de las realidades substanciales desde la previa definición de substancia (*ousía*); la aplicación de tal concepto fundamental tanto a lo que es efectivamente (en acto) como a un teológico ser que sin estar actualmente determinado es acto de sí mismo (“*Él es el acto*”: *Met.*, 1072b 30)<sup>487</sup>; el de la posible deducción de un concepto de espacio que vincule aquel ‘espacio primordial’ de Hesíodo (el ‘amplio seno de Gea’: *Phys.*, 208b 30)<sup>488</sup> con la *khôra* (Timeo, 52a8), el receptáculo (Timeo, 49a6), el *topos* (Timeo, 52a6), la sede (Timeo, 52b1) y la madre, el padre y la nodriza platónicas (Timeo, 50d-2 y 51a4-5; 49a6). Y otro temas no menos fundamentales de orden prático y antropológico.

Que en este ambiente discursivo las referencias a la literatura exotérica generada en el llamado periodo de madurez platónica (385-370) fueran más o menos abundantes es algo que está sujeto a valoración<sup>489</sup>. Ahora bien, de lo que no cabe dudar es que el debatir filosófico a

<sup>487</sup> Más cercana a la versión de Ross, de este pasaje, es la de Tomás Calvo quien traduce esta misma frase como “... y él se identifica con tal actualidad” (Ross: “*and God is that actuality*”), en oposición a esa tomista-moerbeckiana versión en MGY.: “*Él es el acto*”.

<sup>488</sup> Se trata de una cita más larga y literal de la *Teogonía* (116-117) de Hesíodo: “*Lo primero de todo fue el Caos, luego Gea, de amplio seno*”. Y seguiría: “... sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo.” (p. 16 de la versión de A. PÉREZ JIMÉNEZ & A. MARTÍNEZ DÍEZ. Madrid, 2000).

<sup>489</sup> En el sostenimiento de sus tesis ‘neoparadigmáticas’ sobre una nueva interpretación del Platón esotérico, y apuntando a esta última etapa, en la que comienzan a descollar las figuras que, desde Espeusipo y Jenócrates, continuarán con la tradición llamada ‘indirecta’ G. Reale tiende a dar una importancia mínima a la discusión sobre los contenidos de la producción exotérica en general, ya que, según expresa en distintas parte de su *Por una nueva interpretación de Platón* (1997/2003, *op. cit.*), los intereses derivaron hacia una corta serie de temas que, como el del Uno y la Díada, los números ideales, las Ideas y las Formas, o los llamados ‘*entes matemáticos*



lo largo de aquellos veinte años no tuvo como referente principal los contenidos fijos de la tétrada dialógica *Banquete-Fedón-Fedro-República* en el sentido de desarrollar hasta las últimas consecuencias las tesis más fuertes que en estos diálogos se contienen. Más bien lo que se trató, y en una buena medida comenzó a conseguirse desde esta última fase epilodal, fue de superar estos contenidos doctrinales desde la insatisfacción filosófica y de orden prático que tal sistema producía en sus propios mentores. Tal desazón se experimentaba cuando éstos se enfrentaban a determinados problemas que no tenían una solución feliz manteniendo aquellas tesis que derivaban directamente del quietismo antisensualista de los eleáticos; problemas como los de los cambios sobrevenidos a las entidades, en tanto que dominios de la substancia; como aquellos otros devenidos de la dificultad inherente al hecho de desvincular el conocimiento sensible de determinados aspectos de la realidad que no podían entenderse sin tales referencias (los problemas aitológicos mismos, pero también aquellos otros problemas relativos a las distintas conformaciones fenoménicas de la realidad y a sus correspondientes significaciones: por ejemplo, los problemas que se contemplan en el ‘diccionario filosófico’ del libro V). Y no olvidemos las concomitancias filosóficas, que fueron muy marcadas, de los sucesivos y casi constantes desengaños políticos que aún hubo de sufrir Platón desde el inicio de su segundo viaje a Siracusa y que todos los académicos estaban viviendo y registrando como propios. Léase: La corroboración de que el mundo de la realidad terrestre estaba demasiado alejado de aquellas *poleis* perfectas, de aquella utopía lógico-política por la que un Platón ya más que maduro estaba dispuesto a arriesgar la propia vida, cosa que aún hubo de hacer en dos ocasiones más después del ingreso de Aristóteles. Definitivamente, aunque partiendo del acervo lexical ya consolidado, de lo que se trataba era de superar ese rígido marco teórico que cada vez se manifestaba como más inoperante y reduccionista, para atreverse a admitir ‘mas realidad’ en esa concepción general de la génesis del cosmos, de la constitución de la *physis* y de la vida, del mundo de las realizaciones humanas, y hasta de la aproximación a los problemas que podría plantear un objeto nuevo para el pensamiento, seguramente desde Anaxágoras de Clazomenes: El objeto Theos.

Pues bien, este nuevo debatir filosófico estuvo centrado de hecho en dos propósitos que podríamos considerar prevalentes: La continuación de la discusión-refutación frente a aquella sofística relativista-consensualista representada, en estos años epilodales, por Isócrates, por un lado; y la porfía por la constitución de una nueva dialéctica que superara las aporías que se seguían del mantenimiento de ese eidetismo que explicaba la realidad desde la existencia de unas entidades, las *eide*, que estaban de hecho alienadas de la misma. Por otra parte —y habríamos, entonces, de referirnos a un tercer interés prevalente—, la consolidación de una doctrina política perfeccionista (la que dio cuerpo al inacabado *Leyes*) que, aún en los últimos años de su rectoría (la de Platón), no renuncia a establecer las bases materiales e institucionales desde las cuales se presenta como posible la consecución de una excelencia política en las terrenales *poleis* (como lo atestigua el contenido de la Carta VII).

Bien, pero conviene ahora recordar qué es lo que nos estamos proponiendo como meta de nuestra investigación, y a esta altura de la misma en la que ya comienza a fraguarse su conclusión. No pretendemos en este capítulo descubrir ni tampoco proponer una nueva interpretación de todo este material original al que hubo de referirse Aristóteles a lo largo de esta primera secuencia temática de *Metafísica*. Lo que nos está interesando es el carácter lecto-interpretativo del trabajo —de ‘la investigación’, como a veces puede leerse en el *Compendio*— que están llevando a cabo Aristóteles y sus colegas en esta fase aparentemente conclusiva de su producción acroamática. No conocemos las obras originales de todos estos ‘filósofos primitivos’ que van a ser redescubiertos y analizados en

---

*intermedios*’ apenas si fueron tocados en los *Diálogos*. (Véanse las *Conclusiones finales sobre el paradigma hermenéutico consagrado por la Academia*, en la 1ª parte, cap. 2º-II, las pp. 42-44; igualmente la valoración que de la *Carta VII* se hace en las pp. 108-111, cap. 3º-IV, de la 1ª parte de esta misma obra).

profundidad tanto en estos libros del Compendio como en otros tratados del corpus, como así se hace en *Física*, *Éticos*, y en *Sobre la generación y la corrupción*. Tampoco sabemos a ciencia cierta cuáles de éstos fueron estudiados frente a unos papiros originales o frente a un libro (a una copia original manuscrita) como el que nos refiere Platón en la *Apología* (en este caso el libro era ‘el de Anaxágoras’: Cualquiera podía acercarse a la orquesta para hacerse con un ejemplar por el módico precio de un dracma: *Apología*, 26d-e), o frente a unas crestomatías en las que figuraran determinados fragmentos de las obras de los más famosos pensadores que hasta el momento lo hubieran sido, como aquellas compuestas por el Hippias al que se refirió Clemente de Alejandría en su *Stromata*<sup>490</sup>.

En *Parménides* Zenón se lamenta por haber perdido su manuscrito original sobre la interpretación del poema de Parménides (le fue robado). De ese libro perdido, por cierto, lo único que sabemos es lo que fue transcrito *par coeur* en el diálogo mismo, que no fue poco. En *Fedón* Platón nos brinda el retrato de un Sócrates ante el libro de Anaxágoras, cuya lectura no acaba. En la *Apología* nos llega a referir dónde y a qué precio se vende en Atenas el ‘libro’ de Anaxágoras, ese mismo que no leyó según la figuración platónica. A lo largo de los diálogos platónicos asistimos a un bien nutrido desfile de manuscritos rememorados, leídos imaginariamente o invocados pero ignorados como textos. Podemos preguntarnos, y creemos que la pregunta es muy pertinente, ¿en qué consistía materialmente la biblioteca de la que pudo disponer Aristóteles desde Asos al Liceo? La papiroteca de la Academia nos es dado, igualmente, imaginarla bastante disminuida, dada la escasa afición a la lectura filosófica que siempre mostró Platón. En cuanto a la de Aristóteles hemos de puntualizar que, si bien es posible asegurar que la que generaron los peripatéticos y de la que, tras todas las vicisitudes conocidas, hubo de surgir el *corpus* era bastante prolija en cuanto a la propia producción no nos es dado suponer lo mismo en cuanto al acopio de manuscritos, papiros, libros y documentos referidos a los autores por los que Aristóteles se interesó. Sí que podemos asegurar que disponían de una abundante documentación, aunque es muy difícil precisar hasta qué punto aquella era de primera mano. El interés por conocer los discursos generados en lo que Aristóteles llamaba una fase ‘primitiva’ de la filosofía era, en todo, caso muy grande, y de ese interés resultó un acopio de documentos y fuentes doxográficas que hicieron posible un conocimiento bastante acendrado de las doctrinas defendidas en aquellos tiempos remotos por los ‘más antiguos’. Así, fueron conocidos, estudiados y referidos los ‘libros’ o los extractos de los pensadores físicos de Mileto, de Heráclito de Éfeso, el poema de Parménides y los apuntes de Zenón, los himnos y poemas de Empédocles, y el *Periphyseos* de Anaxágoras, además de las abundantes y variadas crestomatías a cuya producción se daban unos talleres de copistas de sentencias y citas de los pensadores más famosos al menos desde los tiempos del sofista Hippias, crestomatías éstas que suplían la carestía de manuscritos originales provenientes de aquellos filósofos más primitivos.

Una serie de hechos, supuestos aunque entendemos que no desde un criterio falto de fundamentos, nos inducen a afirmar esta escasez e inestabilidad de los fondos bibliográficos y documentales de interés filosófico de los que pudieron disponer Aristóteles y sus seguidores desde Asos a Atenas: El primero la referida escasa predisposición a la lectura interpretativa de textos de autor (y aún de producción de los mismos) que se practicaba en la Academia; el segundo el de su condición de meteco en Atenas, condición ésta que explica en una buena medida la inestabilidad del Liceo en los tiempos de la rectoría de Aristóteles y

<sup>490</sup> El hecho de que este Hippias sofista, presumiblemente el que diera nombre a los dos diálogos homónimos de Platón, aparezca citado como compilador por Clemente (DK 86 B) ha dado sido la base de referencia desde la que el filólogo germano Bruno Snell (1896-1986) supuso que del sofista en cuestión provenían la mayoría de las noticias que Aristóteles pudo manejar de los filósofos jónicos. La referencia antes signada (DK 86 B) a la obra de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6ª ed. def., 1952), hecha por Kirk & Raven en la p. 147 (nota 92) de la *op. cit.*, no cuenta con equivalencia en la traducción-compilación *Los filósofos presocráticos* de la BCG (a cargo de C. Eggers Lan y Victoria E. Juliá, 1981).

que no pudo ser contrarrestada más que durante el tiempo que duró la égida de Alejandro (sin embargo durante el tiempo en el que esta defensa fue efectiva el sentimiento antimacedonio era muy fuerte en la *polis*, como confirma el hecho del inmediato exilio de Aristóteles a Calcis a la muerte de Alejandro); el tercero el de la rareza y el carácter de excepcional que en aquellos arcanos tiempos tenían las obras de autor, las cuales habían de ser copiadas y recopiadas la mayoría de las veces sin un control directo del autor (y de ahí la importancia que hubieron de adquirir las copias de fragmentos selectos de los autores, que la tradición iba fijando, al tiempo que una diversa y muchas veces anónima doxografía iba fijando los perfiles de los autores más celebrados, perfiles que se iban desdibujando al tiempo que los años iban mediando)<sup>491</sup>; el cuarto el carácter accidentado y trashumante de la vida de Aristóteles [en la Academia de Atenas, hasta la muerte de Platón en el 347; posteriormente en Asos, en la Eólida de Asia Menor, de dos a tres años, hasta el 345, bajo la protección de Hermias; posteriormente en Mitilene, en la isla de Lesbos, tras la caída en desgracia y asesinato de Hermias, y allí durante un periodo de otros dos años hasta que es llamado por el rey Filipo II para hacerse cargo de la educación de su hijo Alejandro, en el 343, iniciándose así su estancia en la corte de Pela (Macedonia); ocho años después, en el 335, al suceder Alejandro a su padre como rey vuelve a Atenas donde, bajo la protección e influencia de Alejandro funda su Liceo, institución ésta que ha de abandonar a la muerte de Alejandro en el 323 debido a la reacción antimacedonia que se produce; un año después muere en Calcis]; y el quinto, y más definitivo, el hecho creemos que bastante seguro de que, en caso de haber podido señalar sus fuentes con una mayor precisión, ‘el lector’ no hubiera dudado en hacerlo, aficionado como era a la cita literal, a veces bastante extensa (considérese, por ejemplo, en el libro IV, 1009b 10-30, la larga secuencia de citas literales con las que Aristóteles adorna una disertación sobre el carácter caprichoso de las sensaciones y las dificultades que entraña el establecer criterios sólidos de inteligencia desde una experiencia sensible exenta):

*En efecto, Empédocles afirma que los que cambian su estado físico cambian su pensamiento. «Pues ante lo que está presente a los sentidos aumenta el entendimiento en los hombres». Y en otro lugar dice que «en la medida en que los hombres se tornan diferentes, en tanto les es siempre posible / pensar también cosas diferentes». Y también Parménides se expresa del mismo modo: «pues según tiene en cada momento la complexión de miembros bien flexibles, / así asiste el entendimiento a los hombres; pues una misma cosa / es la que piensa y la naturaleza de los miembros para los hombres, / para todos y para todo; pues lo más abundante constituye el pensamiento».*

Ciertamente, cuesta trabajo creer que estas citas a Empédocles, Parménides y Anaxágoras, sobre todo las dos primeras que son largas y textuales (literarias), se hicieran de memoria. De la misma forma resulta difícil aceptar que, en caso de que Aristóteles o sus colegas y ayudantes estuvieran copiando directamente de un manuscrito original o certificado como tal por algunos de los testafierros legales de los autores no lo reseñaran o lo hicieran saber de alguna forma (testafierros legales en lo filosófico; por ejemplo, el papel de testafierro de Parménides que Zenón desempeña en un primer momento desde sí mismo ante un nutrido grupo de asistentes a un acto de lectura y, en un segundo momento, ante Parménides en el diálogo homónimo)<sup>492</sup>. Definitivamente es la propia cita, tanto por su extensión como por su

<sup>491</sup> Esta avalancha de testimonios sin documentar da lugar, entre otras muchas que sólo conocemos fragmentariamente o por referencias, a la colección asistémica de anécdotas y testimonios recabada y presentada por Diógenes Laercio en los diez tomos de su *Vidas y opiniones de los Filósofos ilustres* (vers. cit. de García Gual, 2007), obra ésta responsable del mantenimiento de leyendas tan absurdas como los poderes taumatúrgicos y resucitadores de Empédocles, o el mítico final de los días de este mismo pensador arrojándose al cráter del Etna. No queremos decir con esto que toda la obra compilativa de Laercio adolezca de esta falta de rigor, ya que en muchos casos sus referencias han sido comprobadas y contrastadas con otras fuentes y doxografías, pero la mezcla entre testimonios y documentos fiables con otros dudosos y otros palmariamente falsos es el rasgo distintivo de esta obra de este diálogo responde más a una ficción filosófica que a la crónica de un hecho histórico no le resta credibilidad a esta relación maestro-discípulo y testafierro filosófico que Zenón de Elea desempeñó ante su maestro Parménides de Elea.

<sup>492</sup> Que el marco en el que se desarrolla este diálogo responda más a una ficción filosófica que a la crónica de un hecho histórico no le resta credibilidad a esta relación maestro-discípulo y testafierro filosófico que Zenón de Elea desempeñó ante su maestro Parménides de Elea.

métrica —para el caso de la cita del poema de Parménides— y por su letra misma la única garante de que la referencia a la obra (no a la doctrina, como en el caso de las referencias a Platón) es correcta y no impostada. Así, por ejemplo, en la larga cita anteriormente reproducida del poema de Parménides<sup>493</sup>. Por otra parte ya sabemos que el título ‘genérico’ de todos estos tratados anteriores a Sócrates en los que se tocaban de una forma preferente la cuestión de las causas y de los principios era *Pery Physeos* (el *Periphyseos* de Tales, el de Anaxímenes, el de Empédocles, el de Parménides...), denominación genérica que habría de actuar como eximente de la obligación de la cita desde el título de la obra, ya que bastaba el nombre del autor, algunas veces omitido debido a la obviedad de su referencia (V. gr., y en clara referencia a los pitagóricos<sup>494</sup> (1060b 10): *¿Cómo es posible que digan verdad los que dicen que el Uno es el primer principio y también una substancia, y del Uno y de la materia generan el número primero y afirman que éste es una substancia?*). Pero hemos de leer estas citas cordiales no solamente desde sí mismas sino confrontándolas con la literatura que podamos conocer del autor, con las referencias al mismo que podamos recabar en las literaturas más cercanas a su momento histórico, con los estudios sobre la misma que nos haya podido brindar la tradición historiográfico-filosófica, y, en general, con todos los posibles referentes incluidos los filológicos, que en algunos casos serán indispensables, a los que nos sea dado acercarnos para corroborar que la certificación sobre la autenticidad de la cita o referencia que hemos practicado desde nuestra parte no ha sido determinada por una instancia de afecto o de predisposición simpática hacia el citador (que en este momento actúa también como lector e intérprete de su propio texto y del texto que ha adjuntado al propio). Hemos de tener en cuenta que si es cierto, que lo es, que las *éndoxa*, es decir, las opiniones generalmente aceptadas constituyen una parte importante del texto crítico en y desde Aristóteles, no es difícil que tales opiniones sobre el alma, la verdad, la justicia, el conocimiento y sus fases, etc., colisionen con nuestras propias valoraciones influyendo de esta manera en nuestra lectura de tales textos que se presentan, además, como textos críticos, es decir, como textos en los que se recogen valoraciones ajenas para confrontarlas con las propias. Es por esta razón por la que, aunque hablar de una objetividad total constituye un despropósito en un ejercicio lectointerpretativo que es, por definición, un ejercicio ejecutado por un sujeto (un ejercicio subjetivo, pues), este sujeto en estas ocasiones comprometedoras ha de cuidar al máximo cumplir con los requisitos anteriormente establecidos — confrontaciones literarias con obras de su misma extracción histórico-cultural, inserción en el marco histórico correspondiente, atención filológica, consulta a las historiografías generales y específicas, conocimiento de monografías...— si lo que pretende ejecutar es un ejercicio crítico con una verdadera calidad hermenéutica.

Por otra parte, el hecho de que Platón no sea citado textual o literariamente ¿no podrá interpretarse como una resistencia a identificar la ‘verdadera doctrina’ platónica o, si se prefiere, la totalidad de la misma con su producción exotérica? Ciertamente es que en algún caso, muy localizado, se ha podido relacionar, citada por este Aristóteles, alguna invectiva platónica contra la sofística con unas líneas de un diálogo platónico. Así, por ejemplo, cuando en el capítulo 2º del libro VI afirma que “*Platón acertó en cierto modo al decir que la Sofística trataba del No-ente*” (1026b 15), afirmación ésta que repite casi literalmente en el capítulo 8 del libro XI (1064b 25) en el que afirma “*Del accidente, en efecto, sólo trata la Sofística; por eso no anduvo descaminado Platón al decir que el sofista se ocupa del No-ente*”, resulta bastante clara la referencia a *Sofista* 254a<sup>495</sup>. Pero la tónica dominante en lo que

<sup>493</sup> Para la reconstrucción de esta parte del poema de Parménides desde Simplicio de Cilicia, *Física* 39, 14 (1-3) / 31, 30 (2-6); Plutarco, *Amatorius* 756D, y Clemente, *Stromata* V15. Ver referentes en DK 31b108, correspondiente con el 486 de la BCG (*op. cit.* pp. 259-261).

<sup>494</sup> Y en referencia mucho menos clara, aunque bastante posible, a la facción neopitagórica de la Academia comandada por Espeusipo, el sucesor de Platón al frente de la misma.

<sup>495</sup> Que fue puesta de manifiesto por T. Calvo (nota a pie nº 9 del libro VI, p. 259, de su citada versión de *Metafísica*). Sin embargo la relación de estas líneas procedentes de los citados capítulos de *Metafísica* con

a referencias a Platón se refiere, tanto en *Metafísica* como en las otras obras acroamáticas por las que nos hemos interesado (sobre todo, *Física*, *Éticos*, *De anima* y *Sobre la corrupción y la generación*) es la de la cita o referencia a la doctrina, no a la obra ni, mucho menos, a una parte concreta e identificable de la misma, dándose la circunstancia de que la totalidad de la ésta —la producción exotérica— era fácilmente accesible, y más para quien, como Aristóteles, había formado una parte tan importante del entramado institucional de la Academia. Esta resistencia a citar a Platón desde sus propias palabras ha de tener, creemos, algún significado para el lector de estas lecturas aristotélicas de Platón. Nosotros, por nuestra parte, vamos a conformarnos en este trabajo con afirmar que este hecho es perfectamente coherente no solamente con la existencia sino con la valoración y hasta con la estima desde la parte del Estagirita de unas *ágrapha dógmata* en las que sí se contendrían las líneas más netas de las doctrinas platónicas sobre estas cuestiones relativas a ‘lo no-ente’, a la *dáda*, a la práctica de la dialéctica y, en general, a la problemática aitiológica que trata Aristóteles en estos libros del *Compendio* (especialmente los libros E y K, los libros séptimo y undécimo, cuyas intenciones epistemológicas son puestas de manifiesto desde sus primeras líneas) en los que el tema de la constitución de una Ciencia universal que ha de ocuparse de causas, principios y de las distintas formas de ser dicho ‘el ser’ era prevalente. La presunción desde nuestra parte de la efectividad de tal estima, desde Aristóteles, se ve reforzada por la literalidad de ese pasaje de *Física* (*Phys.* II, 209b 11-17), tan caro para los defensores turingenses y milaneses de la prevalencia de la ‘tradición indirecta’ en la constitución de la doctrina platónica, pasaje en el que Aristóteles, en una de sus escasas citas directas a un texto del Platón exotérico (una cita fallida para algunos comentaristas), afirma: “*De ahí que Platón diga en el Timeo que la materia y el espacio son lo mismo, pues lo participable y el espacio son una y misma cosa —aunque hable de diferente manera sobre lo «participable» en las llamadas Enseñanzas no escritas—, identificó sin embargo el lugar y el espacio. Todos dicen que el lugar es algo, pero sólo él intentó decir qué es*”.

Esta fue la cita aparentemente literal o cuasi literal de Aristóteles (en la obra aristotélica hay citas literales mucho más cumplidas, como ya hemos tenido ocasión de comprobar) a una obra de este Platón epilodal que escribió *Timeo*. Y hay sobrados motivos para pararse ante ella y reflexionar sobre su forma y su contenido, ya que las citas o las referencias directas a una obra de Platón no abundan en el *corpus aristotelicum*. Llama la atención, en una primera instancia, que Aristóteles obvie la estructura dramática o literaria del texto y afirme que es el Platón quien “*diga en el Timeo que la materia y el espacio son lo mismo*”, lo cual supone toda una preposición lectointerpretativa: Es Platón quien, en este caso, habla por boca de este eximio personaje proveniente del Lócride, Timeo, y a quien la mayoría de los comentaristas del diálogo han supuesto una ascendencia filosófica pitagórica (la misma que siempre fue patente en la filosofía de Platón); y habla ante un Sócrates cuyo papel en esta ocasión, como en *Parménides*, se ve reducido ante el tamaño dialéctico-dialógico del protagonista del diálogo. No puede tampoco dejar de llamarnos la atención el tono confrontativo en el que Aristóteles añade que, aunque sea tal cosa lo que Platón ‘diga’ en el citado diálogo, son otras cosas muy distintas las que dice “*sobre lo participable en las llamadas Enseñanzas no escritas*”. Esta afirmación suscita en nosotros, además de la sugerente imagen de un Aristóteles asistente a tales *ágrapha dógmata* (esto no pudo dejar de ocurrir dada la importancia que llegó a tener Aristóteles en la institución, e incluso no es descartable la posibilidad de que Aristóteles, en ausencia de Platón, presidiera tales sesiones), la pregunta sobre la razón por la cual, si este Aristóteles presenció y participó en

---

*Sofista* está muy lejos de la literalidad. Cfr: “*Es en este lugar donde, tanto ahora como más adelante, encontraremos al filósofo -cuando lo busquemos-, aunque sea difícil percibirlo claramente; pero la dificultad propia del sofista es de un tipo diferente a la de éste (...). Aquél, escabulléndose en la tiniebla del no-ser, actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar; ¿no es así?...*” (Platón, *Soph.* 254a. Versión de N.L. Cordero, Madrid, 2000).

tales sesiones ya instalado en su primera madurez filosófica, se da en su producción esa resistencia a expresar algunas de las problemáticas o de las posibles soluciones aportadas a las mismas por los académicos en tales sesiones reservadas. La posibilidad, sugerida por Jaeger (Jaeger, 1923, 1958), de que esto sí haya ocurrido y de que las tesis defendidas por Aristóteles en sus tratados no fueran sino la continuación natural y conforme con el progreso de aquellas enseñanzas que se impartieron en la Academia durante los últimos años de la rectoría de Platón, cuando ya ni el mismo Espeusipo estaba dispuesto a mantener la teoría de las ideas tal como Platón la expusiera en sus diálogos de madurez, ni tampoco la defensa de la especulación platónica sobre los ‘números ideales’<sup>496</sup>, no resulta tampoco difícil de contemplar dada la dificultad que implica considerar lo contrario, a saber, que de todo el caudal temático filosófico que hubo de tratarse en aquellas sesiones no resultara nada interesante para la posterior producción aristotélica.

Pero este mismo pasaje es presentado por algunos estudiosos de la obra aristotélica como muestra de una supuesta mala (o ‘inadecuada’: Cornford, 1937)<sup>497</sup> práctica lectointerpretativa desde la parte del Estagirita ya que, aseguran, Platón jamás se refirió al espacio en parte alguna del diálogo citado. Esta imputación se hace más severa desde el momento en el que se constata la iteración de este supuesto defecto lectointerpretativo en el mismo capítulo del mismo tratado de *Physica* (210a 1-2), defecto que fue además cometido en otras obras en las que, como en *De generatione et corruptione* Aristóteles afirma que “*lo que está escrito en el Timeo carece de toda precisión, visto que Platón no dijo con claridad si el “recéptaculo universal” está separado de los elementos, ni hace ningún uso de él, limitándose a decir que es un sustrato anterior a los llamados elementos, tal como lo es el oro con respecto a los objetos de oro (...)*”<sup>498</sup>. Tales observaciones, que, atendiendo a la opinión de Cornford, suscritas por Conrado Eggers en su última y póstuma versión de *Timeo*<sup>499</sup>, han resultado muy influyentes en la interpretación tanto del Platón epilógico por el que ahora nos estamos interesando como del Aristóteles que interpreta estas últimas producciones de su maestro. En la polémica abierta sobre el carácter inadecuado de esta lectura aristotélica de diversos pasajes de *Timeo* en los que se tocan cuestiones próximas al concepto de espacio (*khôra, topos, sede, materia, madre y padre, nodriza, receptáculo...*), y especialmente el pasaje en el que Platón pone el ejemplo del artesano que trabaja con oro para modelar figuras (50a4-b5) han terciado, entre otros y además de Cornford y Eggers, Luc Brisson, Francisco Lisi, Richard Mohr, Harold F. Cherniss, y otros<sup>500</sup>. El fragmento ‘áureo’ de *Timeo*, inserto en el contexto dialógico de la larga exposición de *Timeo* sobre la generación lógica del mundo y, más concretamente (desde 47e), sobre el papel que ‘la necesidad’ (*anangkê*) desempeña en la acción genésica del creador (el ‘alguien’ que leeremos en el fragmento puede entenderse

<sup>496</sup> JAEGER, W. Aristóteles. Vers. cit. pp. 131-132.

<sup>497</sup> CORNFORD, F.M. *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato*, 1937, p. 182). Cit. por C. Eggers Lan, *op. cit.* p. 62.

<sup>498</sup> ARISTÓTELES. *De Gen. et Corr.* III, 329a13-17.: *Acerca de la generación y la corrupción*, versión de Ernesto DE LA CROCE y Alberto BERNABÉ. Madrid, 2008; 1ª ed. 1987.

<sup>499</sup> Se trata de una versión de 1995, editada diez años más tarde por Juana Costa después de haber completado la labor de anotación que Eggers dejó acabada hasta la nota número 103 y esbozada a partir de la misma. Esta versión está precedida de un amplio y sistémico estudio del diálogo del que proceden las observaciones arriba recogidas (pp. 62 y 63); se encuentran las mismas en el apartado del estudio introductorio dedicado a la noción de espacio (pp. 58-65).

<sup>500</sup> BRISSON, L., *Le Mème et L'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, 1974, reimpr. 1994. Y, del mismo autor, *Las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* Versión en castellano del original (*Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*) a cargo de J. M. Zamora Calvo, Madrid, 2005. LISI, F., “*La creación en el Timeo*”; en *Hypnos*, año 6, nº 7, 2001, pp. 11-24. MOHR, R., “*The Gold Analogy in Plato's Timaeus*”, en *Phronesis* XXIII, 1978. CHERNISS, H. F., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York, 1962. También T. Calvo ha terciado en esta cuestión: CALVO, T. & L. BRISSON, (eds.), 1997, *Interpreting the Timaeus and Critias*, Sankt Augustin, Akademie Verlag. La publicación más actual consultada que ha tocado este tema es la de Donald ZEYL, *Plato's Timaeus* (First published 2005; substantive revision, 2009; localizable en <http://plato.stanford.edu/entries/plato-timaeus/>).

como una transposición didáctica del *demiurgo*, del *artífice del ser más bello y mejor entre los que devienen* (68e), del *hacedor*, del *dios*, del *modelador de cera...*) dice así:

*Bien, si alguien modelara figuras de oro y las cambiara sin cesar de unas en otras, en caso de que alguien indicara una de ellas y le preguntase qué es, lo más correcto con mucho en cuanto a la verdad sería decir que es oro —en ningún caso afirmar que el triángulo y todas las otras figuras que se originan poseen existencia efectiva, puesto que cambian mientras hace dicha afirmación— y contentarse si eventualmente aceptan con alguna certeza la designación de «lo que tiene tal característica». El mismo razonamiento vale también para la naturaleza que recibe todos los cuerpos.*

La cuestión, constituida como *casus dissensus*, es la siguiente. ¿Hay en estas líneas material lexical y conceptual suficiente y lo suficientemente claro como para suponer que se está afirmando en el mismo una anticipación al concepto de ‘espacio físico’ tal como éste quedara fijado desde Aristóteles? Y, en el caso que la respuesta sea afirmativa —entendemos que ha de serlo—, ¿esta anticipación responde a un plan preconcebido por la inteligencia platónica o, más bien, es fruto de su reconocida calidad de creador literario o, si se prefiere el término (que él abominaba), de poeta. Y, como corolario, ¿fue justa la apreciación de Aristóteles (329a16-17) de que Platón *no había dicho con claridad que lo omnirrecipiente está separado de los elementos, tras haber afirmado que hay un sustrato anterior a los llamados elementos?*

De todas las posiciones que a propósito de este tema se han defendido (por las que nos hemos podido interesar) entendemos que son las de Brisson (ref. n. 499) las que demuestran, si no un conocimiento más conforme sobre los materiales literarios sobre los que nos estamos interesando (*Timeo*, según las lecturas que se expresan en *Physica* y en *De generatione et corruptione*), sí una prudencia metalectora más probada al hacer una serie de afirmaciones que, entendemos, son perfectamente asumibles por la mayoría de los interesados por esta cuestión, entre los que nos encontramos. La primera de ella es la del reconocimiento a Platón de haber tenido el arrojo intelectual de plantear la cuestión de que, al margen de los elementos materiales que podamos significar como primordiales (los *arkhái*) ha de existir un medio en el cual estos elementos puedan ejecutar las acciones cosmogónicas con las que se les asocia, ya que de no ser así esto nos llevaría a considerar que las mismas tuvieron lugar en un vacío que en el mismo diálogo y en un fragmento posterior pero cercano, perteneciente a la misma línea expositiva iniciada por Timeo en 27d, será desechado como posible solución a este mismo problema (“*Dado que la revolución del universo al incluir a los elementos es circular y por naturaleza tiende a retornar sobre sí misma, los mantiene juntos y no permite nunca que quede un espacio vacío*”: 58b; posteriormente, en dos ocasiones, se afirmará, taxativamente, que “*el vacío no existe*” (en 79c y 80c)); la segunda de las afirmaciones de Brisson con la que no podemos sino coincidir —y creemos que cualquier lector de Platón— es que, dando por descontado ese arresto demostrado planteando tal cuestión referente a esta “*especie difícil y oscura*” (49a4), los intentos de establecer una solución o una propuesta de solución coherente y estable a este problema suscitado por su inteligencia se estrellan contra el escollo más característico y persistente de su producción exotérica, que no es otro que el de la resistencia a un ejercicio de conceptualización rigurosa, complementada con la inveterada afición platónica a resolver este tipo de problemas, los más susceptibles de ser calificados como ‘fundamentales’, mediante el recurso a la alegoría (en este caso, la del modelador que trabaja con oro) o a la reinención de mitos, cuando no al trámite nada infrecuente de denunciar la cuestión entrevista como imposible de abordar con los recursos ordinarios que el conocimiento brinda al sujeto en esta vida terrenal, dado que tal objeto, en este caso el ‘espacial’ (relativo a la *chóra*, al *topos*, a la sede, al receptáculo...), “*es captable sin los sentidos, mediante un cierto razonamiento bastardo apenas confiable*” (52a8-b2). Y será por esta falta de sistematicidad y por esta afición al juego metafórico, alegórico y, en su caso, mitopoiético por lo que la lectura de Platón en tantos momentos cruciales de su producción está abocada a

generar una plétora de interpretaciones distintas y, en algunos casos, enfrentadas entre sí. Por estos mismos motivos la relación entre esta *khôra* platónica que acoge a los seres que comienzan a ser y que abandonan este ‘espacio’ en el momento de su extinción (49e7-50a1) y la calidad de ‘inteligible’ que tendrá el concepto ‘espacio-lugar’ desde Aristóteles resultará siempre problemática<sup>501</sup>. Como problemática se ha manifestado, para tantos lectores de Aristóteles, esta significación defectiva que hizo el Estagirita de la concepción platónica de lo espacial.

Habría más matices relativos a esta cuestión que podríamos atraer hacia esta reflexión. Podríamos hacerlo desde las aportaciones de otros autores que se han interesado por aquella lectura aristotélica de *Timeo* y que ni siquiera hemos nombrado en esta rápida reseña que hemos hecho de este problema (del problema de la interpretación aristotélica del concepto platónico de *chôra* en tanto que antecedente del concepto de espacio físico desarrollado, desde Platón, por Aristóteles). Pero nuestro propósito no es tanto el de contribuir con una reflexión nuestra sobre este importante problema como el de subrayar el hecho de que estas imputaciones que se le hacen a Aristóteles de interpretar defectuosamente unos fragmentos de *Timeo*, si han sido y son posibles, es por el carácter inequívocamente crítico que tiene el discurso generado por el Estagirita en torno a esta cuestión, verdaderamente fundamental (la cuestión de la constitución conceptual del espacio físico y su posible prefiguración tanto el Platón exotérico como en aquel otro que se expresaría en las llamadas *Enseñanzas no escritas*). De cualquier forma no nos resistimos a hacer constar nuestro asombro ante el hecho de que esta interpretación aristotélica de la *chôra* platónica como un concepto cercano a lo espacial que no acaba por cuajar en ningún orden temático ni lexical claramente establecidos, interpretación ésta que no es, en nuestra opinión, sino un reconocimiento expreso por parte de Aristóteles de una intuición de su maestro que, desde una perspectiva más nuestra, podríamos calificar como ‘genial’ haya generado semejante oleada de críticas dispuestas a desautorizar una lectura para la que, en todo caso, no existe una lectura alternativa que pueda presentarse como más fundamentada que la que hizo el de Estagira hace más de dos mil trescientos años. ¿O es que existe esa lectura de estos pasajes de *Timeo* de la que se siga que Platón sí estableció en tal diálogo —o en cualquier otro— con claridad un concepto asimilable al concepto de espacio? Así pues el defecto de la interpretación aristotélica recaería directamente sobre el término ‘dice’ (o ‘ha dicho’) del fragmento en cuestión: “En el *Timeo* [...] no ha dicho con claridad si lo omnirrecipiente está separado de los elementos, tras haber afirmado que hay un sustrato anterior a los llamados elementos,[...]: *De generatione et corruptione*... II 1, 329a13-17, o del otro fragmento implicado en el supuesto defecto interpretativo “De ahí que Platón diga en el *Timeo* que la materia y el espacio son lo mismo, pues lo participable y el espacio son una y misma cosa —aunque hable de diferente manera sobre lo «participable» en las llamadas *Enseñanzas no escritas*—, identificó sin embargo el lugar y el espacio. Todos dicen que el lugar es algo, pero sólo él intentó decir qué es”: *Physica*, II, 209b 11-17. ¿Y es el término ‘decir’ tan inequívoco en Aristóteles como esta tradición refutativa —a esta lectura de Aristóteles— parece haber dado por supuesto? Presumimos que no. Y nuestra presunción se basa en la amplia polisemia con la que tal término se presenta en cualquiera de las obras aristotélicas consultadas. En *Metafísica*, lo mismo que en *Física* y en este *De generatione*, ‘decir’ es perfectamente sustituible en la práctica totalidad de los casos en los que el término verbal se conjuga con ‘afirmar’ o ‘estimar’ o ‘considerar’ (*Platón, en efecto, afirma que es otro; sin embargo, también él estima que son números estas cosas y sus causas; pero considera que*

<sup>501</sup> Para procurarse una comprensión de primera mano de los posibles alcances de este concepto, el del espacio físico o espacio-lugar (*topos*) en la obra aristotélica nada tan adecuado como una ‘cata espacial’ a lo largo de distintos capítulos y de distintos tratados o compilaciones del *corpus*. Así, por ejemplo, en las siguientes direcciones: En *Física* 208b 5-25; en *De caelo* 279a 5-15; en *Metafísica* 1069b 5-15; y en distintos apartados del repertorio lexicológico del libro V de este mismo compendio y desde su mismo inicio a la altura de 1012b 35.



son causas los números inteligibles, mientras que éstos son sensibles: 990a 30); ‘hablar’ (*De los dos primeros hemos hablado ya, a saber, de la esencia y del sujeto, del cual hemos dicho que subyace de dos modos: 1038b*); ‘establecer’ (... *hemos fundamentado esta reducción suficientemente, y los principios, incluso sin excepción los establecidos por los demás filósofos, caen, por decirlo así, dentro de estos géneros: 1005a*); y otros términos sinónimos. En el mismo fragmento de *Physica* que traemos a colación los términos ‘diga’, ‘hable’, ‘dicen’, ‘decir’ se suceden en una aliteración filosófica que concluye en una irónica finta que vale por todo un reconocimiento a la talla filosófica su maestro: “*Todos dicen que el lugar <topos> es algo, pero sólo él intentó decir qué es*”. En lo que respecta al fragmento que procede de *De generatione et corruptione* no hay distinción semántica posible entre ‘decir’ y ‘afirmar’ en el contexto en el que tales términos aparecen. Y podríamos seguir poniendo ejemplos equivalentes procedentes de diversos lugares del *corpus* para confirmar lo que damos ya por suficientemente mostrado, y es que en ninguna de estas dos referencias directas a *Timeo* Aristóteles está haciendo una cita literal, sino una cita cordial en clave de *passim* con la que se refiere al sentido general que tienen determinados términos —*chóra, topos, receptáculo, padre-madre-nodriza, sede...*— en relación con un concepto que, realmente, no aparece como tal, pero que está en gestación en la mente de Platón: El concepto de espacio físico. Concepto éste que Aristóteles considerará indispensable para la constitución de su propio discursar sobre la realidad y que, finalmente, constituirá fijando el término ‘*topos*’ y asociándolo con la mensurabilidad y con otras cualidades formales desde las que será posible establecer la posición (el lugar, la ubicación, las posiciones inicial, intermedias y final) de los entes en un espacio físico en el que éstos se afirman como sustancias materioformales (cada uno como un *synolon*) para nuestro entendimiento agente. Así pues concluimos, a propósito de esta cuestión que interesa directamente al establecimiento del *modus legendi* desarrollado por Aristóteles y sus colegas desde Asos al Liceo que aquellas referencias de Aristóteles al diálogo *Timeo* por las que nos hemos interesado (desde los pasajes citados de *Physica* y de *De generatione et corruptione*), al no constituir ninguna de ellas una cita directa a un pasaje concreto del diálogo, no hay lugar para calificarlas como prácticas ‘poco adecuadas’ (Eggers, 1985/1995 desde Cornford, 1937). Hemos de añadir y corroborar que la práctica de la cita literal a una parte concreta de una obra de autor sí que fue una práctica frecuente en los medios aristotélicos desde Asos, como vamos a tener ocasión de comprobar en el siguiente apartado de nuestro trabajo. Cobra de esta manera una mayor solidez nuestra tesis de que esta resistencia que puede constatarse en la producción aristotélica a la cita textual de una obra escrita de Platón es correspondiente a la mayor importancia que, también para Aristóteles, hubieron de tener las *ágrapha dógmata* en comparación con la enseñanzas (o las instancias motivacionales) vertidas en los *Diálogos*. De esta forma quedaría mejor comprendida esta cita ‘fallida’ de Aristóteles al escritor de *Timeo*: Se trataría más bien de dejar patente el contraste entre este intento fallido de acercarse al concepto de lo espacial por escrito, que bien pudo verse correspondido por otros intentos más felices en el ámbito, más reservado, de las *ágrapha*.

### **S. II. III, 1f.- Profusión de citas en *Metafísica*. Su valoración hermenéutica.**

Efectivamente, Aristóteles fue un gran citador<sup>502</sup>. Un citador contumaz y porfiado. Y así fue que uno de los rasgos más nítidos y propios que distinguía al ‘lector’ y al círculo que se movía en la Academia a su alrededor de aquellos otros académicos que se movían más cerca del relativamente ágrafo de su maestro no era sino la apercepción expresa del de Estagira de pertenecer a una continuidad dialógico-filosófica y a una tradición epistémica que aún estaba muy lejos de culminar su ‘para qué’ (su *hou héneka*), o que, en todo caso, aún no había conseguido tal culminación. Maticemos el calificativo de ‘relativamente ágrafo’

<sup>502</sup> Ésta es la segunda acepción del vocablo ‘citar’ según el DRALE (23ª ed.): “tr. Referir, anotar o mencionar los autores, textos o lugares que se alegan o discuten en lo que se dice o escribe.”

aplicado a Platón: No lo fue en un sentido integral, como lo fue Sócrates (a veces se especula, creemos que inopinadamente, sobre la posible condición de analfabeto que tendría Sócrates). No pudo serlo, Platón, quien figura por propio derecho como un de los grandes creadores literarios de la historia de la humanidad. Sin embargo sí lo fue desde un punto de vista relativo a la composición literario-filosófica: No compuso —no quiso componer— ni una sola obra de autor, dándose la circunstancia de que la composición literaria de temática filosófica era ya a la sazón un género consolidado que contaba con subgéneros igualmente consolidados y apreciados por los públicos cultos (las crestomatías, las recensiones, los epítomes de las obras de los pensadores más acreditados desde los milesios).

Por su parte los académicos de la cuerda de Platón, con el sapiente maestro a la cabeza, estaban íntimamente convencidos de que el magisterio del gran Aristocles de Atenas, así como las sesiones esotéricas en las que se daban al desarrollo de su filosofía suponían la culminación de toda la tarea filosófica que la humanidad podía encomendarse a sí misma y que ellos, por la gracia intuitiva y la genialidad de su maestro, así como por la excelencia de las influencias recibidas y asimiladas de eleáticos y pitagóricos estaban ya en condiciones de fijar para los tiempos venideros una doctrina sobre la verdad como un monolito inamovible. Un monolito desde el que se establecería, en cada caso y para cada circunstancia histórico-política, lo cerca o lo lejos (sobre todo lo lejos) que cada una de las humanas porfías por asentarse en los dominios de la recta razón estaban de la única verdad que podía afirmarse como verdadera: La que, en materia de conocimiento, se seguiría de la contemplación de las formas puras (meta ésta que, en todo caso, sólo se conseguiría *post mortem* en un estado de sabiduría plena, tal como se narra en *Fedón*)<sup>503</sup>, y la que se seguiría de la constitución de una política perfeccionista en la que no hubiera cabida para la corrupción que los intereses espurios derivados de la ignorancia de los sujetos pudieran introducir en el gobierno de las *poleis*. La tan citada afirmación vertida en la carta VII, en la que un Platón septuagenario afirma sin ambages que “(...) *el género humano no pondrá fin a sus males hasta que el colectivo de los que filosofan recta y verdaderamente no alcance el poder político o la clase de los que gobiernan en las ciudades no filosofe realmente merced a una cierta disposición divina*” (*Cartas*, 326 a-b)<sup>504</sup>, relacionada con las líneas maestras de la *paideia* que se propone en *Politeia* para conseguir la óptima formación del que habrá de ser gobernante virtuoso dan poco lugar para mantener una duda a propósito del carácter dogmático y antirrelativista (anticonsensualista) que siempre caracterizó, en oposición al socratismo del que se nutrió en sus primeros años, el pensamiento de Platón. Dogmatismo que está igualmente presente en los platonismos más evolucionados que fueron afirmándose al tiempo que se sucedían las etapas y los hechos que jalónaron la vida del filósofo desde la vuelta de su primer viaje a Sicilia y la posterior producción de su primer *corpus* dogmático. Etapa ésta, la que abarca la producción de su tétrada de madurez, que aún se vería continuada por dos fases nítidamente distintas de producción (y de reafirmación-discusión de su propia doctrina) en las que los diálogos evolucionan desde el escepticismo e incluso del pesimismo de *Teeteto*, *Sofista* y *Político* hasta el repunte de su vena más utopista y porfiante, presente tanto en la Carta VII

<sup>503</sup> Y entonces, según parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría, una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. (Platón, *Phaed.* 66d-67a. Versión de C. García Gual. Madrid, 2000).

<sup>504</sup> Como observa José B. TORRES GUERRA en una nota a pie de su versión de la Carta VII (*Platón. Cartas*. Madrid, 1993, p. 92, nota nº 18) esta ‘preconclusión’ anotada por Platón antes de dar cuenta de las vicisitudes vividas en su primera estancia en Sicilia es exacta, en su contenido, a la conclusión anotada en *Rep.* 473 c-d. Esta coincidencia de pareceres y diagnósticos epistémicos y políticos tienen un interés máximo a la hora de valorar la evolución doctrinal experimentada por ese Platón que escribió *República* con este otro Platón epilogoal que, a pesar de estar sometiendo a revisión una parte fundamental de su gnoseología y su concepción de la realidad no ha evolucionado un ápice en lo que respecta a su filosofía política perfeccionista, netamente autoritaria y en absoluto proclive al consenso, la delegación o la representación políticas, incompatible, en definitiva, con cualquier fórmula de aproximación a la práctica de la democracia.

como en los pocos pero muy complejos diálogos que aún le quedan por componer, entre ellos el muy influyente *Timeo* (además del antihedonista *Filebo* y el inacabado *Leyes*).

Pero volviendo a Aristóteles y a esa predisposición a la lectura, la cita, la confrontación y aún la reconsideración de las propias críticas dirigidas a los que se dedicaron ‘antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad’, hemos de reafirmarnos en la idea de que la práctica de la cita, en todas sus variantes, desde la cita textual extensa y literal a la cita cordial a una parte de la doctrina o, incluso a la totalidad de la obra de una serie bien nutrida de autores fue una práctica frecuente. Una práctica que se vio además complementada con citas elididas o sobrentendidas que descansaban en unas *éndoxa* bien asentadas sobre los códigos mitológicos entonces al uso y sobre unos fondos lexicológicos y de recepción de doctrinas que se habían ido consolidando desde los físicos de Mileto hasta los últimos años de la rectoría platónica de la Academia. Como vimos en la introducción a nuestro trabajo existen también otro tipo de citas que dimos en llamar espurias cuya calidad consiste en la apropiación indebida de los textos en el intento de suponerles un sentido o unos sentidos que le son ajenos. Bien, ese tipo de citas, que casi hemos detectado en Platón a pesar de su escasa disposición a citar (el caso de la narración de la inverosímil y apresurada lectura que hizo Sócrates del ‘libro de Anaxágoras’ en *Fedón*) no las hemos podido detectar en la producción acroamática que constituye el grueso de la producción aristotélica constitutiva del *corpus*. Muy al contrario lo que hemos detectado es una profusión de citas y referencias a una serie de obras de autor que desde una serie de fórmulas sintagmáticas más o menos recurrentes (‘dice’, ‘afirman’, ‘alguien dijo’, ‘según X’, ‘y también X se expresa del mismo modo’, y otras menos recurrentes como aquella en la que Aristóteles afirma un tanto displicentemente que su intención es ‘*corregir los balbucesos de Empédocles*’, tienen como finalidad manifiesta la de establecer un diálogo con aquellos otros sujetos activos en el *continuum*, tanto con los vivos como con los que ya solamente viven en los textos producidos y fijados por la tradición. Sujetos éstos cuyas doctrinas sobre el qué de la *physis* y sus orígenes (*arkhái*) han consolidado ya una extensa cultura filosófica en la Hélade — desde los tiempos de Platón y Aristóteles en una Hélade que ya se expresa en un lenguaje común en el que la filosofía ha contribuido de una manera destacada: La *koiné*—.

Si hiciéramos unas calas en los libros de *Met.* a la búsqueda de este tipo de citas y referencias que pudieran corroborar lo que acabamos de afirmar, es decir, que pudieran corroborar esa propensión sistémica de Aristóteles a confirmar que lo que se dice y se discute se está diciendo y discutiendo desde referencias bien establecidas a la obra de aquellos otros autores que constituyen, conjuntamente con los de los libros del *Compendio*, una comunidad de intereses intelectivos, podríamos encontrarnos con casos tan significativos como los que siguen (destacaremos en los textos los nombres de los autores citados escribiéndolos en negritas).

{A fin de acceder con más rapidez desde nuestras referencias al *Compendio* y de poder referir las citas a los libros y a sus elementos compositivos más característicos hemos confeccionado la siguiente tabla en la que están signados los diferentes libros que articulan el compendio *Metafísica* según la edición de Immanuel Bekker. En la columna de la derecha, fila a fila, se han escrito aproximaciones a las frases que se leen al comienzo de los libros siguiendo la versión de García Yebra. Solamente, y a título de homenaje a la tradición escolástica, se ha mantenido la entrada del liber I en el latín original. Entre corchetes una brevísima alusión a los contenidos.}

<b>librorum metaphysicae principia secundum bekkeri recensione</b>		
A – liber I	980a	<i>Omnnes homines natura scire desiderant</i> [una primera Historia de la filosofía].
α- liber II	993a 30	<i>La investigación acerca de la verdad es fácil y difícil</i> [la Filosofía es ‘la ciencia de la verdad’: Alpha minor].
B - liber III	995a 24	<i>Es necesario examinar las dificultades que es preciso plantearse en primer lugar</i> [aporías propias de esta Ciencia].
Γ - liber IV	1003a 20	<i>Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente</i> [objeto de esta ciencia, desde las cuatro primeras aporías del liber III].
Δ - liber V	1012b 34	<i>Se llama principio al punto desde donde alguien puede comenzar a moverse</i> [repertorio lexicográfico].
E – liber VI	1025a 03	<i>Buscamos los principios y las causas de los entes, pero en cuanto entes</i> [sobre una Ciencia universal del ser; y sobre distintos sentidos de ‘ser’].
Z – liber VII	1028a 10	<i>«Ente» se dice en varios sentidos (...)</i> [sobre la entidad de lo sensible: primera parte].
H – liber VIII	1042a 03	<i>El objeto de nuestro estudio son las causas y los principios, y los elementos de las substancias</i> [mismo contenido que el liber VII: segunda parte].
Θ – liber IX	1045b 27	<i>Hemos tratado acerca del Ente primero, al cual se refieren todas las demás categorías del Ente; (...)</i> [sobre la potencia y acto].
I – liber X	1052a 15	<i>(...) son cuatro los modos principales de las cosas primeras que se dicen por sí</i> [sobre identidad, unidad y oposición].
K – liber XI	1059a 18	<i>Que la Sabiduría es una ciencia acerca de principios resulta claro desde nuestra primera parte</i> [rec. cap. anteriores, y pasajes literales de <i>Phys.</i> ].
Λ – liber XII	1069a 17	<i>Nuestra especulación versa sobre la substancia, pues buscamos sus principios y causas</i> [es un tratado de Teología].
M - liber XIII	1076a 08	<i>Ya se ha explicado cuál es la entidad de las cosas sensibles en el tratado de la <i>Phys.</i></i> [similares contenidos al XIV].
N - liber XIV	1087a 28	<i>(...) todo se genera a partir de contrarios como inherentes a un sujeto</i> [crítica integral al idealismo emanente platónico].

• Alguien dijo; sabemos con seguridad; se dice (984b 15)

*Por eso cuando alguien dijo que, igual que en los animales, también en la naturaleza había un Entendimiento que era la causa del mundo y del orden todo, se mostró como hombre prudente frente a las divagaciones de los anteriores. Sabemos con seguridad que Anaxágoras adoptó este punto de vista; pero se dice que su primer iniciador fue Hermotimo de Clazómenas*<sup>505</sup>.

En este caso y dada la naturaleza hilozoísta y bastante confusa del tema que se trae a colación las referencias a posibles fuentes anteriores a Anaxágoras, que entendieran sobre un ‘*nous*’ son vagas y constituyen en algún caso, como en el de este Hermotimo de Clazómenes, supuesto iniciador de Anaxágoras en el entendimiento del ‘*Nous*’, las únicas referencias seguras de las que se disponen sobre este sujeto. En todo caso es patente la escasa seguridad con la que Aristóteles se refiere en esta ocasión tanto a este autor que procedía de la misma región que Anaxágoras como a la doctrina, supuestamente animista e hilozoísta, con la que se le relaciona. Esto justificaría el uso de expresiones como ‘alguien dijo’ o ‘pero se dice’, expresiones citativas éstas muy poco frecuentes en *Met.* (son expresiones frecuentes en un sentido impersonal-reflexivo, como, por ejemplo “Se dice que algo es *uno* o bien accidentalmente o bien por sí; accidentalmente, por ejemplo, (...) ∴ 1015b

<sup>505</sup> Hermotimo de Clazomenes fue un mago o un chamán que, según fuentes dudosas, experimentó diversos trances con su mente a la cual parece que también llamó ‘*noûs*’ y a la que asociaba con la inmortalidad o con el alma que abandonaba el cuerpo tras la muerte. Es igualmente dudoso que este Hermotimo iniciara a Anaxágoras en ningún tipo de conocimientos. Véase de Jan N. BREMMER *The Early Greek Conception of the Soul*. Princeton 1983 (Dissertation Amsterdam 1979); trad. por M. Gutiérrez *El concepto de alma en la antigua Grecia* (Madrid, 2002).

20”, pero lo son en mucho menor grado en casos como los que ahora referimos en los que tales expresiones se refieren a autores que se identifican con un nombre).

• Según Simónides (983a 5)

*Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, «sólo un dios puede tener este privilegio», aunque es indigno a un varón buscar la ciencia a él proporcionada. Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí parece que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen, pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta.*

El nombre de este poeta itinerante, compositor por encargo de encomios e himnos y ‘antesofista’, Simónides de Ceos (556-468), es más frecuente en Platón que en Aristóteles. En aquél aparece muy nombrado y referido en *República* y en *Protágoras*. A propósito del importante tema de la definición de la justicia en *Rep.* 331d, diálogo en el que se le invoca desde una primera referencia (... *si hemos de dar crédito a Simónides*) para relacionársele casi inmediatamente con la defensa de un tipo de justicia distributiva proporcionada (“... *es justo dar a cada uno lo que se le debe*”: 331e); y en el mismo sentido en 332a y siguientes. En 332b el Sócrates figurado que lleva la voz cantante en *República* afirma que Simónides “*envolvió poéticamente en un enigma lo que entendía por justicia; porque, a lo que se ve, pensaba que lo justo era dar a cada uno lo que le era apropiado; y a esto lo llamó debido*. En *Rep.* 334b Sócrates, frente a Polemarco, sigue refiriéndose a Simónides a propósito de este mismo tema, el de la definición de la justicia como un supuesto arte según el cual ha de dársele a cada uno lo que le corresponde en propiedad, hasta que llega al punto de la contradicción cuando propone la aceptación de la siguiente proposición: “*Es por tanto evidente que tanto tú <Polemarco> como Homero como Simónides entendéis que la justicia es un arte de robar para provecho de los amigos y daño de los enemigos*”. En 335b, y una vez establecida la debilidad del discurso, supuesto, de Simónides se le dirige una preferencia claramente despectiva: “*Combatiremos, pues, tú y yo <Polemarco y Sócrates> en común — dije — si alguien afirma que ha dicho semejante cosa Simónides, o Biante, o Pítaco*<sup>506</sup>, o algún otro de aquellos sabios y benditos varones”. También en *Retórica* se alude a Simónides presentándolo como un sofista antipático e interesado que ridiculiza a los sabios frente a los ricos a cuyas puertas aquéllos se encuentran, y no al contrario (*Retórica*, 1391a 8). En la edición crítica de Manuel Fernández Galiano de *República*<sup>507</sup> pueden encontrarse numerosos escolios referidos, bien directamente o bien por deducción, a este Simónides de Ceos y a las fuentes desde las que pueden contrastarse las numerosas alusiones hechas por Platón en *República*.

En cuanto al papel desempeñado por este poeta antesofista en *Protágoras* es de destacar que es citado y referido más en razón de su estatuto como poeta a sueldo que como sofista o filósofo, ya que va a ser desde un poema-elogio compuesto por Simónides en honor de un Escopas hijo de Creonte, de la Tesalia, que un figurado y, en este caso, bastante expeditivo Sócrates proceda a descalificar el arte de la poesía como arte desde el que pueda reflexionarse seriamente sobre temas tan cruciales como la justicia, la bondad, la rectitud moral, etc. Estas citas y referencias a la producción poético-encomiástica de Simónides, aderezadas con referencias y citas a las obras de otros escritores menores cuyos nombres no se citan (como el anónimo autor del verso “*Entonces el hombre de bien es unas veces malo; otras bueno*”, en *Protágoras* 344d), realizadas en ocasiones con referencias anexas a las obras

<sup>506</sup> Biante y Pítaco figuran como uno de los Siete sabios de la Antigüedad según algunas de las referencias a esta nómina, que no siempre incluyen los mismos nombres. A Pítaco de Mitilene se hacen también alusiones en *Protágoras*, asociando igualmente en este caso su nombre al de Simónides de Ceos.

<sup>507</sup> PLATÓN, *República*. Ed. crítica de José Manuel Pabón y M. Fernández-Galiano. Barcelona, 1993.

de poetas consagrados, como Homero y Hesíodo, eran moneda corriente en los planes de estudios desde los que se regulaba la educación que recibían por aquel entonces, en las escuelas regidas por los sofistas, los jóvenes pertenecientes a las familias mejor asentadas de las *poleis*, que eran los que podían acudir a estos establecimientos de enseñanza. De ahí que tales citas estén en boca de Protágoras y sean conocidas y celebradas por los sofistas que asistieron a este combate entre Sócrates y Protágoras, combate que acabó sin un ganador claro.

• No todos dicen lo mismo que Tales (983b 20)

*Pero, en cuanto al número y a la especie de tal principio, no todos dicen lo mismo, sino que Tales, iniciador de tal filosofía, afirma que es el Agua (por eso también manifestó que la Tierra estaba sobre el Agua).*

Esta cita debe considerarse literal ya que ni siquiera tenemos constancia de que Tales de Mileto fuera autor de un *Peri physeos* como los que comenzaron a proliferar desde Anaxágoras. Kirk y Raven, apoyándose en Simplicio, Diógenes Laercio y Suda (notas 81, 82 y 83 de *Los filósofos presocráticos (vers. cit.)*) dan por sentado que “*Estos pasajes demuestran que los antiguos tenían profundas dudas sobre las obras escritas por Tales. Es absolutamente claro que no había obra suya alguna en la Biblioteca Alejandrina, salvo la dudosa Astrología Náutica (...). Aristóteles no vio ningún libro escrito por él, al menos sobre temas cosmológicos, y fue sumamente cauto en atribuirle opiniones, empleando expresiones como "tomando, tal vez, dicha suposición de...", "la versión que dicen que dio Tales" (...) y "a juzgar por lo que cuentan" „*<sup>508</sup>

• Se dice que Tales (984 a)

*No es seguro que ésta sea efectivamente una opinión primitiva y antigua sobre la naturaleza; pero se dice que Tales se expresó así acerca de la primera causa (pues a Hipón nadie pretendería incluirlo entre éstos, por el escaso valor de su pensamiento).*

De este ‘se dice’ referente al mismo Tales poco más podemos apuntar que no lo hayamos hecho ya en el anterior ‘Dicen’. Si acaso anotar el tono displicente con el que Aristóteles descalifica la obra entera del tal Hipón (de Samos) basándose en un supuesto *éndoxon* según el cual nadie daría crédito al susodicho Hipón “*quien en la segunda mitad del siglo V aC, reintrodujo y modificó la idea del agua como constitutivo material de las cosas*”<sup>509</sup>. Sin embargo no conocemos fuentes desde las que poder contrastar esa supuesta falta de crédito de este filósofo y médico de Samos, probable último representante de la tradición jónica, que una de las ácidas comedias de Cratino (*Panoptae*)<sup>510</sup> en la que se ridiculiza a este Hipón en una sátira en la que hay elementos antifilosóficos más generales. Sí que podríamos anotar que en *De anima* hay otra cita desacreditativa a este mismo Hipón desde la que podría conjeturarse que es en el terreno científico-anatómico y fisiológico en el que a Aristóteles — y, probablemente, a Teofrasto— le resultan especialmente intolerables las opiniones de Hipón de Samos.: “*Algunos pensadores menos rigurosos, como Hipón, declararon que el alma era agua. Esta creencia parece tener su origen en el hecho de que el semen de todos los animales es húmedo. Éste rebate a los que afirman que el alma es sangre, con el simple argumento de que el semen no es sangre (De anima A<sub>2</sub> 405 b1).*

Al margen de lo apuntado por Aristóteles podemos afirmar que, según afirma Alejandro de Afrodisia, Hipón no se dejó influir por los pitagóricos prefiriendo constituirse como continuador de los filósofos milesios. Por su parte Sexto Empírico en sus *Hypotyposes*

<sup>508</sup> Kirk & Raven, *op. cit.*, n. 83, p. 135 de la versión cit.

<sup>509</sup> Kirk & Raven, *op. cit.*, n. 85 y nota a pie nº 1, en la p. 141 de la versión cit.

<sup>510</sup> Ref. en JAEGER, Werner: *Paideia*, p. 309, ed. en cast. de 1957 (vers. cit).

*pyrrhonianas*<sup>511</sup>, Aecio, y el autor o autores de los *Escolios homéricos*<sup>512</sup> se hacen eco de las opiniones de Hipón sobre temas físicos y fisiológicos; por su parte Clemente de Alejandría (*Protreptikós* 24) registra su condición de ateo. Definitivamente, y tal como apuntan Kirk & Raven en esta descalificación de Aristóteles a la figura de Hipón de Samos parecen entrecruzarse razones de antipatía o hasta, apuntamos nosotros, de celo profesional por parte de algunos de los peripatéticos que, como Teofrasto, descollaron más en ‘Historia Natural’ y pudieron entrar en conflicto con las teorías de Hipón sobre asuntos fisiológicos como el de la constitución y el flujo del semen, la constitución del cerebro, la gestación del feto, y otros.

• Dicen, dicen, afirma, y dice (984 a 5)

*Anaxímenes y Diógenes dicen que el Aire es anterior al Agua y el principio primordial entre los cuerpos simples. El metapontino Hípaso y el efesio Heráclito dicen que es el Fuego; y Empédocles, los cuatro, añadiendo, además de los mencionados, en cuarto lugar la Tierra (pues, según él, éstos subsisten siempre y no son objeto de generación, a no ser por multiplicación o reducción numérica, juntándose y separándose hacia la unidad y a partir de ella). Pero Anaxágoras de Clazómenas, que es anterior a éste por la edad y posterior por las obras, afirma que los principios son infinitos; pues dice que casi todos los seres que tienen partes semejantes, como el Agua o el Fuego, se generan y se destruyen así, por unión y separación únicamente, y que de otro modo ni se generan ni se destruyen, sino que permanecen eternos.*

Se trata de una cita ‘en cascada’ proveniente del mismo liber I de la Compilación, un libro en el que se contiene la primera historia sistémica de la Filosofía concebida como una continuidad dialógica. La cuestión de fondo de este libro primero, en el que se manifiesta ese interés aitiológico que estará presente a lo largo de la totalidad del Compendio, es la definición de una Sabiduría superior (en algunas ocasiones una Filosofía) en tanto que todas las demás sabidurías o saberes, también las artes y los oficios, han de subordinarse. Tal sabiduría ha de ser autónoma y, en este mismo sentido, desinteresada (teórica), y una de sus metas más propias será la del establecimiento de ‘las primeras causas y los primeros principios’ de los que resultó la actual conformación de la realidad.

Entre las distintas soluciones que se entrecruzan y se refieren unas a otras en este fragmento al que ahora nos referimos tal vez resulte interesante destacar, por más infrecuente, la relativa al ‘metapontino’ Hípaso de Metaponte, nacido alrededor del 500 aC. Era este Hípaso un pitagórico disidente que terció en la cuestión de las armonías numérico-musicales y al cual se le reconoce la invención de los números irracionales. A Hípaso de Metaponte le atribuyó Simplicio la originalidad de relacionar el *arkhé* con el fuego. Según una amplia aunque un tanto enrevesada nota de Jámblico algunos de los pensadores significados por la tradición como pitagóricos aclamaron a este Hípaso como la fuente de la que manaron muchos de los preceptos matemáticos, armónicos y físico-matemáticos que otros reconocían como propiamente pitagóricos (del mismo Pitágoras). La referida nota de Jámblico<sup>513</sup> dice así.:

*Dos son los tipos de filosofía Itálica, llamada Pitagórica. Pues dos fueron también las clases de sus practicantes, los acusmáticos y los matemáticos. (De ellos), los acusmáticos eran reconocidos como Pitagóricos por los demás, pero éstos no reconocían como tales a los matemáticos, ni que sus prácticas intelectuales procedieran de Pitágoras, sino de Hípaso. De éste, unos afirman que era de Crotona y otros de Metaponte. Los Pitagóricos que se ocupaban de las ciencias reconocían que los acusmáticos eran Pitagóricos y afirmaban que ellos mismos lo eran en grado aún mayor y que lo que ellos decían era la verdad.*

<sup>511</sup> *Hypotyposes pyrrhonianas*, III30 e IX 361. Ref. en *Enciclopédia Simpozio* (versión portuguesa del original en esperanto, a cargo de Evaldo PAULI (mantenida por E. Pauli desde 1997); ver la entrada “*Epígonos da escola jônica*”). Acceso desde <http://www.cfh.ufsc.br/~simpozio/index.html>.

<sup>512</sup> B 1: *Schol. Homer.* Genev. 197, 19 Nicole (ad II. XXI,195) (*Fragmenta* DK 38 B).

<sup>513</sup> Jámblico, *De communi mathematica scientia*. Ed. Nicola Festa, Teubner, 1891. pp. 76, 16- 77 (en Kir & Raven, versión cit. nn. 279 y 280, pp. 339-340).

En cuanto a los otros filósofos convocados en este fragmento y a sus soluciones físicas (sus *arkháí*) al problema de la generación de la *physis* anotaremos que el Diógenes que hace pareja en la relación con el milesio Anaxímenes no es otro que el también milesio Diógenes de Apolonia (Apolonia era una colonia milesia en Tracia), cuyo *floruit* se sitúa en torno al 425. Que este filósofo, rescatado sobre todo por Simplicio en sus comentarios a la *Física* de Aristóteles<sup>514</sup>, llegó a tener un peso y una influencia similares a los milesios más nombrados en las historias de las filosofías convencionales lo atestiguan, además de las referencias de Simplicio en sus comentarios y las del mismo Aristóteles tanto en esta obra comentada por Simplicio como en su *Historia de los animales*, las anotaciones del supuesto Aecio (el de las *Vetusta Placita*) y las de Diógenes Laercio (estas últimas erradas en aspectos esenciales como el de la mal supuesta relación de Diógenes como discípulo, con Anaxímenes) además de su aparición indirecta, dando argumentos meteorológicos a un sofisticado Sócrates, que aparece colgado en el interior de un cesto, en la comedia de Aristófanes *Las nubes*. Por su parte Kirk & Raven en su obra referencial *Los filósofos presocráticos* (vers. cit. n. 47) expresaron su extrañeza porque Aristóteles no mencionara a Anaxímenes en *De anima* A2, 405a 21, ya que en ese fragmento se afirma que fueron “*Diógenes y algunos otros*” los que sostuvieron que la substancia del alma no era otra que el aire y, continúan los citados doxógrafos, “*Aristóteles está argumentando que los presocráticos explicaron el alma a partir de sus arkhé <sic>*<sup>515</sup> *correspondientes*”. Por otra parte, añaden Kirk & Raven “*Platón, Fedón 96b (aquello con lo que pensamos es aire) se refería probablemente a Diógenes de Apolonia, quien sostuvo que el alma era aire caliente, en un intento, tal vez, de combinar la opinión de que el alma es éter o fuego*”. Desde estas referencias resulta casi obligado pensar que el nombre de este pensador de la tradición milesia ha sido minusvalorado en la tradición historiográfico-filosófica por mor de las difíciles circunstancias y vicisitudes por las que han atravesado tantas y tan preciadas fuentes provenientes de la antigüedad, muchas de las cuales habrá que dar por definitivamente perdidas, como aquellas de las que provendrían los materiales originales que se presentan en la Compilación de la supuesta, por Herman A. Diels, *Vetusta Placita*, una compilación que este helenista alemán, en sus *Doxographi Graeci*, quiso relacionar, un tanto caprichosamente según el dictamen de distintos especialistas, con el doxógrafo y peripatético Aecio<sup>516</sup>, del siglo I.

• Fue Parménides quien lo dijo, pero quizá Hesíodo lo dijera antes (980b 20-30)

<sup>514</sup> Las fuentes en las que pueden recabarse noticias biográficas y biobibliográficas sobre Diógenes de Apolonia, las mismas que aparecen en la *op. cit.* de Kirk & Raven (*Los filósofos presocráticos*) son: Diógenes Laercio, ix. 57; Aristófanes. *Las nubes*, 264; Frag. B 5. Simplicio, Comentario a la *Física* de Aristóteles, 152; y Comentario a la *Física* de Aristóteles 25.1-9; Frag. B 6. de la *Historia de los animales*, de Aristóteles, 511-12; y Aetius, ii. 13. 9.

<sup>515</sup> Sic: ‘*arkhé*’ aparece en singular, cuando lo correcto hubiera sido escribir ‘*arkháí*’. No hemos podido comprobar como se transcribió el término en la versión original inglesa.

<sup>516</sup> La relación de determinadas fuentes doxográficas con Aecio (AETIUS, s. II dC) se debe a una iniciativa ecclética de H. Diels basada en la constatación de que Teodoreto, teólogo de la Escuela de Antioquía, del siglo V, había consultado una obra referencial anónima, en la que podían encontrarse referencias directas a la seminal obra de Teofrasto sobre ‘*Las opiniones de los físicos*’, y que a su vez manejaron dos doxógrafos antiguos (el Pseudo Plutarco, del III-IV dC, y Estobeo, del siglo VI dC) los cuales escribieron sendos epítomes de aquella obra referencial con los títulos de *Placita philosophorum* (Ps. Plutarco) y *Eclogae Physicae* (Estobeo). Aquella obra referencial antigua que pudo manejar el teólogo Teodoreto, obispo de Ciro, fue en alguna ocasión referida por éste como *Aetiou tèn peri areskontôn sunagôgên*, y de ahí adujo H. Diels su *Aetii Placita* componiendo una edición en dos columnas paralelas en cuanto a sus contenidos y en las que podían leerse las partes correspondientes a las obras del Ps. Plutarco (*Placita philosophorum*) y de Estobeo (*Eclogae Physicae*). De esta manera todas las citas y referencias atribuidas, por Diels, a Aecio (doxógrafo del que no conocemos nada directamente) pertenecen o bien a las referidas fuentes del Ps. Plutarco, a las de Estobeo, a las de Teodoreto, o bien a las de otros doxógrafos o autores antiguos, sobre todo de la época helenística, que reescribieron algunas de estas citas o referencias. Ver, de Burnet, John, *Early Greek Philosophy*: caps. 9. *The Placita and Stobaeus*; 10. *Aetius*; 11. *The Vetusta Placita*. Puede accederse a estas fuentes desde la siguiente dirección-web: <http://faculty.evansville.edu/tb2/courses/phil211/burnet/note.htm#9>.



*Puede sospechar alguien que fue Hesíodo el primero en buscar tal cosa, y, con él, otros que quizá consideraron el Amor y el Deseo como principio de los entes, como también Parménides. Éste, en efecto, tratando de explicar la generación del universo, dice: «concibió en su mente al Amor / mucho antes que a los demás dioses», y Hesíodo: «mucho antes que todas las cosas fue el Caos, y después / la Tierra de ancho pecho... / y el Amor, que brilla entre todos los inmortales», pensando que debe haber en los entes una causa que mueva y congregate las cosas.*

Se trata de una de las más bellas e interesantes citas de las que pueden encontrarse a lo largo de todo el Compendio. Su interés estriba en la calidad lecto-interpretativa (hoy, después de Schleiermacher, Dilthey y Gadamer, decimos ‘hermenéutica’) que puede apreciarse en la iniciativa de proyectar estos dos textos, uno hacia el otro, haciéndolos dialogar y se diría que ensayando el cierre de un ‘círculo hermenéutico’ establecido desde un interés que se afirma como común y que no es otro, en este caso, que el intento de vincular la causa de la que proceden los entes con una ‘causa del bien’ que no puede por menos que hacernos pensar en la platónica idea de Bien tal como es expresada en República en los siguientes *loci* (destacamos el término ‘idea del bien’ escribiéndolo en negritas)..

- En 505a (*Más bien creo esto último, pues me has oído decir muchas veces*<sup>517</sup> *que el más sublime objeto de conocimiento es la idea del bien, que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas.*);
- en 509a (*-Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce es la idea del bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento.*);
- en 517c (*En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas ...*);
- en 526e (*Pero es precisamente la mayor y más avanzada parte de ella <de la Geometría> la que debemos examinar para ver si tiende a aquello que decíamos, a hacer que se contemple más fácilmente la idea del bien. Y tienden a ese fin, decimos, todas las cosas que obligan al alma a volverse hacia aquel lugar en que está lo más dichoso de cuanto es, lo que a todo trance tiene ella que ver.*);
- en 534c (*Si hay alguien que no pueda definir con el razonamiento la idea del bien separándola de todas las demás ni abrirse paso, como en una batalla, a través de todas las críticas, esforzándose por fundar sus pruebas no en la apariencia, sino en la esencia, ni llegar al término de todos estos obstáculos con su argumentación invicta, ¿no dirás, de quien es de ese modo, que no conoce el bien en sí ni ninguna otra cosa buena, sino que, aun en el caso de que tal vez alcance alguna imagen del bien, la alcanzará por medio de la opinión, pero no del conocimiento...*).

Esa ‘causa del bien’ había sido referida por Aristóteles como motivo principal de la investigación filosófica en un amplio fragmento (980b 5-20) inmediato anterior a nuestra cita (980b 20-30) en el que se afirma la conveniencia de buscar ‘un tercer principio’ más allá del ‘Uno’ y de su oponible diádico, ya que ‘tales principios no bastaban para generar la naturaleza de los entes’. Y no bastaban desde el momento en el que en tales entes podía hallarse, y en otros producirse, ‘lo bueno y lo bello’. Tales elementos, según afirma Aristóteles, no podían resultar de la acción de elementos materiales tales como el agua o el fuego, ni tampoco parecía conveniente ‘confiar a la casualidad y al azar tan gran empresa’.

<sup>517</sup> Este ‘me has oído hablar muchas veces’ ha sido interpretado como alusivo a las *ágrapha dógmata* (por ejemplo, en “La Idea de Bien en la República de Platón”, de SÁNCHEZ SAURA, S. En *A Parte Rei*, nº 12 (2000). Accesible en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/salvador.pdf>). Sin embargo el hecho de que sea este Sócrates figurado y seguro de sí mismo el que entona semejante expresión creemos que no es consistente con esta presunción por más que en esta etapa dogmática en la que se escribe *República* la confusión socrático-platónica ya se haya producido.

Partiendo de tales premisas, que son problemáticas, Aristóteles comienza por señalar la posible idoneidad de una primera solución, solución ésta que no tardará en asociar con el nombre de Anaxágoras. Mas la letra con la que expresa tal solución posible está, en nuestra opinión, un tanto más allá de la solución propuesta por Anaxágoras por más que sea posible relacionarla con ella. Según tal solución provisional habría ‘un Entendimiento que era la causa del mundo y del orden todo’. La alusión a un tal Hermotimo de Clazómenes, iniciador de Anaxágoras en tales tipos de pensamientos o especulaciones cae fuera de nuestras posibilidades referirlas con más detalle, ya que solamente en obras especializadas en temas relativos a ‘lo irracional’ en la antigua Grecia (la obra clásica de Dodds)<sup>518</sup> o en otras en las que se presta atención al chamanismo o al iluminismo órfico aparece a veces el nombre de este paisano de Anaxágoras, aunque siempre referido muy tangencialmente ya que no ha dejado rastro perdurable, al menos que nosotros hayamos podido detectar, en la literatura ni en las doxografías antiguas.

Dos son las posiciones más firmemente establecidas en este libro IV de la Compilación, en el que ‘el Ente es contemplado como ente’ sin escatimarle nada ‘de lo que le corresponda de suyo’, esto es, como ser actual (que no acabado) y por lo tanto constituible como objeto para la acción de un Entendimiento que no lo asimilaría como un ser completo si solamente se conformara, en el plano de lo cognitivo, con sus aspectos materiales. La primera de ellas, ya establecida desde la primera línea del liber I de la Compilación, es la que afirma que la naturaleza humana (*omnes homines natura scire desiderant*) constituye la razón y el fundamento sobre el que se asientan ese interés y esa facultad de inquirir sobre un orden cosmogónico en el que han de encontrarse, además de los principios materiales desde los que se constituyen los seres *ab origine*, los principios y los fundamentos del bien y de la belleza. Mientras que la segunda afirma que la búsqueda de tales principios aunque pueda ser calificada sin vacilar como genuinamente filosófica no ha de serlo en exclusividad, ya que parte de un interés compartido por todos los que tienen la capacidad de maravillarse ante el asombroso espectáculo ofrecido por la *physis* a la humana inteligencia.

La distancia que pueda establecerse entre este bien relativo a los objetivos de esa ciencia superior, por autónoma y desinteresada, que tiende a establecer ‘el bien supremo en la naturaleza toda’ y que es causa final de todo cuanto existe (‘pues éste <el bien> es el fin de cualquier generación y movimiento’: 983a 35) y aquella ‘idea del Bien’ que, preside la totalidad del orden óntico y ontológico en el Platón de *República*, habrá que determinarla en cada caso de una forma discreta y atendiendo en cada uno de los contextos de menor extensión —en cada una de las líneas— a los posibles referentes platónicos que en los mismos puedan expresarse de acuerdo con las tesis de fondo que se estén defendiendo capítulo a capítulo (libro a libro), tesis éstas que no siempre se muestran consistentes entre sí. Ya que por mucho que se pretenda superar las tesis histórico-genéticas de Jaeger (Reale) y por mucho que se afirme que bajo *Metafísica* hay un orden doctrinal bien conformado (cosa ésta nunca negada por Jaeger, por otra parte) no es el mismo Aristóteles, en relación con estos antecedentes platónicos, el que sostiene estas afirmaciones sobre la inclusión del bien y la belleza como términos interesantes a la cuestión cosmogónica en el libro I que el que, en el libro XIII, afirma que fueron los sucesores de Sócrates (léase: Platón y sus seguidores) “*los que separaron y proclamaron Ideas a tales entes de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón, que había Ideas de todo lo que se enuncia universalmente*”. Hay, realmente, un abismo conceptual entre aquellos primeros libros del *Compendio* (los de la secuencia A- $\alpha$ -B- $\Gamma$ ) en los que los referentes a las nociones y a las propuestas platónicas se hacen desde una posición de un diálogo no exento de elementos acreditativos o identificativos, como las anteriormente tratadas relaciones entre la

<sup>518</sup> DODDS, E.R., *Op. cit.* (ref. en nuestra nota a pie nº 131). ELIADE, M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 1951: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, 1976, trad. E. de Champourcin (México, 1996)

platónico-republicana ‘idea del Bien’ y el bien como elemento aitiológico en los cuatro primeros libros de la *Compilación*, y estas formas pronominales de tercera persona del libro decimotercero: Aquellos ‘los que’ y aquellos elididos pero muy patentes ‘ellos’ con los que Aristóteles marca una distancia infranqueable entre un ‘nosotros’ referible a los que en ese momento se están dando, posiblemente ocupando los escaños del Liceo, a la investigación sobre unas causas que han de servir para plantear y tratar de solucionar los problemas relativos a los cambios sustanciales, y aquellos ‘ellos’ ‘seguidores de Sócrates’ que han dado este problema por resuelto mediante la invocación de unas entidades que son presentadas como causas de todo lo que acontece en este mundo aunque sin formar parte de él. Y es que tal solución de aquellos filósofos ‘separadores’ pecaba, a los ojos de los peripatéticos que hacían escuela en torno a este Aristóteles de su plena madurez, el del Liceo, del mayor defecto que podía imputársele a cualquier doctrina que pretendiera presentarse como verdaderamente filosófica (como una *episteme* practicante de aquella ciencia primera y fundamental que se postula desde el libro primero): El de no referirse a la realidad como una entidad completa en sí misma, como una realidad compleja y en continuo cambio, como una realidad que expresara la completud del ser tal como este, efectivamente, es.

Esa completud del ser como ‘esto que es’ y esa resistencia a contemplarlo desde la negación de lo que a este ser-ente le acontece en sus determinaciones físicas (esa resistencia a contemplarlo como una entidad acabada, quieta, estable y asumible, en tanto que escible, por unas formas puras cercanas a los objetos matemáticos, que distinguió a los eleáticos y al platonismo de madurez, al platonismo ‘republicano’) obliga al filósofo no solamente a atender a todos aquellos aspectos enteléquicos de los seres (que comienzan, se mueven, se acaban, dan lugar a otros inicios en sus acabamientos...) sino a considerar también lo que los escolásticos, desde la asimilación de toda esta problemática y del repertorio lexicológico con la que la misma se expresa al menos desde Platón, llamaron ‘aspectos trascendentales de la realidad’. Que en el mundo hay un orden trascendental escible para una facultad que también entiende de bien y de belleza en un plano igualmente fundamental es, pues, un principio aristotélico que éste ha sabido deducir del idealismo platónico generado en torno a la ‘idea del Bien’ tal como ésta se expresa en los lugares antecitados de *República*.

Pero el rescate de este principio no implica una apropiación del mismo desde la parte de los peripatéticos: Ése no es el estilo de Aristóteles. El rescate de este principio, de este fundamento axiológico que ha de tener la realidad, ha sido ejecutado para la continuidad dialógica anterior aún a los milesios, ya que el verdadero interés de la filosofía como ciencia de las causas y de los principios, y como ciencia que se ocupa de todos los aspectos del ser que lo determinen como tal no es otro que el de investigar a la realidad como una gran entelequia, como una entelequia cósmica en la que esos principios axiológicos, relativos a nuestra humana naturaleza, son responsables últimos de un orden que el logos entiende; o de un orden que el logos hace por entender con esa facultad superior inherente a nuestra estructura psico-cognitiva que, desde Aristóteles, llamamos ‘entendimiento’, o llamamos ‘Entendimiento’. Y es así que si Platón entendió hasta lo que su particular *noesis* le alcanzó, y si Parménides entendió hasta lo que la intuición de su quieta Unidad le pareció que le dictaba, Aristóteles entendió que antes de tales entendimientos, y aún antes de los entendimientos de los físicos jónicos, ya se entendía. Y se entendía desde el mismo momento en el que el hombre al ‘plantear un problema o admirarse y reconociendo su ignorancia’ (982b 15) se dio a la reflexión sobre las causas y los principios, así como a la investigación de todos aquellos aspectos de los seres que los determinaran como escibles, incluyendo lo que estos, en su fundamentación óptica, pudieran tener de ‘buenos’ o ‘bellos’. Y es así que esa belleza propia de los mitos cosmogónicos, a cuya lectura se dio Aristóteles en sus últimos días según cuenta sus biógrafos, o aquellas bondades que trascienden de ciertos elementos cosmogónicos ligados al amor o a fuerzas atractivas (eróticas), a esos mismos a los que se refirió Platón, dramáticamente, en *Banquete* o en *Fedro*, están ya

presentes en aquellas muy arcanas gestas cosmogónicas recogidas y recreadas por Hesíodo en su *Teogonía*, gestas en las que son tales fuerzas las que actuando en unas conjunciones primordiales generan la totalidad inquieta e inestable que el mundo es: Una totalidad inquieta e inestable, pero perfecta en relación con un orden preestablecido por una razón que el logos hace por comprender. “*Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos*”(982b 19)<sup>519</sup>.

La siguiente expresión sinóptica de este diálogo entre Hesíodo y Parménides suscitado desde el Aristóteles de *Met.* 984b 22-30 podría tal vez ayudarnos a expresar más claramente la interpretación que estamos haciendo de estas lecturas cruzadas, mitológicas e histórico-filosóficas, ejecutadas y dictadas por este Aristóteles del primer libro del *Compendio*. Lo que da sentido a esta propuesta de fusión de horizontes comprensivos —incluido el de Aristóteles— no es sino la asunción del principio platónico de que el Bien en un sentido muy extenso que abarca desde lo óntico a lo estético, y que incluye un sentido moral, constituye un elemento ordenador tan eficiente como aquellos principios materiales (*arkháï*) que buscaban los ‘filósofos primitivos’ desde los milesios.

*Después de éstos <de Parménides y de los pluralistas>, y considerando que tales principios no bastaban para generar la naturaleza de los entes, y de nuevo obligados, como hemos dicho, por la verdad misma, otros filósofos buscaron el tercer principio. Pues de que en unos entes haya y en otros se produzca lo bueno y lo bello sin duda no es causa ni el Fuego ni la Tierra ni ninguna otra cosa semejante, ni probablemente aquéllos lo creyeron. Y tampoco estaría bien confiar a la casualidad y al azar tan gran empresa. Por eso cuando alguien dijo que, igual que en los animales, también en la naturaleza había un Entendimiento que era la causa del mundo y del orden todo, se mostró como hombre prudente frente a las divagaciones de los anteriores (Aristóteles, Met. 984b 8-18).*

#### Hesíodo

(desde *Met.* 984b 25-28)

(...) mucho antes que todas las cosas fue el Caos, y después / la Tierra de ancho pecho... / y el Amor, que brilla entre todos los inmortales.\*

\*.- De nuestra nota nº 57: Se trata de una cita de la *Teogonía* (116-117) de Hesíodo: “Lo primero de todo fue el Caos, luego Gea, de amplio seno”. Y seguiría: “... sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo.”

#### Aristóteles

(sobre ‘la causa del bien’, desde *Met.* 984b 21-24)

Puede sospechar alguien que fue **Hesíodo** el primero en buscar tal cosa y, con él, otros que quizá consideraron el Amor y el Deseo como principio de los entes, como también **Parménides**.

#### Parménides

(en la búsqueda de un ‘tercer principio’ cercano ‘al Amor y el Deseo’, desde *Met.* 24-25)

Éste <Hesíodo>, en efecto, tratando de explicar la generación del universo, dice: concibió en su mente al Amor / mucho antes que a los demás dioses.\*

\*.- Desde Simplicio, *Física* 39, 16-18: “Y en medio de ellos está la divinidad que gobierna todo” y afirma que ésta es causa de los dioses cuando dice: “concibió al Amor, el primerísimo de todos los dioses” [DK 28 B 12 y 28B 13].

- Corregir los balbuceos de Empédocles (985a 1-10):

*Si uno, en efecto, profundiza y se atiene al pensamiento y no a los balbuceos con que se expresa **Empédocles**, hallará que la Amistad es causa de las cosas buenas, y el Odio de las malas. Así, pues, si alguien dice que, en cierto modo, Empédocles propone, y propone el primero, el Mal y el Bien como principios, es probable que tenga razón, si es cierto que la causa de todas las cosas buenas es el Bien en sí, y de las malas el Mal.*

<sup>519</sup> El equivalente griego al “*Quare et philomythes philosophus aliquid est*” en la edición de I. Bekker se encuentra en las líneas 18 y 19 de la edición de 1831. A pesar de que en el original griego bekkeriano pueden leerse los términos compuestos ‘*philomythos*’ y ‘*philosophos*’ Ross prefirió traducir la frase más literariamente, aunque conservando entre corchetes los sustantivos originales: “*Even the lover of myth [philomythos] is in a sense a lover of wisdom [philosophos], For myth is composed of wonders.*” (*Metaphysics*, 982b18–19, trans. W. D. Ross, 1958).

En este fragmento del libro I en el que se cita a Empédocles de Acragas, que es por cierto uno de los ‘filósofos primitivos’ más citados en todo el Compendio y también uno de los más discutidos y, en su caso, contestados o ‘corregidos’ por el autor del mismo (en *Met.* hay veintidós citas directas a Empédocles frente a ocho referentes a Parménides), se expresa la preocupación por la presencia en los *arkhái* de elementos con una sustancia más cualitativa, e incluso más moral, que material. Preocupación ésta que también es, como ya hemos visto, manifiesta en Aristóteles (*Pues de que en unos entes haya y en otros se produzca lo bueno y lo bello sin duda no es causa ni el Fuego ni la Tierra ni ninguna otra cosa semejante, ni probablemente aquéllos lo creyeran.*- 984b 11-15). En el caso de Empédocles esta preocupación por estas supuestas cualidades extramateriales de los elementos primordiales (*arkhái*) hubo de ser uno de los motivos más determinantes para proponer un sistema que intentara vincular el tradicional planteamiento *arjético* de los milesios con ese otro pensamiento un tanto aristocratizante de Parménides que, aunque también atiende al mundo de los fenómenos intentando comprenderlos en una cosmología bien conformada en un plano descriptivo (la vía de la opinión), nos presenta —pero para asistir a tal presentación el esfuerzo intelectual desde nuestra parte ha de ser notable— una vía de la verdad encaminada a la contemplación de una quieta e indestructible Unidad. Contemplación ésta que, en la doctrina del fundador de la Escuela de Elea, constituye el verdadero saber.

Pues bien, fue desde esta doble pre-posición filosófica física y metafísica que aunaba las preocupaciones físicas de los milesios con la elaborada doctrina quietista y monista de Parménides, que el filósofo de Acragas dio el salto, que algo tuvo de genial (de acuerdo con su fama de taumaturgo) hacia una Dualidad cosmogónica primordial y productiva compuesta por el Amor y el Odio, que Aristóteles en su interpretación del pensamiento de este filósofo vinculó con el Bien y el Mal (... *si alguien dice que, en cierto modo, Empédocles propone, y propone el primero, el Mal y el Bien como principios, es probable que tenga razón, si es cierto que la causa de todas las cosas buenas es el Bien en sí, y de las malas el Mal.*- 985a 4-10). Tal dualidad cosmogónica Amor-Odio convocada por Empédocles, en su largo poema<sup>520</sup> *peri physeos*, operaba sobre una diversidad materio-primordial que hundía sus cuatro ‘raíces’ (*rhicómata*) en los veneros jónicos sustentados por el Agua de Tales, el Aire de Anaxímenes, el Fuego de Heráclito, y la Tierra de Anaximandro<sup>521</sup>. Veneros éstos a los que podría no resultar extraña la influencia pitagórica que puede entreverse tras la relación de aquella cuádruple raíz de elementos primordiales con la *tetractys*. Esa dualidad cosmogónica Amor-Odio, concebida como una fuerza generatriz doble pero única, también ha sido interpretada como una réplica de Empédocles, en un sentido identificativo, a la doctrina monista generativa parminedeana (ya que en Parménides el Uno primordial se presentaba también como opuesto a la posibilidad de su negación).

Que la vinculación de tales fuerzas primordiales, las del conciliador Amor y la del Odio disgregador, con el Bien y el Mal, en un contexto inequívocamente moral, tenga una mayor o una menor carga interpretativa desde la parte ‘del lector’ es algo que estará sujeto a juicio por parte de quienes quieran y se sientan capacitados para hacer dialogar los fragmentos rescatados de Empédocles con los de Parménides y, desde esta conjunción dialogal, con las líneas que Aristóteles dedica a la ‘corrección de estos balbuceos’ de Empédocles en el libro

<sup>520</sup> Según la compilación bizantina SUDA (s. X) su extensión era de unos dos mil versos.: Kirk & Raven, n. 338. *op. cit.* p. 403. Ref. DK 31 A 2. En esta misma obra de referencia, y en la misma glosa asociada a esta fuente, se apuntan otras aclaraciones sobre este poema de Empédocles de Acragas y sobre su otra obra también poemada ‘Purificaciones’.

<sup>521</sup> Pero esas cuatro raíces fueron convocadas mitográficamente al inicio de su poema: “Escucha primero las cuatro raíces de todas las cosas: Zeus resplandeciente, Hera dadora de vida, Edoneo y Nestis, que con sus lágrimas empapa las fuentes de los mortales”. Cfr. n. 346, K & R (Fr. 6, Aecio, i, 3, 20). Según K & R “Nestis es el agua, pero, ya en la antigüedad, hubo falta de acuerdo sobre los otros tres” (DK 31 A 33). “Parece que Teofrasto identificó a Zeus con el fuego, a Hera con el aire y a Edoneo (i. e. Hades) con la tierra” (Aecio i, 3, 20)”, K & R, *op. cit.* pp. 408, 409 (n. 347).

primero de *Met.*. Pero lo que ahora nos interesa es llamar la atención sobre el interés del Estagirita en plantear este problema, que es verdaderamente fundamental, el de la génesis del bien y la de su contrario. Y por presentarlo como un tema que tiene su punto de arranque en una determinada secuencia del continuo dialógico-filosófico: En los ‘filósofos primitivos’ anteriores a Sócrates y, aún, más hacia lo arcano. Mas lo que nos interesa no es tanto la datación del referido diálogo entre los antiguos jónicos y los itálicos de la Magna Grecia como el hecho de que este ejercicio dialogal y dialógico sea presentado en sus términos originales por el historiador del pensamiento que es este Aristóteles de *Met. I*. Por este mismo lector que, finalmente, no puede resistirse a la tentación de participar activamente en el diálogo que nos participa acercándose a unas tesis, alejándose de otras, interviniendo críticamente sobre las más cercanas a su propio discurrir y haciéndonos contemplar que más allá del debate filosófico (epistémico) se encuentra un interés cosmogónico que se expresa preclaramente en las más arcanas mitologías: En aquellas en las que las fuerzas primordiales anteriores a los primeros dioses antropomorfos estaban investidas de cualidades morales, y en las que pudieron inspirarse aquellos pensadores que, como Parménides, pudieron vislumbrar en ellas algo más que unas bellas leyendas mitológicas.<sup>522</sup>

Esas fuerzas integradoras o disgregadoras y defectivas operaban ya, como motivos para la reflexión intelectual, en la mente de los creadores y recreadores de mitos. Ya que éstos en sus arcanos orígenes y en un mundo presidido por la inseguridad y la miseria (en un sentido malthusiano) tendrían que dar una respuesta más urgente al problema de la presencia del mal y de la defeción que al problema de la cosmogénesis desde una perspectiva fisicalista. Este problema, el de la cosmogénesis física, fue resuelto *prima facies* asociando las fuerzas cosmogónicas con elementos naturales que estaban materialmente constituidos por unas fuerzas naturales que se presumían primordiales, y que de hecho la eran para el sustento material de las condiciones que hacían posible la vida social en aquellas antigüedades postneolíticas de las que hubieron de surgir las primeras formas complejas de organización social asimilables a nuestro concepto de ‘Estado’. Pero mucho más acuciante en aquellas sociedades arcanas que crearon los primeros mitos conocidos —en Persia, en Egipto, en la antigua Grecia, en la más lejana Tartessos— era poder mediar en el problema de lo defectivo, de la incontenible violencia de las fuerzas desatadas de la naturaleza o de las muy diversas contingencias ligadas a la vida social (sequías, hambrunas, epidemias, guerras...). Por esta razón resultó imperioso convocar a esas fuerzas cosmogónicas que, investidas de una sustancia moral, también operaron en el inicio de los tiempos, como así lo dispusieron los primeros mitógrafos. Y es también por esta misma razón que tales fuerzas hubieron de epifanizarse investidas de unas presencias desde las cuales pudieran ser nombradas y reconocidas como tales.

En la antigua Grecia tales fuerzas primordiales investidas por estas cualidades estéticas y morales se hicieron depender, en un contexto mitopoiético, del Amor como fuerza primordial, fuerza que también desde su origen generó, por su negación, su par opuesto, el Odio o la repulsión. Tales fuerzas primordiales están presentes en las primerísimas líneas de la teogonía de Hesíodo y, como hemos visto, también lo estuvieron en varios de los fragmentos cosmogónicos que la tradición atribuye a Parménides. Pero es con Empédocles de Acragas (495/490-435/430) que estos principios dinamizadores se constituyen como díada agente que hace posible el paso de los cuatro elementos materiales primordiales que él significó como tales (tierra, agua, aire y fuego: cada uno de éstos ya había sido significado como *arkhé* por los filósofos jónicos procedentes de Mileto y Éfeso) a la posterior

<sup>522</sup> Aunque el repertorio bibliográfico sobre la antigua mitología griega no deja de crecer en todas las lenguas cultas entendemos que la obra de referencia más completa y científica tanto por su presentación como por el acopio y la selección de fuentes sigue siendo la del británico Robert Graves. Obra desde la que, en nuestra opinión, aún resulta recomendable partir antes de acercarse a literaturas más específicas o monográficas.: GRAVES, Robert. *The Greek Myths*. Traducción al castellano (*Los mitos griegos*) de Luis Echávarri, revisada por Lucia Graves. Madrid, 1985.

conformación de la realidad. En distintos lugares de distintos libros del *Compendio* Aristóteles se esfuerza, aunque nunca lo hace después de un análisis exhaustivo de la doctrina del de Acragas, en desautorizar algunos de los argumentos que Empédocles esgrimió para explicar, por ejemplo, cómo se conformaban los huesos o cómo podían hallarse presentes algunos de sus elementos en determinados seres, conjugados según las fuerzas primordiales del Amor o del Odio, ya que nunca, según el de Estagira, llega a mencionar Empédocles a ninguno de estos elementos primordiales ‘como géneros de los entes’ (998a 35). Hay incluso pasajes en los que, mucho más allá de expresar que los argumentos de Empédocles son ‘corregibles’, ‘el lector’ los llega a calificar de ‘absurdos’: “*También es absurdo el parecer de Empédocles; pues, según él, el Bien es la Amistad, y ésta es principio como causa motriz (puesto que congrega) y como materia, pues es parte de la mezcla. Pero, aunque una misma cosa sea accidentalmente principio como materia y como motor, su ser no es el mismo. Por consiguiente, ¿en cuál de los dos sentidos es principio la Amistad? Y también es absurdo que lo incorruptible sea el Odio; pero éste es para él la naturaleza del Mal.*” (1075b 1-5). No obstante estos ‘baluceos corregibles’ o estos graves errores denunciados como tales por Aristóteles son mucho más apreciables para la conformación de la doctrina aitiológica aristotélica que lo que él mismo y sus más allegados parecen estar dispuestos a reconocer. Y es que está claro que tales ‘baluceos’ no son sino el esbozo de una doctrina sobre la conjunción de unas *aitía* que serán presentadas por Aristóteles al inicio de la tercera parte del libro primero del *Compendio* ‘divididas en cuatro’, a saber, la causa substancial o esencial, relativa a la forma; la causa material ‘relativa al sujeto’, la causa ‘de donde procede el principio del movimiento’, y ‘la causa final o el bien’ (*Met.* 983a 24-35).

Pues bien, aunque analizando en profundidad la doctrina de Empédocles desde lo que de ella nos ha legado la tradición encontraríamos que en la misma hay elementos susceptibles de ser referidos con bastante claridad a cada una de estas cuatro causas —la material, la eficiente, la formal y la final: las cuatro causas eminentes del aristotelismo y de la escolástica aristotélica— es, sobre todo, en lo referente a la causa agente o generadora ‘del principio del movimiento’ en donde la aportación de Empédocles resulta más decisiva para la conformación de la doctrina aristotélica sobre los cambios substanciales. Y esto a pesar de ser la causa más atacada o ‘corregida’ por los peripatéticos debido a que la misma no acaba de constituir ningún género en aquellos entes actuales que hayan podido sufrir transformaciones desde su concurso. Y, desde luego, que, partiendo de lo que conocemos de Empédocles y de lo que Aristóteles parece argüir desde un conocimiento de este autor que habría de ser, *a fortiori*, más completo que el nuestro esta objeción ha de parecernos fuerte en tanto que tales géneros que se encuentran de hecho en el acto, tras haberse producido el cambio y tras la necesaria intervención de la causa agente-principio del movimiento, no son identificables ni relacionables con la causa primordial (Amor-Odio) que los ha generado. Mas ha sido precisamente la localización de ese posible ‘defecto’ en la doctrina de Empédocles la que ha podido servirle a los peripatéticos para acabar de establecer el armazón dialéctico de la doctrina oficial del Liceo sobre los cambios substanciales. Hemos de suponer, pues, y a propósito de esta recepción crítica de Empédocles desde Aristóteles, que en el sistema acabado de éste, en el que esta causa es presentada como “*aquella de donde procede el principio del movimiento*” (983a 30), tal causa agente que es la que “*se opone a la causa final o el bien*” (983a 30), sí que afirma tales géneros en el acto. Sin embargo hemos de argüir que, si tal cosa hace esta causa-principio del movimiento y de los cambios sobrevenibles a los entes (afirmar géneros en el acto) en la doctrina de Aristóteles, éste no lo llega a especificar nunca más allá del ámbito abstracto de ‘los entes’. Eso sí, a lo largo de distintos capítulos del *Compendio* quedan establecidas con toda la claridad teórica que es signo distintivo de su discurso, que esta causa-principio del movimiento ha de vincular ‘lo que es el ente’ en potencia con un ‘acto de sí’ o ‘desde sí’ y en virtud de lo que

tal ente es como entelequia, es decir, como lo que puede llegar a ser desde sí y por sí mismo, mediante el concurso de un ‘principio de movimiento’ que también se genera desde sí mismo. Desde luego que la conclusión que podemos deducir de todos los pasajes en los que este ‘principio del movimiento’ está significado como tal a lo largo de los once primeros libros de *Met.* (en los tres últimos no hay referencias directas a tal principio) es perfectamente coherente con las líneas maestras de la doctrina aristotélica sobre los cambios substanciales y sobre el seguimiento y la significación que de los mismos puede llevar a cabo nuestro entendimiento (“... *un entendimiento que se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible*”.- 1072b 20, liber XII). Pero han sido, si se nos permite, los sufridos huesos de Empédocles y la ausencia de rastros de Amor y de Odio, oponibles a su causalidad final, que en ellos detectaron Aristóteles y sus colegas los que coadyuvaron para conseguir esta limpieza teórica que se ostenta en *Metafísica* alrededor de tan importante tema.

Mas lo que interesa a nuestra investigación sobre la constitución de los distintos modos lectointerpretativos desde los que se ha ido conformando el continuo dialógico-filosófico es que para la composición definitiva de la propia doctrina aristotélica sobre los cambios substanciales ha sido determinante el diálogo mantenido entre este filósofo postmilesio de Acragas, de nombre Empédocles, cuyo *floruit* se registró a mediados del siglo V aC, y aquellos otros pensadores provenientes de Atenas y de Asos que más de un siglo después y desde una comunidad de intereses en torno a los primeros principios o causas, le interrogan y cruzan sus propias respuestas con las de aquél en pos de una solución provisional y de consenso. Previamente aquellos otros filósofos más ‘actuales’ provenientes de la secesión de Asos han establecido las influencias que en el de Acragas ejercieron tanto los físicos de Mileto como los metafísicos itálicos de Elea, e incluso han llegado a establecer que todos ellos, desde Empédocles hasta tiempos anteriores a los del aedo Hesíodo (ss. VIII/VII aC), comparten intereses con los muy arcanos aposentadores del panteón cosmogónico (acercando, como ya hemos tenido ocasión de comprobar a propósito de la proximidad de Parménides respecto a Hesíodo, sus tesis físicas a aquellas figuraciones cosmogónicas de los compiladores e intérpretes de los mitos). Pero es que de lo que se trataba no era tanto de establecer una solución definitiva al problema de los principios, solución que desde Aristóteles se ha asumido previamente como epistémica —ya que para que esa solución fuera posible el mundo, en su totalidad, tendría que pararse—, como de proponer la definición de una ciencia, o de una Ciencia, que ha de ser reconocida como ‘primera’ o, siguiendo la terminología propuesta por García Yebra en su traducción, de lo ‘máximamente escible’. Esa misma que se empeña en la consolidación de un cuerpo de saberes que son ‘buscados por sí mismos’ y que, conjuntamente, han de versar sobre ‘lo más escible’, siendo objeto de ese saber que busca ‘lo más escible’<sup>523</sup> “*los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que les está sujeto)*” (982b 1-5).

• Leucipo y su colega Demócrito dicen (985b), y dice Demócrito (1069b 23).

***Leucipo*** y su colega ***Demócrito*** dicen que son elementos lo Pleno y lo Vacío, a uno de los cuales llaman Ente, y al otro, No-ente; y, de éstos, piensan que lo Pleno y Sólido es el Ente,

<sup>523</sup> El término alternativo propuesto a ‘la ciencia que ha de versar sobre lo más escible’ (MGY) por Tomás Calvo en su traducción es el de ‘la ciencia que versa sobre lo cognoscible en grado sumo’. Como vemos la distancia conceptual es mínima, o inexistente. Muy cercana en ambos casos al ‘*maxime scibilis scientia*’ de Moerbeke. Sin embargo la versión de Ross introduce una flexión distinta al significar a esta ciencia como ‘*the most authoritative*’: ‘*And the science which knows to what end each thing must be done is the most authoritative of the sciences, and more authoritative than any ancillary science; and this end is the good of that thing, and in general the supreme good in the whole of nature*’. En inglés el término ‘*authoritative*’ está mucho más cerca del sentido que tuvieron en su origen los términos ‘*auctor*’–‘*auctoritas*’ (autor-autoridad) en un sentido creativo y literario, aunque también pueda, según el contexto, significarse en el sentido, menos literario, de ‘autoritario’. Pero entendemos que en la traducción de Ross el que prevalece es el primero de los sentidos apuntados.



y lo Vacío, el No-ente (por lo cual dicen también que el Ente no es en mayor medida que el No-ente, porque tampoco el Cuerpo es en mayor medida que lo Vacío), y que éstas son las causas materiales de los entes.

Leucipo (de Elea o de Mileto, que fundó escuela en Abdera alrededor del 440 aC) es convocado tres veces a lo largo del Compendio, en dos ocasiones para confirmarlo como sostenedor de la causa del ‘eterno movimiento’ —en una ocasión en solitario y en la otra acompañado de la autoridad de Platón, significando a este movimiento como ‘acto eterno’—, y en una tercera ocasión para hacerlo afirmar, con ‘su colega’ Demócrito, que los elementos primordiales (*arkháí*) son ‘lo Pleno y lo Vacío’, y que tales elementos también fueron referidos por ellos como ‘Ente’ y ‘No ente’. Desde otras referencias nos ha sido posible establecer, a propósito de tales elementos, que el Ente no ha de ser considerado mayor que el No ente, ya que la acción generadora de esta díada se afirma desde la contraposición de tales elementos, siendo además ‘éstas las causas materiales de los entes’ (985b 10). En cuanto a Demócrito (de Abdera, 460-370) es de destacar una cita literal que Aristóteles introduce en el liber XII-3 según la cual éste habría dicho que “*Estaban juntamente todas las cosas en potencia, pero no en acto*” (1069b 23). Tal cita literal la profiere Aristóteles en el contexto usiológico, teleológico y teológico de este antepenúltimo libro del Compendio dedicado preferentemente a la búsqueda de los principios y las causas de las substancias más allá de sus determinaciones más particulares o concretas (Así, se lee en las primeras líneas de tal libro decimosegundo: “*Nuestra especulación versa sobre la substancia, pues buscamos los principios y las causas de las substancias. En efecto, si el Universo es como un todo, la substancia es su primera parte; y si su cohesión consiste sólo en ser seguido, también entonces es primero la substancia, y después la cualidad, y después la cantidad.*”.- 1069a 17-22). Llama la atención la fórmula utilizada por Aristóteles en aquella ocasión para referirse a Demócrito y a lo que, supuestamente, ‘dijo’ (*Estaban juntamente todas las cosas en potencia, pero no en acto*), en tanto que la misma no puede corresponderse con una cita literal por mucho que los traductores se hayan aprestado a poner los dos puntos y las comillas tipográficas convenientes para este fin (de acuerdo con la edición de Bekker en la que la sentencia está también entrecomillada: “*ên homou panta dynamei, enérgeia d'ou*”) dando a entender de esta forma que las palabras de Demócrito han sido transcritas según la fuente consultada o recordada con exactitud por Aristóteles (una cita *par coeur* sí puede expresarse literalmente, es sólo cuestión de buena memoria)<sup>524</sup>.

Pero esto no es posible. Y no lo es por dos motivos principales. El primero de ellos es que si realmente los atomistas y, más específicamente, el autor de la *Ordenación del cosmos (menor)*, el recensionista Demócrito de Abdera, hubiera usado tales términos y con esta fórmula literario-compositiva que se reproduce en la cita supuestamente literal desde Aristóteles, aquélla habría sido usada por ellos mismos (por los dos ‘colegas’, o, al menos, por el mismo Demócrito) en otras ocasiones en las que el uso de tales términos, los de ‘potencia’ y ‘acto’, hubiera podido resolver no pocos problemas de expresión de una forma plenamente satisfactoria y consistente con el modelo defendido por aquellos ‘colegas’ de

<sup>524</sup> W. D. Ross traduce así este pasaje: *And this is the 'One' of Anaxagoras; for instead of 'all things were together'-and the 'Mixture' of Empedocles and Anaximander and the account given by Democritus-it is better to say 'all things were together potentially but not actually'*. Como se ve Ross, cuya traducción ha sido referente tanto para García Yebra como para Calvo, prefiere una forma menos comprometedor con la idea de que Aristóteles pudiera estar citando textualmente. Por su parte el leonés Patricio Azcárate resolvió el problema de la traducción de este difícil fragmento de una forma más literaria y convencional: “*Esta es la unidad de Anaxágoras, porque este término expresa mejor su pensamiento que las palabras: todo estaba confundido; esta es la mezcla de Empédocles y Anaximandro, y esto es lo que dice Demócrito: todo existía a la vez en potencia, pero no en acto. Estos filósofos tienen, pues, alguna idea de lo que es la materia*”. Pero el mismo Azcárate reconoció en la introducción a esta ‘su’ versión de *Metafísica* que en ella había influido “*la traducción de la Metafísica hecha por M. M. Pierron y Zévort, de quienes tomamos también las notas*”. En cualquier caso en la traducción-adaptación de Azcárate esas referencias en cascada a Anaxágoras, Empédocles, Anaximandro y Demócrito suscitan en el lector la impresión de que no constituyen citas literales sino, más bien, citas a las intenciones o a las tesis de fondo de tales autores, los cuales son citados *par coeur*.

Abdera. Hemos escrito antes ‘por ellos mismos’ en referencia al tándem formado por el apátrida (y, según Epicuro, inexistente) Leucipo y por su ‘colega’, que en realidad fue más bien su discípulo, Demócrito de Abdera. Y ese ‘por ellos mismos’, el sentido ‘colegal’ que tal término implica en este caso, constituye un apoyo para nuestra valoración<sup>525</sup> en el sentido de que la *Ordenación del cosmos (mayor)*, que fue atribuida por unos primeros compiladores y comentaristas a Demócrito, se debe según la mayoría de los especialistas a la pluma, mucho más prolífica, de Leucipo; sin embargo fue, presumiblemente, Demócrito quien procedió a ensayar una recensión de las tesis de su maestro Leucipo en la última parte de su *Ordenación del cosmos (menor)*. Cuesta mucho creer que si tanto en las recensiones —sólo probables— de Demócrito como en las posteriores compilaciones de tales *Ordenaciones* hubieran existido tales referencias terminológicas al problema que le daba carta de naturaleza a los *peri physeos* desde el uso frecuente de estas categorías propiamente aristotélicas (las de ‘potencia’ y ‘acto’, ligadas a las causas material y formal o esencial) algunas de ellas —muchas de ellas, más probablemente— no hubieran sido citadas frecuente y literalmente por los lectores, compiladores y comentaristas de Asos. La segunda razón que apuntaremos puede ser un tanto redundante en relación con la primera, sin embargo creemos que es distinguible de la misma y que puede aportar otra perspectiva complementaria: Y es la de que no existe en toda la tradición doxográfica constituida con posterioridad a Aristóteles, incluida las decisivas contribuciones del Teofrasto del que podemos recabar noticias de estos atomistas (el de *De sensu*), de Sexto Empírico (desde *Adversus mathematicos*), del siempre dudoso Aecio (el de ‘sus’ *Placita*), y del Simplicio de *De caelo* (en el que sí podemos recabar noticias directas de estos dos pensadores), ni una sola asociación del complejo sistema físico defendido por los atomistas con las nociones expresas de ‘potencia’ y ‘acto’.<sup>526</sup> Nociones éstas que, a buen seguro, hubieran determinado una estructura literario-compositiva bien distinta en los textos del recensionista Demócrito de Abdera. Una razón complementaria a estas últimas podría ser que el Aristóteles de *De generatione et corruptione* ni tampoco el de *Física* introducen tales categorías, las de ‘potencia’ y ‘acto’ en el acervo lexicográfico referido como propio a estos ‘colegas’ de Abdera, siendo este Aristóteles mucho más sistémico y riguroso a la hora de referirse a los términos que el Aristóteles —los Aristóteles— de *Metafísica*<sup>527</sup>. Tan sistémico y riguroso como para expresarse así en este *De generatione*, y a propósito, precisamente, de los dos pensadores de la Escuela de Abdera: “*Leucipo y Demócrito, por su parte, explican todos los fenómenos con rigor metódico y con una misma teoría, tomando el punto de partida que es el natural*” (*De gen. et corr.* 18, 324b).

<sup>525</sup> Ésta también se basa en la introducción de M. I. SANTA CRUZ DE PRUNES y N. L. CORDERO al extenso capítulo dedicado a Leucipo y Demócrito en el tercer tomo de *Los Filósofos Presocráticos*, de la BCG, 1980 (supervisión de C. García Gual).

<sup>526</sup> Consultar los fragmentos y escolios contenidos en las notas d. 539/594 de K&R (vers. cit). Y, preferentemente, el intermedio 278/1135 del tomo III de *Los filósofos presocráticos*, de la Biblioteca Clásica Gredos (1980). Intermedio en el que se recoge una relación exhaustiva de todo lo ofrecido por Diels-Kranz (DK), en su seminal *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Ed. post. y def., 1952).

<sup>527</sup> Este mayor rigor lexicológico de Aristóteles a la hora de referirse a conceptos que no fueron acuñados por él sino por la tradición filosófica anterior a su magisterio, tanto en *De generatione* como en el tratado de *Física*, es constatable gracias a los trabajos de los grandes compiladores de textos y referencias a los filósofos presocráticos J. Burnet, H. Diels, W. Kranz, G. S. Kirk, J. E. Raven, y M. Schofield, J. Gaos, y C. Eggers. Autores estos cuyas obras de referencia pueden encontrarse en nuestro apartado bibliográfico. En castellano resulta imprescindible al efecto de corroborar citas y referencias a estos autores más antiguos, la obra referencial de la BCG *Los Filósofos presocráticos* (1980), al final de cuyos tres tomos se ofrecen correspondencias entre los fragmentos seleccionados y la obra referencial de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6ª ed. def., 1952). Y ha sido desde esta obra del catálogo de la BCG que hemos procedido a comprobar lo dicho arriba sobre el rigor lexical demostrado por Aristóteles a propósito de Leucipo y Demócrito en *De generatione* y en *Física*. A esta obra, que suele referirse en los trabajos de los especialistas con las conocidas siglas ‘DK’, también se remite con frecuencia la también imprescindible *Los Filósofos Presocráticos*, de G.S. KIRK, J.E. RAVEN y M.SCHOFIELD, cuya traducción a cargo de J. García Fernández (2ª ed. ampliada, Madrid, 1987) estamos también consultando con frecuencia.

**S. II. III, 1g.- Un problema de metalectura en dos pasajes de *De generatione et corruptione*.**

Tal vez, algún avezado lector de Aristóteles, del Aristóteles de *De generatione et corruptione* en este caso, podría objetarnos que existe un amplio pasaje de este tratado en el que tales principios, los de ‘potencia’ y ‘acto’, son tratados y presentados como causas de los cambios sobrevenibles a los entes naturales. Concretamente el pasaje que comienza en GC 315b (I, 2) y que se transcribe entero en la 6ª y definitiva edición de DK como 68A 48b<sup>528</sup>. Y, ciertamente, en el referido pasaje el término ‘potencia’ y, en otras dos ocasiones, el término ‘potencia’ referido al término ‘acto’ aparecen en unos contextos coherentes y en absoluto forzados en cuanto a sus contenidos, referidos a las teorías atomistas de Leucipo y Demócrito. Y esto es cierto, pero matizable. Lo es —cierto— en el sentido de que, efectivamente, en esa larga disquisición de Aristóteles en torno al problema de la división hasta el infinito de los ‘cuerpos sensibles’ y a la solución propuesta por los de Abdera el concepto de ‘potencia’, que en un primer momento es legible en una posición de autonomía (queremos decir sin que se refiera al término ‘acto’), y el de ‘potencia’ referido a ‘acto’, en dos ocasiones siguientes, son perfectamente coherentes y consistentes con el discurso crítico que en tal pasaje se desarrolla. Estos son los fragmentos del pasaje citado en los que tales términos aparecen (y habremos de juzgar el carácter de ‘forzados’ o ‘no forzados’ con el que estos términos de cuño aristotélico, los de ‘potencia’ y ‘acto’, aparecen en este contexto en el que el tema o, si se prefiere, el contenido discursivo más pregnante no es otro que el de presentar esta doctrina físico-atomista como un refuerzo a la propia convicción, la de Aristóteles, de que constituye un contrasentido afirmar que el espacio es susceptible de ser dividido *ad infinitum*). Estos dos fragmentos, virtualmente hilemórficos, de *De generatione et corruptione* son los siguientes (destacaremos en estos fragmentos y en el posterior desglose del pasaje los términos ‘potencia’ y ‘acto’ escribiéndolos con negritas):

Fr. 1.: **En potencia**, entonces, el cuerpo es totalmente divisible. ¿Qué hay, pues, además de la división? Porque si hay alguna propiedad, ¿cómo se resuelve en esas propiedades y cómo surge de ellas? ¿Y cómo éstas pueden estar separadas <del cuerpo>?

Fr. 2.: No es absurdo que todo cuerpo sensible sea divisible e indivisible en un punto cualquiera; podrá ser, por cierto, **divisible en potencia e indivisible en acto**. Pero que sea simultáneamente divisible por entero <en todo punto> **en potencia**, parecería imposible, ya que, si fuese posible <dividir el cuerpo al infinito>, resultaría como consecuencia, si esta división se efectuase, no ya que el cuerpo sea simultáneamente indivisible y divisible **en acto**, sino que sea divisible en cualquier punto.

La compleja y no siempre fácil de seguir línea argumentativa seguida por Aristóteles en esta ocasión es la siguiente.

- I. Existen magnitudes primeras que son indivisibles o bien no existe ninguna magnitud que sea indivisible, pero se excluye la posibilidad de que ambas proposiciones sean válidas (se trata de lo que en la lógica proposicional o de funtores se conocerá con el nombre de una ‘disyunción exclusiva’).

<sup>528</sup> En la *op. cit.* de la BCG (Madrid, 1981) este pasaje, del fragmento 368, que corresponde a la ref. 68 A 48b de la recopilación de Diels-Kranz (DK), en la que se incluye una amplia cita a *De generatione*, desde 315b 20, se reproduce en las pp. 210-213. La traducción al castellano de los dos fragmentos que reproducimos arriba, pertenecen a *Los filósofos presocráticos* (edición de la BCG: trad de M. I. Santa Cruz de Prunes y N. L. Cordero). Dado el carácter altamente interpretativo que ha de tener cualquier lectura de estos pasajes de *De generatione* no resulta fácil confrontar las distintas versiones que se han dado de la misma en castellano. Así, por ejemplo, ese Fr. 1, que se corresponde con el 315b de *De generatione et corruptione*, según la versión de Ernesto DE LA CROCE y Alberto BERNABÉ (Madrid, 2008; 1ª ed. 1987) reza así: “Pero, ya que el cuerpo se supone totalmente divisible, supongamos que se lo haya dividido. ¿Qué será lo que queda de esta división? ¿Una magnitud? Esto no es posible, pues habrá algo que no ha sido dividido, y se supuso que el cuerpo era totalmente divisible”. Como se ve, el término ‘potencia’ que aparece en la versión de Santa Cruz de Prunes y N. L. Cordero no aparece en esta otra versión sino que es una proposición que se enuncia convenida por consenso (‘ya que el cuerpo es totalmente divisible’) la que suscita el concepto.

- II. Si hay magnitudes indivisibles serán cuerpos como afirman Leucipo y Demócrito o serán planos, como afirma Platón en *Timeo*.
- III. Se rechaza, por idealista o ‘separatista’ la posibilidad de que tales magnitudes indivisibles se den en los planos de Platón. Y se remite a otros escritos —o, talvez a otras sesiones de trabajo— en los que esto ha sido ya mostrado.
- IV. Así pues, se afirma que estas magnitudes primeras son cuerpos indivisibles, a pesar de que tal afirmación sea difícil de asimilar (y así se reconoce).
- V. Mas a pesar de tal dificultad pueden explicarse las alteraciones y generaciones de las cosas atribuyendo tales sucesos a la dirección, contacto y diferencias de figuras que se dan en estos cuerpos indivisibles, ‘como hace Demócrito’ [En este punto la línea argumentativa se vuelve un tanto inestable, ya que remite a unos conceptos democriteanos, los conceptos no nombrados de *rhythmos* (estructura permanente: Aristóteles lo transcribirá como *skhema*, figura), *trope* (dirección, según Aristóteles *thésis*, posición), y *diathige* (contacto, para Aristóteles *taxis*, es decir ‘ordenación con respecto a los otros átomos). Pero ninguno de estos conceptos son reasumidos o resignificados por Aristóteles en este pasaje. Es de suponer, en todo caso, que de la misma forma que antes eran referidas otras partes de su producción en las que ya se había mostrado la inconveniencia de deducir magnitudes indivisibles de ‘los planos platónicos’, este ‘como hace Demócrito’ remitiría a algún capítulo de su producción que, ya desde nuestra perspectiva metalectora,
  - a) o bien la crítica especializada no ha conseguido identificar;
  - b) o bien tal remisión apuntaría a alguna de las muchas partes de las recensiones democriteanas que nos son desconocidas, aunque pudieron no serlo para los de Asos].
- VI. Hay quienes están convencidos de la existencia física de los átomos por razones geométricas, pero Demócrito afirmaba la existencia de estos cuerpos “*por argumentos de carácter físico y más apropiados al asunto*”.
- VII. Si se postula que un cuerpo o magnitud es ‘totalmente divisible’ aparece la siguiente dificultad: si una magnitud es divisible y esa división se ha efectuado ¿resultará una magnitud de tal división? Pero esto no puede ser, ya que si así fuera habría algo en lo divisible que no ha podido ser dividido.
- VIII. Si se postula que, por el contrario, no queda nada después de la división que pueda ser de nuevo dividido, entonces esto que queda son elementos sin magnitud (puntos), o bien lo que ha quedado no es nada.
- IX. Pero esta última posibilidad ha de ser descartada ya que si lo que queda es nada, esto significará que la división ha destruido lo que sí era (y entonces aquello que era realidad en primera instancia no era sino una apariencia).
- X. De la misma forma, si el cuerpo sensible estuviera constituido por puntos, este cuerpo no constituiría una magnitud mayor que lo que el punto es (‘no harían mayor al todo’: no podría constituirse una cantidad mayor por elementos que no tienen dimensión).
- XI. Si por divisiones sucesivas se obtiene algo muy pequeño esto ha de ser divisible, si es un cuerpo, o bien se trata de una forma o de una cualidad que no es corporal, lo cual es absurdo porque equivaldría a admitir que los cuerpos están constituidos por elementos no corporales (“*la magnitud estaría constituida por elementos que no son magnitudes*”).
- XII. Por otra parte esos elementos que son solamente cualidades ¿cómo la podríamos localizar?
- XIII. Entre dos cosas cualesquiera, incluidas las cosas indivisibles (*átomos*) habrá siempre un único contacto posible, una sola *taxis*; es decir una sola ordenación, tanto entre cosas como entre átomos. [Suponemos que quiere decirse con esto que entre una cosa y otra, o entre un átomo y otro átomo solamente cabe una posición de uno con respecto al otro y viceversa. Pero la afirmación de que “... *de manera tal que existe algo además del contacto, de la división y del punto*”, escrita a continuación de “*Entre dos cosas cualesquiera <en contacto> hay siempre un único contacto*” queda un tanto oscura].

- XIV. Todas estas consecuencias son las que se derivan de admitir que un cuerpo, “*sea cual fuere su tamaño, es totalmente divisible*”.
- XV. En potencia, entonces, el cuerpo es totalmente divisible.
- XVI. Pero si esta posibilidad se realiza ¿Qué quedaría después de la división? ¿una propiedad? ¿pero una propiedad relativa a qué?
- XVII. Así que si queda excluida la posibilidad de que las cosas estén constituidas por elementos que no sean sino cualidades, “*necesariamente deben existir cuerpos y magnitudes indivisibles*” [Estimamos que, llegado este punto, la inferencia ha sido ejecutada de una manera integral y coherente. Pero Aristóteles va a introducir otras líneas argumentativas cuya relación con la anterior no resulta fácil de presentar como complementaria ni, mucho menos, como deducible de la misma].
- XVIII. Sin embargo, admitidas estas existencias indivisibles nos enfrentamos con otra consecuencia ‘no menos imposible’. Esta dificultad puede enunciarse así: “*No es absurdo que todo cuerpo sensible sea divisible e indivisible (...), divisible en potencia e indivisible en acto*” [es decir, divisible como materia, e indivisible como forma: divisible en relación con lo que pueda dividirse, es decir, con lo corporal y sensible, e indivisible con lo que no puede llegar a dividirse porque es una cualidad no sensible]. De donde se sigue que:
- XIX. No es posible que lo sea, divisible por entero, en potencia (previsiblemente), ya que esto llevaría a admitir que podría ser divisible en cualquier punto [en este caso se trataría de un punto corporal o material: sensible], y si fuera divisible lo indivisible, entonces el cuerpo se desintegraría, y nuevamente resultaría [se podría volver a generar] como compuesto por puntos indivisibles, con lo cual habría de regenerar, tras su disgregación en puntos indivisibles, un cuerpo sensible compuesto que sería imposible por lo indivisible de sus elementos.
- XX. Solamente pueden salvarse todas estas aporías [unas expuestas con mayor claridad que otras] reconociendo que el cuerpo sensible “*es divisible en magnitudes separables y siempre menores, que se alejan <una de otras> y que permanecen separadas*” [es, pues, necesaria la existencia física de un vacío].
- XXI. Hay que admitir también que la división sólo puede efectuarse ‘hasta un cierto límite’ y que existen entidades atómicas invisibles que determinan el movimiento total en la realidad o bien por generación (por unión de tales átomos) o por corrupción (por disgregación de los mismos).
- XXII. Luego hay magnitudes indivisibles.

El problema de metalectura que habría que resolver ahora sería el siguiente: ¿Cuando aparecen los términos ‘potencia’ y ‘potencia’ en relación con ‘acto’ en este pasaje de *De generatione et corruptione*, tales términos son identificables como elementos propios de un contexto de significación propia de la doctrina aristotélica sobre los cambios substanciales, o como elementos propios de un contexto aristotélico más amplio en los que tales términos pueden tener, sin desvirtuarlos en relación con sus contextos, unos significados más extensos? Y tampoco perdamos de vista la posibilidad, más que cierta, de que tales términos puedan relacionarse en unas ocasiones con un ‘rasgo’ discursivo relativo a tal doctrina usiológica y, en otras, con otros rasgos propios de otras esferas aún más generales y extensas de significados (por ejemplo con los rasgos protológicos que afloran más frecuentemente en el libro VI de *Met.* y que, referidos a una Causa primera asociada a la divinidad, son también frecuentes en el libro XIII).

Creemos —interpretamos— que la primera vez que aparece el término ‘en potencia’, en el punto decimoquinto de nuestro anterior desglose, el mismo no ha de interpretarse según el sentido que se asocia en la doctrina aristotélica sobre los cambios substanciales a la causa material como un ‘poder ser’, sino que en este contexto lo que tal término expresa no es sino una posibilidad no resuelta en un sentido más general. Posibilidad ésta que tampoco

coincide con lo que el mismo Aristóteles significó como una ‘potencia pasiva’ en *Met.*<sup>529</sup> sino, más sencillamente, como una probabilidad que en una primera consideración no se descarta pero que, como ocurre en esta ocasión, será inmediatamente rechazada al contemplarse las consecuencias que se derivarían de su aceptación como hecho dado. Es como si Aristóteles hubiera dicho: ‘*En principio no vemos inconveniente en aceptar la posibilidad de que un cuerpo sensible en su división total, es decir hasta que ya no pueda ser más divisible* (hasta lo infinitesimal, diríamos hoy, después de Leibniz y Newton), *genere como resultado de tal división otros cuerpos sensibles*’. Así pues, quedaría puesta esta afirmación como una hipótesis de trabajo que, en un segundo tiempo va a generar una comprobación aplicando la lógica del *ponens* de la que resultará la afirmación de un dilema: Pero si se da este antecedente, ha de darse este doble consecuente en disyunción, a saber, que los cuerpos infinitamente pequeños y ya indivisibles que resulten de esta división serán o bien cualidades o bien entidades (cuerpos sensibles). Como quiera que hemos de descartar lo primero, ya que en caso de afirmar tal posibilidad estaríamos también sosteniendo que de lo no mensurable y no sensible puede resultar lo mensurable y lo sensible, entonces hemos de afirmar que tales átomos indivisibles, los que resultan de una división ‘total’ del cuerpo sensible, han de ser también entidades sensibles. Es decir, que lo que antes contemplábamos en potencia (es decir como una posibilidad aunque remota: ‘en teoría’) ahora hemos de descartarlo ya que llegaríamos a una conclusión inaceptable.

En un segundo momento, en el que la complicación filosófica puede resultar mayor, Aristóteles afirma no como consecuente directo de la admisión de la existencias de átomos físicos indivisibles, sino como corolario de lo anteriormente establecido (como afirmación de una línea de investigación paralela) que “*No es absurdo que todo cuerpo sensible sea divisible e indivisible (...), divisible en potencia e indivisible en acto*”. Nos parece claro que la enunciación de este principio parte de la asunción de otras posiciones que forman parte del acervo peripatético en torno a la definición de lo que la sustancia es, posiciones que se expresan tal vez con una mayor dedicación en los dos últimos libros del Compendio dedicados más específicamente a la crítica integral del idealismo ‘separatista’ platónico. Así, estimamos que cuando se afirma que no es absurdo que todo cuerpo sensible sea divisible e indivisible se está obviando que tal ‘cuerpo sensible’, esto es que tal ‘entidad’, al estar compuesta, como *synolon*, por una materia y una forma aceptará la división en su parte material mientras tal divisibilidad habrá de ser rechazada en su ‘parte’ formal (en lo relativo a su forma). Es decir, el *synolon* será divisible como materia, e indivisible como forma: divisible en relación con lo que pueda dividirse, es decir, con lo corporal y sensible, e indivisible con lo que no pueda llegar a dividirse porque es una cualidad no sensible. De donde se arguye que, en potencia (‘en potencia’: en esta tercera ocasión ‘previsiblemente’) no es posible que nada sea divisible por entero, esto es, que nada sea divisible nada más que en sus componentes materio-sensibles. No hemos salido, en todo caso, de un círculo discursivo de carácter tautológico: sólo es divisible lo que se puede dividir, y lo ideal no consiste en Especies (GY) o Formas (TC) divisibles.

Entendemos que en esta ocasión, aunque los términos ‘potencia’ y ‘acto’ en la frase “*No es absurdo que todo cuerpo sensible (...) sea divisible en potencia e indivisible en acto*” no forman parte como atributos predicativos de una frase inscrita en una secuencia discursiva en la que el registro dominante sea referible al de la doctrina aristotélica sobre los cambios substanciales, al menos de una forma específica, sí que se afirman investidos de unas calidades nocionales que lo aproximan mucho a tal registro doctrinal (el relativo a los cambios substanciales). Y de la misma forma entendemos que tales aproximaciones no

<sup>529</sup> En *Metafísica* 1046a: “*Pero las referidas a la misma especie, todas son ciertos principios, y se dicen en orden a una primera, que es un principio de cambio que radica en otro, o en el mismo en cuanto es otro. Una, en efecto, es la potencia pasiva, que es, en el <sueto> paciente mismo, un principio para ser cambiado por efecto de otro o en cuanto que es otro.*”

podieron ser ignoradas por Aristóteles y/o por los peripatéticos que pudieran revisar estos escritos para darles su última forma en tanto que tales conceptos, los de ‘potencia’ y ‘acto’, al lado de otros pocos igualmente decisivos en el aristotelismo doctrinal (como los conceptos de ‘ousía’, ‘synolon’, ‘entelechia’, ‘finalidad propia’, la causa (*aitía*) en su despliegue como causa material, formal, y agente...) sobresalen con una prestancia propia sobre los demás desde los muy variados y potentes alcances noéticos que se siguen de sus definiciones (aquellos mismos que provocaron el enfado de K.R. Popper y su curiosa acusación a Aristóteles de ser ‘proferidor de jerigonzas complicadas y pretenciosas’). Ciertamente hay pasajes, por ejemplo en *Phys.*-II y en *Met.* IX, en los que tales términos se afirman como partes fundamentales de una doctrina sobre la evolución de las sustancias, el paso del no-ser al ser, la afirmación de ciertos entes como entelequias y la búsqueda de la causa primera desde el precepto de la inmanencia filosófica (ver algunos ejemplos en el cuadro que insertamos tras el siguiente punto y aparte). Esto, desde luego, no ocurre en este pasaje de *De generatione et corruptione* en el que el tema principal es más propiamente un tema lógico-predicativo en torno al concepto de ‘lo indivisible’ que un tema físico-filosófico, aún a pesar de estar inscrito en un tratado más físico que lógico. Pero esto no quiere decir que las afirmaciones de estos mismos términos en el pasaje de este *De generatione* por el que nos estamos interesando, aunque no tengan ese grado de ‘exclusividad’, dejen de estar transfundidas por una cierta pregnancia de lo aitiológico, lo protológico y lo usiológico, pregnancias éstas que aunque resultan muy difíciles de hacer explícitas son las que pueden explicar que en nuestra lectura de tal pasaje la aprehensión de los motivos lógico-predicativos desde los que se intenta significar el concepto de ‘indivisibilidad de lo formal’ se confundan con las de los otros motivos, más físico-filosóficos, en los que los términos ‘potencia’ y ‘acto’ se afirman con más propiedad. Sinópticamente podríamos expresar esto de la siguiente forma.

**Tres secuencias discursivas en las que la pregnancia de contenidos es inequívocamente referible a la doctrina aristotélica sobre los cambios sustanciales** (Versiones de García Yebra y G. R. Echandía).

- *La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia. Física, 193b 8.*
- *La potencia y el acto, en efecto, se extienden más allá de las cosas que sólo se enuncian según el movimiento. Metafísica, 1046a.*
- *Pero «estar en acto» no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente: como esto existe en esto o en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello; pues unas cosas están en la relación del movimiento a la potencia, y otras, en la de la substancia a cierta materia. Metafísica, 1048b 5-9.*

Y es que han de ser las pregnancias de contenido propias de cada tramo discursivo, así como los alcances semánticos que desde tales pregnancias puedan llegar a afirmarse, aún cuando aquéllas no resulten tan monocordes como a veces nos gustaría con la finalidad de sostener una lectura de una calidad más aprehensiva, las instancias lógicas que determinarán el significado más preciso que puedan llegar a adquirir aquellos términos que, como el término ‘potencia’ (*dynámei* - *potentia*) o el término acto (*enérgeia* - *actus*) han sido aprehendidos y tomados en los textos originales con una carga de significaciones ya constituida a lo largo de distintos tramos de sus recorridos histórico-filológicos. Que a esa misma carga conceptual puedan anexárseles otras significaciones paralelas, concomitantes, convergentes, y/o complementarias no tiene por qué determinar que en los contextos, a veces muy diversos como en el caso de los Aristóteles de *Met.*, propios de un autor o hasta de una tradición filosófica o de una escuela tales términos tengan que significar precisa y únicamente lo que el autor de esa escuela o de esa tradición filosófica haya podido constituir como un

significado nuevo. No observaremos, empero, la misma laxitud o tolerancia interpretativa cuando un término, desde su constitución, sí ha respondido a una necesidad de neologización para expresar unos contenidos conceptuales que antes no se habían contemplado. Así ocurrió, por ejemplo, con el término *entelechia*, castellanizado de una forma bastante impropia en cuanto al contenido normativo que se le asigna en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española como ‘entelequia’<sup>530</sup>; neologismo de cuño aristotélico que pudo formarse por yuxtaposición del sustantivo *enteles*, derivado de *telos* (*enteles*: entero, completo, acabado; y *telos*: fin/finalidad/acabamiento/cumplimiento) y el verbo *echéin*, que denota propiedad. Así, según Ferrater Mora, lo más probable es que Aristóteles forjara el nuevo vocablo desde la expresión *tó enteles echón* u otra equivalente, que hubo de entenderse como ‘el hecho de poseer la perfección’.<sup>531</sup> Pues bien, lo que este término significó de hecho en su acepción o en sus acepciones aristotélicas originales sí que ha de comprometer una determinada lectura cuando tal término aparece en tales contextos originales. Pero esto no es lo que ocurre, en este amplio fragmento de *De generatione et corruptione* en los que tanto el término ‘potencia’ (*dynámei*) como el término ‘acto’ (*enérgeia*) o el término ‘indivisible’ (*a-tomon*) están inscritos en un pasaje en el que la pregnancia semántica dominante no es la de la doctrina sobre los cambios substanciales tal como Aristóteles la estableciera en el fragmento antecitado de *Phys.* o a lo largo del libro IX de *Met.*, al inicio del cual podemos leer “*Mas, puesto que el Ente se dice no sólo en el sentido de «algo» o «cual» o «cuanto», sino también según la potencia y la entelequia y la obra, precisemos los límites de la potencia y de la entelequia*” (1045b 32-34). Sino la propia de un registro discursivo mucho más general y referible a unos campos semánticos que, si se nos apura, ni siquiera hay por qué suponerlos específicamente filosóficos o epistémicos, sino referibles a unos ámbitos más susceptibles de ser significados como nocionales (más propio de un ‘sentido común’ asimilable a lo que el mismo Aristóteles en alguna ocasión entendía como tal)<sup>532</sup> que como noéticos.

Así pues, la precisión del alcance semántico-conceptual que puedan tener estos términos — todos los términos, en realidad— dependerá en cada caso de los contextos en los que aquéllos se expresen y, por ende, de la pregnancia o pregnancias de contenidos propias de cada uno de los tramos discursivos desde los que tales contextos se constituyan (siempre constituirá una verdad a medias, o a cuartos, afirmar sin más que lo que significan los términos de un discurso dependerá de sus contextos). Y serán tales pregnancias de contenido/s propias de cada contexto en sus relaciones con las tesis que se estén sosteniendo las que terminarán asignando un significado más aprehensivo a los términos (en nuestro caso a los términos ‘potencia’, ‘acto’, ‘indivisibilidad/divisibilidad’, ‘cuerpos sensibles’, ‘entelequia’...). Significados éstos que en muy pocas ocasiones han de coincidir con sus enunciados normativos o de diccionario, ni siquiera en los casos en que los que tales enunciados normativos se contengan en diccionarios o repertorios lexicográficos que lo sean de especialidades.

Partiendo de esta base, que ya forma parte irrenunciable de nuestra cultura lingüístico-filosófica desde F. Saussure a D. Davidson —y declinamos en este punto las remisiones a las

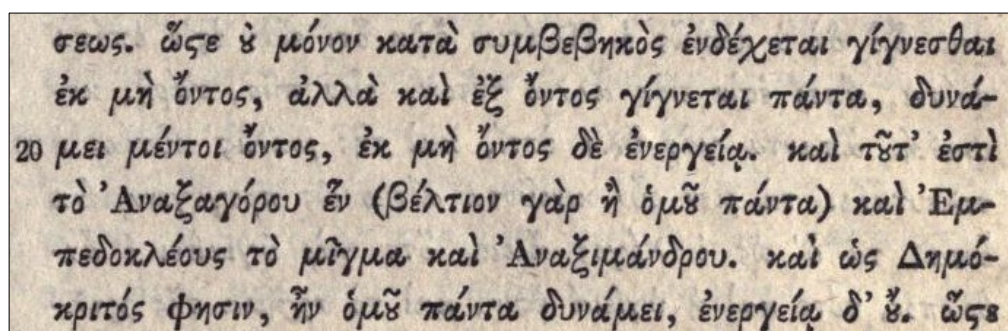
<sup>530</sup> 1ª acep.: f. En la filosofía de Aristóteles, fin u objetivo de una actividad que la completa y la perfecciona. 2ª.: f. Cosa irreal (DRAE, 21ª ed.).

<sup>531</sup> FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*, tomo II. ed.def., 1994. Voz ‘entelequia’, en la p. 1025.

<sup>532</sup> Así se refirió Aristóteles al ‘sentido común’ en *Metafísica* 1091a 5: “*Todas estas teorías son absurdas, se contradicen a sí mismas y se oponen al sentido común, y parece darse en ellas el relato interminable de que habla Simónides; pues se produce un relato interminable, como el de los esclavos cuando no dicen nada sano*”. En *Poética*, y en un contexto crítico que versa sobre una confrontación discursiva que se extiende de lo estético a lo lógico-predicativo escribió: “(...) *se deben examinar ante todo como se hace con las refutaciones del oponente en un argumento dialéctico para comprobar si él significa lo mismo, en la misma relación y en el mismo sentido, antes de admitir que ha contradicho algo que ha afirmado él mismo, o lo que un hombre de sano juicio aceptaría como verdadero*”. Por lo demás todo lo anteriormente referido en torno a las *éndoxa* sería también aplicable a este mismo tópico no específicamente filosófico (el del ‘sano juicio’ o ‘sentido común’).



obras de referencia por archiconocidas—, no tardaremos en apercibirnos de que en esta ocasión los términos ‘potencia’ y ‘acto’ no se refieren ni se expresan en un contexto asimilable al llamado ‘hilemorfismo aristotélico’, sino a un contexto mucho más general en el que tales términos se significan en unas acepciones sustantivas que pueden significar, respectivamente, ‘con capacidad para ...’ o ‘con predisposición a ...’ (en potencia), y ‘efectiva’ o ‘acabadamente’ (en acto: cierto es que la acepción más general de esta expresión se acerca notablemente a la acepción con la que queda registrado el término ‘acto’ en la doctrina aristotélica sobre los cambios substanciales). De tal manera que aquel aserto proveniente del libro XII de *Met.*, “y lo que dice Demócrito: Estaban juntamente todas las cosas en potencia, pero no en acto” (1069b 23) [*kai hōs Dēmokritos phēsin “ên homou panta dynamei, enérgeia d’ou”*] (Bekker, 1831) : “*vel ut Democritus ait, simul erant omnia potentia, actu vero minime*” (Moerbecke, s. XIII)] podría ser transcrito, sin que perdiera un ápice de su integridad, como “*En potencia estaban todas las cosas antes de que se actualizaran*”, o de tantas otras formas alternativas que podrían ensayarse para un fragmento que es de por sí algo oscuro.



ARISTOTELIS  
OPERA. Ed. I.  
Bekker, 1831.  
VOLUMEN  
ALTERUM.  
*Metaphysica*  
Liber XII,  
pag. 1069  
columna b  
líneas 18 - 23

De una reproducción escaneada de la página 1069 de la edición Bekkeriana de 1831 de *Metaphysica*.<sup>533</sup>

Sin embargo, y aún dando por sentado que el Aristóteles que escribió este pasaje —o el peripatético que tal texto acabara por fijar: ¿Teofrasto?— no pretendía ganarse a estos dos pensadores de Abdera para la causa de su doctrina sobre los cambios substanciales, sí que creemos que podría advertirse en estos fragmentos, y en la intención de este largo pasaje ‘atomista’ de *De generatione et corruptione*, el velado propósito de presentarnos a estos autores de sus respectivos *Ordenamientos* como un preludio o un avance de lo que para el de Estagira van a constituirse, ya dentro del marco de su propia doctrina, como las causas material y formal de los cambios sobrevenibles a las substancias. En este sentido creemos que estaría justificado hablar de un déficit interpretativo por parte de Aristóteles, ya que al acercar aquellos términos referentes a los elementos físicos indivisibles (*átomos*), que no dejan de ser unos conceptos ajenos en cuanto a su afirmación histórica (en cuanto a sus momentos de afirmación neológica), a su propia doctrina, y aún a pesar de que no los esté

<sup>533</sup> *Metaphysica* 1069b 18-24. ARISTOTELES GRAECE EX RECOGNITIONE IMMANUELIS BEKKERI.: Impresión de una imagen jpeg obtenida de la reproducción de una página en un formato read-on line (se trata de un Texts Archive procedente del fondo ‘American Libraries’) de la ARISTOTELIS OPERA, EDIDIT ACADEMIA REGIA BORUSSICA: ARISTOTELES GRAECE EX RECOGNITIONE IMMANUELIS BEKKERI. 1831. La página es la que corresponde al fragmento de *Metafísica* por el que nos estamos interesando ahora en nuestro trabajo, cerca de la línea 20 de la página 1069, columna b, de la edición original bekkeriana. Puede consultarse toda la *Arist. Op.* según la edición de I. Bekker con una presentación Read Online – Web page, los cinco volúmenes completos de los que consta esta edición, página a página (1831-1870) desde <http://www.archive.org/details/aristotelisopera01arisrich>. En este caso el Digitizing Sponsor (la empresa que ha financiado el escaneo de los textos y su posterior ensamblaje digital) ha sido la Sloan Foundation, y la Biblioteca que ha permitido el escaneo y la posterior edición digital en la Web de sus fondos (el Book Contributor), la Eisenhower Library de la Johns Hopkins University, contribuyendo así a la extensión de los fondos digitales de una extensa y muy cuidada ‘American Libraries’ también accesible desde <http://www.archive.org/details/american>. Desde estas líneas quisiéramos expresar nuestro reconocimiento y gratitud por esta labor a estos espónsos y fundaciones universitarias que ponen de esta manera desinteresada —en el más noble sentido del término— todos estos materiales a la disposición de los especialistas y de ese público más bien restringido que se interesa por estas cuestiones.

asimilando a su propio acervo doctrinal (el concepto relativamente ajeno ‘átomo’ a los conceptos relativamente propios de ‘potencia-causa material’ y ‘acto-causa formal’), sí que los está refiriendo a un contexto, a un horizonte comprensivo que les resulta ajeno, a aquellos términos ‘atómicos’, desde el momento en el que tal horizonte de posibles significaciones usiológicas no se corresponde al marco histórico-filosófico de la tradición física jónica, anterior en dos siglos a la tradición ática. Déficit éste que, desde luego, si se acepta como tal denotaría un grado alto de rigor metalectivo por parte de quien está haciendo esta lectura de una lectura interpretativa (de quien está haciendo esta metalectura): Está claro que, en este sentido, no nos manifestamos proclives a disculpar un defecto, en todo caso menor, a un Aristóteles —a ese académico apodado ‘el lector’<sup>534</sup>— al que ya, como suele decirse ligeramente, no estamos dispuesto a dejarle pasar ni una.

Es el mismo pequeño déficit interpretativo que también se expresa en *De generatione animalium* cuando el Estagirita afirma taxativamente que “*Demócrito, quien no se ocupó de la causa final, atribuye a la necesidad todo lo que hace la naturaleza*” (*Gen. Animal.*, V 8, 789b). En este caso el dislate, un tanto menos disculpable que el anterior, se ha producido en el sentido de que si en otros pasajes Aristóteles no ha tenido dificultad en aplicar, críticamente, sus propias categorías a sus ejercicios lecto-interpretativos afirmando, como antes vimos, que “*no es absurdo que todo cuerpo sensible sea divisible e indivisible en un punto cualquiera; podrá ser, por cierto, divisible en potencia e indivisible en acto*”, sin que esto significara que estaba aplicando a este problema físico-teórico de la divisibilidad hasta el infinito las categorías de ‘potencia’ y ‘acto’ referibles a las causas material y esencial o formal respectivamente (esto es, sin que esto tenga por qué significar que está aplicando su esquema ontológico fundamental sobre los cambios substanciales al problema de la divisibilidad de los entes sensibles hasta el infinito), entonces no estará justificado que Aristóteles le impute a Demócrito un desentendimiento sobre la finalidad, concepto-categoría éste sobre el que se asienta el concepto aristotélico de ‘causa final’, cuando es precisamente esa finalidad en su sentido más extenso la que justificaría el concepto de ‘necesidad’ en Demócrito conjuntamente con su ocasional aliado conceptual el aún más final y causal ‘el azar’, tal como queda recogido en esta extensa y fundamental cita de Simplicio procedente de su no menos fundamental comentario a *De caelo* (242, 21).

*Estos átomos se mueven en el vacío infinito, separados unos de otros y diferentes entre sí en figuras, tamaños, posición y orden; al sorprenderse unos a otros colisionan y algunos son expulsados mediante sacudidas al azar en cualquier dirección, mientras que otros, entrelazándose mutuamente en consonancia con la congruencia de sus figuras, tamaños, posiciones y ordenamientos, se mantienen unidos y así originan el nacimiento de los cuerpos compuestos.*

Desde luego que —y aunque ésta sea una observación que no pueda hacerse con frecuencia al autor o autores de estos escritos acroamáticos—, no está en absoluto justificada esta imputación de desentendimiento de la causalidad o de la finalidad como causa que le hace a Demócrito en *De generatione animalium*: Que éste haya afirmado que es la alternancia o la isocronía que puede darse y que de hecho se da al producirse las colisiones entre los átomos (alternancia o isocronía que, según el de Abdera, ha de darse entre sus posibles e impredecibles rechazos y las posibles congruencias *de sus figuras, tamaños,*

<sup>534</sup> Que sepamos este título concedido a Aristóteles, el de ‘el lector’, no está documentado más allá de la siguiente afirmación de Pico della Mirandola en su *Discurso sobre la dignidad del hombre* (vers. 20): “*Una regla fue observada por todos los antiguos: los estudiosos de toda disciplina no deben descuidar ningún escrito. Esta regla la observó en particular Aristóteles, quien, por esta razón, era apodado anagnostes, vale decir, "lector". Es sin duda de mente estrecha encerrarse en una sola escuela, sea ella la del Pórtico o de la Academia. No puede por ello elegir con acierto entre todas la suya propia quien primero no ha examinado todas a fondo*”. Correspondencia latina: “*Fuit enim cum ab antiquis omnibus hoc observatum, ut omne scriptorum genus evolventes, nullas quas possent commentationes illectas preterirent, tum maxime ab Aristotele, qui eam ob causam, idest lector, a Platone nuncupabatur, et profecto angustae est mentis intra unam se Porticum aut Achademiam continuisse*”. (pp, 18 y 42 de la versión bilingüe de A. Tulián, Buenos Aires, 2003).

*posiciones y ordenamientos*, de las que podrán constituirse nuevas formas elementales) no significa que su finalidad sea ni la no finalidad ni el azar como finalidad última. Mas lo más espinoso de este dislate sería el hecho de que en esta ocasión Aristóteles, o los transcritores de estos textos tras los cuales se ostenta la autoridad del Estagirita, no ha mostrado la generosidad interpretativa que sí manifiesta en tantas otras ocasiones a lo largo del libro primero de *Met.* Podía haber significado esta finalidad bipolar de Demócrito, la de la incongruencia/congruencia interátomos, como una causa final a rechazar, pero ha preferido presentarla como una renuncia a ocuparse de la finalidad. Lo cual tiene, en esta ocasión, una disculpa más apurada: No ha querido leer tan bien como en otras ocasiones. En casos como éste, se nos ocurre, es cuando podrían tener justificación esas invocaciones al psicoanálisis que Schleiermacher apuntó como posible refuerzo de la práctica de la hermenéutica. ¿Es que el *telos* de Demócrito le provocó a Aristóteles un rechazo por considerarlo alógico, insignificante, inaprehensible? ¿Acaso le produjo vértigo ese cosmos en el que tales pulsiones antitéticas entre elementos congruentes e incongruentes entre sí generaban un mundo sólo relativamente ordenado? Sin embargo, de ese relativo desorden supo deducir Epicuro de Samos (341-270) el concepto de ‘*clinamen*’-‘*parenclisis*’, algo muy parecido a lo que, muy posteriormente, se significó como ‘libre albedrío’.

Por estos motivos, que estimamos sólidos, entendemos que aquella frase de Aristóteles, aparente cita literal de un fragmento de Demócrito [MEMENTO: “... y lo que dice Demócrito: *Estaban juntamente todas las cosas en potencia, pero no en acto*”], no es tal sino una confusión de la propia doctrina con un precedente atomista, no reconocido como tal, de lo que en Aristóteles se establece como ‘causa material’, es decir una confusión de tal causa aristotélica ligada a lo material con el *aggregatum* de átomos ocasionalmente congruentes e incongruentes entre sí e insertos en un vacío, que es a pesar de no consistir en nada, del que sí nos hablaron extensamente ‘Leucipo y su colega Demócrito’. De la misma forma que entendemos un dislate interpretativo por parte de Aristóteles el imputarle a Demócrito un desentendimiento por la causa material como motivo filosófico, dándose la circunstancia de que con el modelo atómico propuesto por éste, en el que se conjugan dos fuerzas elementales y relativamente opuestas —la congruencia y la incongruencia ocasional entre átomos— de las que resulta el posterior ordenamiento del mundo, el motivo de la causalidad y la finalidad estaba asumido como tal, por más que la solución propuesta por Demócrito no sea compatible con la propuesta por Aristóteles, o por más que éste se haya dado a presentarlas como incompatibles ignorándola como tal.

Mas nada de lo apuntado —estos posibles dislates lectointerpretativos— podrá servir como justificación para regatearle a Aristóteles el merecido título de ‘el lector’ con el que era conocido en la Academia platónica, ni tampoco el de primer practicante de una práctica lectointerpretativa basada en esa estructura dialogal abierta que Gadamer estableció como condición para la práctica de la hermenéutica filosófica. Sencillamente lo que hemos intentado poner de manifiesto es que este lector, como todos los que en el mundo han sido, en ciertas ocasiones que podrían significarse como especialmente decisivas para la afirmación de su propio sistema era susceptible de ser distraído de una lectura más aprehensiva y más crítica en virtud de unos condicionantes que podrían entenderse como extrínsecos al hecho mismo de la lectura. Entre estos condicionantes ha de estar, desde luego, el de la defensa del propio sistema interpretativo o el de la promoción del mismo como un sistema original. Resistir a estos envites que algo pueden tener de ideologizadores en un sentido marxiano-antifeuerbachiano (la ideología como una conciencia falseada de la realidad) es, desde luego, una facultad que podríamos reclamar como propia a un lector consecuente con lo que ha de suponer el ejercicio de la lectura interpretativa en el sentido más prístino y más cabal. Pero este ‘lector perfecto’, esto es, este lector que ha conseguido una desideologización absoluta y que, tras la culminación de semejante proeza, ejecuta una lectura objetiva, sencillamente, no está al alcance de la humana naturaleza. Ni tampoco es

deseable que tal engendro se encarne en ninguna persona individual o colectiva. Cada lectura se corresponde con unos intereses y se ejecuta actualizando unos modos. Que los intereses sean epistémicos y se dirijan honestamente a la aprehensión de los sentidos originales que informaron los textos de autor, y que las lecturas interpretativas que de esta forma se produzcan se dirijan hacia el conocimiento de lo que las sociedades han producido y de la anticipación de lo que puede esperarse de la humanidad como un sujeto autoconsciente: Ésa es la meta (de la hermenéutica filosófica y de las prácticas lectointerpretativas en un sentido amplio; de la progresión de los sistemas interpretativos; y de la justificación práxica de los saberes).

**S. II. III, 1h.- Otra serie de citas a destacar en *Metafísica*: la sutileza de Parménides frente a la rusticidad de los jonios; referencias extraordinarias a una rara especie de subjetivismo en Anaxágoras y en Homero.**

• **Jenófanes y Meliso son demasiado rústicos, en cambio Parménides... (986b 30):**  
*Éstos, pues, como hemos dicho, deben ser omitidos en la presente investigación; dos de ellos, Jenófanes y Meliso, totalmente, por ser demasiado rústicos. Parménides, en cambio, manifiesta en sus palabras una visión más profunda. Considerando, en efecto, que, fuera del Ente, el No-ente no es nada, piensa que necesariamente existe una sola cosa, el Ente, y ninguna otra (acerca de lo cual hemos hablado con más detalle en la Física).*

Aunque en este caso no se trate de una cita literal, ni tampoco cordial, nos resulta interesante esta curiosa afirmación de Aristóteles sobre la supuesta rusticidad de Jenófanes de Colofón (570-475) y de Meliso de Samos (*acmé*, 441). Rusticidad opuesta a una también supuesta *finesse* que caracterizaría, según la afirmación recogida proveniente del libro I de *Met.*<sup>535</sup> (986b 30), al ontólogo poeta Parménides, de la itálica Elea. Cabría preguntarse en primer lugar si tal rusticidad se refiere a aspectos formales o ‘de estilo’ o si, por el contrario, se referirá a otros aspectos más materiales o ‘de contenido’ de sus doctrinas. Igualmente interesará elucidar lo apropiado de la aproximación de un pensador a otro, así como las razones que han podido llevar a este historiador de la filosofía de nombre Aristóteles a considerar que estos dos ‘filósofos primitivos’ que sólo compartieron su origen jónico (Meliso de Samos, oficial máximo o ‘navarco’ de la flota que se enfrentó a la ateniense en el 441, estaría cercano a su nacimiento o sólo sería un párvulo cuando murió Jenófanes en el 475) sí que pueden ser referidos, al menos, a una comunidad de intereses filosóficos.

Creemos que para despejar estos interrogantes la clave ha de buscarse alrededor del hecho de que tanto un jónico como el otro, el samiano y el colofense, invocan el principio de la unicidad para resolver una cuestión que, si tenemos en cuenta las propias indicaciones de Aristóteles, fue este mismo Jenófanes el que pudo haberla introducido en una escuela eleática a la que él mismo asistió como fundador [*En cuanto a Jenófanes, que sentó antes que éstos la doctrina del Uno (pues se dice que Parménides fue su discípulo.- 986b 23)*]. De

<sup>535</sup> No conviene dejar de considerar el carácter sintético-compositivo del compendio de libros por el que nos estamos interesando. Igualmente, el hecho de que tal compilación ejecutada y titulada por Andrónico de Rodas, el director del centro de estudios aristotélicos de Rodas desde el año 78 al 47, *Metafísica*, si tiene una unidad doctrinal y de contenidos, ésta ha de ser deducida por las posteriores lecturas interpretativas del material que se encuentra incluido en la misma (la primera lectura sería la de Andrónico, el primer editor del *corpus* como tal). En nuestra opinión el dictamen de W. Jaeger en este sentido, esto es, que histórico-genéticamente los libros, agrupados en algunos casos en unas secuencias, fueron compuestos en épocas distintas respondiendo a intereses epistémicos igualmente distintos, pero sin que esta distinción entre unas épocas y otras ponga en entredicho una línea doctrinal coherente, aunque sujeta a los cambios naturales que han de producirse en el sostenimiento de toda doctrina no ha sido invalidada ni superada por ninguna otra lectura posterior (cfr. desde las primeras páginas del cap. VII de su *Aristóteles*, vers. cit: pp. 194-198). Últimamente esta tesis histórico-genética-compositiva de Jaeger ha intentado ser invalidada por G. Reale con su *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles* (Vers. orig. it.1999. Ref. en nuestra nota nº 160\*, y en nuestra BIBLIOGRAFÍA GENERAL). Pero, en nuestra opinión, tal intento no se ha correspondido con ningún avance en materia lecto-interpretativa por parte del profesor de Milán quien en la referida obra presenta como propia la misma tesis que ya sostuvo en su día el alemán: que los *opera* que se incluyen en el *Compendio* son diversos, pero están sustentados por un fondo doctrinal coherente.

la misma forma cabría afirmar que este mismo Jenófanes contribuyó a fijar en la naciente tradición físico-filosófica la cuestión de los *arkhái*, ya que las referencias que tenemos de sus primeros pronunciamientos sobre temas de filosofía nos lo muestran más bien como un disputador de las razones de los milesios que como un mero concedor de las mismas<sup>536</sup>. Ahora bien todo lo que en Jenófanes es revisión crítica de la teología tradicional compilada por Hesíodo y recreada por este mismo y por Homero con miras a proponer la visión de una divinidad opuesta al estereotipo mitológico entonces dominante (frente a la multiplicidad de dioses, una sola deidad; frente a los caracteres y rasgos antropomórficos de aquéllos, incluidos los rasgos morales más abyectos, el rigor y la afición al orden de un único *theos*; frente a la compartición de responsabilidades cósmicas por parte de un elenco de dioses que sujetan o desatan caprichosamente las fuerzas de la naturaleza, la promoción de un dios en absoluto irresponsable) en Meliso queda reducido a una corta serie de proposiciones muy mediatizadas por su afición a la claridad expositiva, la cual parecía constituir una constante en su producción, en las que defiende una derivación no teológica del monismo ontológico de Parménides, de quien parece que fue seguidor, vinculando a Dios con una materia indestructible y primordial que sería también soporte y substancia de un Ser absoluto.

Pero va a ser la reducción o la identificación de lo Uno con una entidad teológica por parte de Jenófanes la que va a terminar resultando más interesante para la posterior evolución del pensamiento postjónico, en tanto que, descartada la identificación de la unidad primordial con una materialidad ciega e inasimilable por el conocimiento (descartada la solución materialista de Meliso) va a ser esa identificación de la unidad primordial con una entidad divina la que termine imponiéndose y, virtualmente, influyendo en los itálicos. Kirk y Raven proponen que “*Jenófanes llegó al concepto de un dios por reacción contra el politeísmo antropomórfico de Homero, mientras que Parménides llegó a su concepción de la esfera del Ser desde un axioma puramente existencial*”.<sup>537</sup> Y también expresaron estos autores su valoración en el sentido de que Aristóteles no supo interpretar bien el pensamiento teológico de Jenófanes en todas sus posibles aplicaciones genésico-cosmogónicas limitándose a contraponerlo a la solución materialista de Meliso — identificando a uno con el otro desde sus supuestas ‘rusticidades’—, al tiempo que consignaron su extrañeza de que en este mismo apartado del libro I de *Met.* no se invocara al *Noús* de Anaxágoras como una posible alternativa a la supuesta falta de operatividad eugenésica del modelo de Jenófanes. De una forma o de otra, y admitiendo que pudo ser el mismo Jenófanes el responsable del no desarrollo de su teología más allá de un intento de afirmar una alternativa a un panteón, el helénico, que se distinguía por su afición al desorden y a la inmoralidad<sup>538</sup>, lo que está claro es que la imagen de una fuerza divina y única responsable máxima de la constitución del mundo en el que habitan los hombres constituyó una propuesta original y de un gran poder de suscitación en la mente de otros pensadores que, como Parménides, aunque no estuvieran dispuestos a hacer evolucionar esta propuesta desde una perspectiva exclusivamente ‘antihomérica’, sí que se dejaron penetrar intelectivamente por esa potente imagen de un mundo dependiente de una unidad trascendente y originariamente conformadora.

Pues bien, esa misma idea del colofonense que tan interesante y cara les resultaría a los primeros representantes de la patrística cristiana, entre ellos a Clemente de Alejandría, cuya *Stromata* constituye una de las principales fuentes para reconstruir el pensamiento del jónico<sup>539</sup>, es una idea que Aristóteles rechaza decididamente. Y también a nosotros, como

<sup>536</sup> DIÓGENES LAERCIO, IX 18 (DK 21 A 1, desde K&R, n. 161. *Op. cit.* cap. V, p. 221).

<sup>537</sup> K & R. *Op. cit.* p. 252.

<sup>538</sup> SEXTO EMPÍRICO, *Adv. math.* IX 193. Nota 166 de K&R: *Op. cit.* cap. V, p. 247: “*Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses cuantas cosas constituyen vergüenza y reproche entre los hombres, el robo, el adulterio y el engaño mutuo*”.

<sup>539</sup> Notas 167/170 de la *op. cit.* de K & R, pp. 248-249. Todas ellas referidas a *Stromata*, la obra de Clemente de Alejandría.

lectores modernos del compendio, nos resulta extraño pensar que en aquellas clases que se darían en el Liceo desde el I de *Met.*, pero sobre todo, desde el Lambda, que es en puridad un tratado de Teología, las referencias a Jenófanes sean tan escasas y tan parciales, y, sobre todo, tan poco dispuestas para ser discutidas e incorporadas a las nuevas disquisiciones sobre tan importante materia (la de la relación del mundo con un principio divino único). Incluso podríamos llegar a decir que en el Lambda hay pasajes en los que se habla de la teología tradicional en unos términos y desde una posición crítica tan claramente agnósticista que la no mención de Jenófanes se nota por ella misma. Considérense los siguientes fragmentos:

Aristóteles. *Metafísica* XII, 7.- 1074b 5-10.

*Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las substancias primeras eran dioses.-*

Jenófanes (atribuido por Sexto Empírico)

*Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses cuantas cosas constituyen vergüenza y reproche entre los hombres, el robo, el adulterio y el engaño mutuo.*

K & R, *vers. cit.* p. 247, LOS PENSADORES JÓNICOS. Cap. V. Jenófanes de Colofón.- 166 Fr. 11, Sexto, *adv. math.* ix 193.

¿Resistencia por parte de los peripatéticos, desde la autoridad de Aristóteles, a reconocerle a Jenófanes más méritos que los estrictamente necesarios con el fin de no hacerle copartícipe, ni siquiera a título de inspirador, de las investigaciones y las siguientes conclusiones que darán como resultado la vinculación de un *theos* con una ‘causa primera’, con un ‘acto puro’<sup>540</sup> y un ‘motor primero e inmóvil’? (Esta resistencia explicaría también el olvido por parte de Aristóteles del *Noûs* de Anaxágoras a la que se refirieron Kirk & Raven). Otra vez se hace oportuna aquella invocación al psicoanálisis realizada por Schleiermacher en sus conferencias y escritos sobre teoría hermenéutica. En cualquier caso, nos tememos que ese psicoanálisis estaría condenado a la inoperatividad, ya que hay una cuestión previa que necesitaríamos conocer y que nos resulta inaccesible: Cuál fue la imagen real que de Jenófanes y desde sus escritos —aunque se tratara de compilaciones— pudo tener el Estagirita. Mucho nos tememos que hasta que no podamos apuntar una respuesta mínimamente segura a esta cuestión todo lo que podamos apuntar sobre la parcialidad con la que Aristóteles pudo tratar a Jenófanes esté condenado, igualmente, a la parcialidad, aunque esta vez tal parcialidad opere defectivamente desde nuestra parte metalectora.

En todo caso, si la postura de Aristóteles frente a Jenófanes no fue todo lo integradora que, suponemos, podría haberlo sido, tampoco lo fue mucho más en el caso de Meliso, debido al materialismo verdaderamente radical de las propuestas del samiano y, por ende, a la dificultad que en materia gnoseológica entrañaría confundir *ab origine* ese ‘panmaterialismo primordial’ que defendió Meliso (ese ‘pandinamismo’ podríamos decir acercándonos a la lexicografía aristotélica) con una forma identificable por el entendimiento humano, en tanto que resultaría bastante apurado el establecer su forma si ésta se desvincula de las formas previsibles de los elementos primordiales defendidos por los otros filósofos primitivos procedentes de la Jonia (de elementos primordiales variados, como los cuatro elementos defendidos por Empédocles, o de un elemento primordial único, como en Tales o en Anaxímenes). Sin embargo este problema de la dificultad que tendría el conocimiento para aprehender tal estado, el de una materia primordial sin forma reconocible, no fue obviado

<sup>540</sup> El ‘acto puro’, así enunciado, es una categoría más bien escolástica, pero el antecedente aristotélico es claro. En la versión trilingüe de *Metaphysica* de GY la relación de ‘dios’ con el ‘acto por sí de *Él*’ se expresa en las siguientes secuencias paralelas de los textos canónicos de Bekker y Moerbecke, y el de la traducción propuesta (subrayamos las partes más cercanas a tal propuesta de Dios como ‘acto de sí’): *καὶ ζωὴ δὲ γὰρ ὑπάρχει: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωῆ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἡ καθ’ αὐτὴν ἐκείνου ζωῆ ἀρίστη καὶ αἰδίου. // et vita autem utique existit; etenim intellectus actus vita, illud autem ipse actus; actus autem que secundum se illius vita optima et sempiterna. // Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y *Él* es el acto. Y el acto por sí de *Él* es vida nobilísima y eterna (*Metaph.* 1072b 25: Cfr. Bekker/Moerbecke/García Yebra).*

por Meliso, sino que intentó resolverlo mediante la adopción, desde una supuesta influencia heracliteana, de una teoría sobre el conocimiento impregnada de relativismo y escepticismo que partía de una presunta indisposición de nuestro conocimiento natural para aprehender una realidad primordial que ha de presentarse bajo una forma de continua alteración (la metáfora del río que fue corregida por *Crátilo* —según Aristóteles 1010a 13— en el sentido de que no nos sería posible ni siquiera bañarnos una sola vez en el río de Heráclito).

Así pues tal rusticidad o tal carácter de ‘un poco burdos’ (en la versión T. Calvo)<sup>541</sup> que distinguiría a las filosofías sobre los orígenes de Jenófanes de Colofón y Meliso de Samos entendemos que estaría plenamente justificada, tal calificación, en el caso del samiano, ya que al afirmar éste la preeminencia de una materia primordial a la que el entendimiento humano no puede acercarse más que de una forma defectiva estaba alejándose de hecho del modelo comprensivo propuesto y desarrollado por Aristóteles. Pero entendemos que tal omisión está mucho menos justificada para los casos de Jenófanes y de Anaxágoras. No lo estuvo en el caso del colofonense cuya propuesta de un dios eugenésico del que dependiera el mundo fue ignorada por Aristóteles en lo que esta pudo tener de consecuencias para otros sistemas, cuando la relación directa entre tal propuesta y el posterior desarrollo del monismo eleático fue sugerida por el propio Aristóteles en el fragmento antecitado (MEMENTO: *En cuanto a Jenófanes, que sentó antes que éstos la doctrina del Uno (pues se dice que Parménides fue su discípulo.- 986b 23)*. Tampoco lo fue —desde la observación de Kirk y Raven— la omisión o las escasas referencias a Anaxágoras en los momentos en los que a lo largo de este libro teológico de *Met.*, el XII, se toca la álgida cuestión de la conformación de la realidad desde un principio que fuera a su vez suscitativo o ‘agente’ y racional. La resistencia a entrar de lleno en el pensamiento de Anaxágoras y a valorar en su justa dimensión las posibles repercusiones de su eugenésico *Noûs* fue, en este sentido, una nota característica de la literatura exotérica de Platón (como vimos en nuestro anterior capítulo) y de la esotérico-acroamática de Aristóteles. Lo cual no deja de resultar interesante y podría dar lugar a una investigación ex professo que se promete muy interesante. Pero nosotros, por nuestra parte, hemos de dejar la cuestión en este punto.

• Se recuerda una sentencia de Anaxágoras y se cita a Homero (1009b 25-33)

*Y también se recuerda una sentencia de Anaxágoras a algunos de sus amigos: que los entes serían para ellos tales cuales los concibieran. Y dicen que también Homero parece tener esta opinión, pues hizo que Héctor, cuando perdió el conocimiento por el golpe, yaciese con la razón alterada, dando a entender que razonan también los que desrazonan, aunque no lo mismo.*

En principio la justificación de estas dos citas tan dispares —Homero y Anaxágoras, separados por más de cuatro centurias— parece la de la defensa de la tesis gnoseológica de Aristóteles por excelencia: la de la integridad del hecho cognitivo partiendo de lo sensible y alcanzando los niveles más altos de abstracción y/o de universalización propios de las ciencias particulares y, por ende, de aquella otra ciencia que tiene como objeto la búsqueda de ‘las primeras causas y los principios’. Sin embargo una consideración más atenta de estas

<sup>541</sup> En cualquier caso hay una cierta distancia entre ser ‘demasiado rústicos’ (MGY.: más cerca del ‘*parum agrestiores*’ del texto latino de Moerbecke, y del ‘*mikron agroikoterói*’ del texto de Bekker) o solamente ‘algo burdos’ (Tomás Calvo). En la versión de Rosario Blázquez y Juan F. Torres Samsó (Madrid, 1985) se hace decir a Aristóteles que las ‘concepciones’ de estos dos filósofos, Meliso y Jenófanes, ‘son realmente demasiado groseras’. La traducción de W. D. Ross nos parece más alejada de la literalidad pero más aprehensible en tanto que no es un carácter de burdo ni de rústico, ni tampoco de grosero, lo que caracteriza la visión de estos dos filósofos que tenía el Estagirita en la traducción de Ross, sino la de una suerte de ingenuidad filosófica que nos evoca la rousseauniana *naïveté* y que, según esta versión, parece sugerir que tal ‘inocencia’ o tal calidad de ‘naif’, la ostentada por estos jónicos, resultaba indaecuada, a los ojos de Aristóteles, para un contexto filosófico, en contraposición a la seriedad y la mayor profundidad de Parménides: “*Now these thinkers, as we said, must be neglected for the purposes of the present inquiry—two of them entirely, as being a little too naive, viz. Xenophanes and Melissus; but Parmenides seems in places to speak with more insight.*” (*Metaphysic*, by Aristote, translated by W. D. Ross; Book A<sub>5</sub>, 986b 25. Oxford, 1966).

dos citas, tan próximas en el texto y tan distantes en cuanto a sus alcances, así como de sus implicaciones contextuales —establecidas por los contenidos usiológicos y protológicos propios del libro IV— y de la porfía que en este libro se mantiene por abarcar todos los campos de significación que pueden constituirse desde la vigencia usiológica insoslayable del principio de contradicción y de su extensión en el principio del ‘tercero excluido’ (no nombrado como tal en *Met.*), base de toda asertividad lógica, o de toda ‘apofantocidad’, (“*Primeramente, pues, es evidente que esto al menos es verdadero en sí: que la expresión «ser» o «no ser» significa algo determinado; por consiguiente, no se puede afirmar que todo sea así y no así*”.-1006a 28-30), podrían revelarnos otros alcances más amplios. Máxime cuando el ejemplo que propone el filósofo para aclarar las posibles comprensiones de lo usiológico al ser una determinada entidad negada o afirmada, en lo que pueda tener de esencial o en relación con los accidentes que puedan sobrevenirle, se refiere al hecho-enunciado ‘ser hombre’ referido a su ‘ser esencial’. ¿Hemos de suponer que este ejemplo, tan lógicamente aséptico en lo formal como es preceptivo, está libre de implicaciones antropológicas? Puede suponerse que sí. Pero también puede suponerse lo contrario.

Sin embargo no es en este dominio discursivo, el de *Met.* IV, en el que Aristóteles se aplica a la definición del ente humano desde una perspectiva esencialista. Mas bien lo que ocurre a esta altura del capítulo de este mismo libro es lo contrario: Va a ensayarse una ‘antidefinición’ de lo que el hombre es, o, antitéticamente, de lo que el hombre no es, con el fin de resaltar la idea de que lo accidental no deviene en substancial por anexión o agotamiento de notas referibles a lo sobrevenido, o a lo sobrevenible, accidentalmente. A este fin un inopinado ‘Sócrates’ es supuestamente referido a la blancura, a la calidad de músico, y al bipedismo para, desde la siguiente consideración de que ninguno de tales estados coincide con lo que Sócrates es, dejar establecido que “... *si hay algo que es precisamente la esencia de hombre, esto no será la esencia de no-hombre ni la no-esencia de hombre (aunque éstas sean negaciones de esto); pues era una sola cosa lo que significaba, y ésta era substancia de algo. Y el significar substancia equivale a decir que no es ninguna otra cosa su esencia.*” (1007a 26-27). Será, en todo caso, en otros dominios más antropológicos del *corpus*, en sus tratados éticos o, tal vez, en *Política*, en donde habrá que buscar una propuesta esencialista de lo que ‘el hombre es’<sup>542</sup>.

Bien, pero ¿adónde nos quiere llevar Aristóteles con estas verdades elementales o de ‘manual de lógica predicativa’, si es cierto que ha renunciado a ensayar una propuesta de lo que el hombre ha de ser desde una perspectiva esencialista o antropológica? Vamos a apuntarlo someramente: creemos que en estas líneas antecedentes al un tanto extravagante fragmento que anteriormente hemos signado y subrayado (1009b 25-33), fragmento en el que se ensaya un concierto entre Anaxágoras y Homero, pueden contenerse ciertos elementos discursivos que estarían basados en la suposición —en el hipotético no rechazado— de que el hombre pueda consistir esencialmente en algo más que un conjunto de atributos lógicamente significables o predicables (esenciales unos, menos esenciales otros).

Que el hombre es en su esencia algo más que el sujeto que puede establecer razones dianoéticas y figuras noéticas que ‘superen’ el ámbito de la doxa ha de darse ya por descontado desde el momento en el que esta suposición constituye el *casus secessionis* de Asos. De la misma forma que ha de darse por descontada la presuposición de que el sujeto de conocimiento no puede renunciar a su integridad fisiológica a la hora de intentar

<sup>542</sup> Ya advertimos en la primera parte de nuestro trabajo que la definición de hombre como ‘*zoon legon ekhon*’ no se encuentra en ninguna de las versiones al uso de *Política*, ni tampoco en los tratados éticos, aunque sí hay formulaciones aproximadas en *Política* 1253a 10-12 y 1332b 5; o en *Et. Nic.* IX 9, 1170b 11. Tan esencialista como esta definición de ‘hombre’ como animal dotado de habla y de potencial discursivo es, en todo caso, la de ‘*anthropos zoon politikón*’ en tanto que en la misma se expresaría su potencial institucionalizador. Todas estas propuestas de definiciones esencialistas de lo que el hombre ‘sí es’ pueden encontrarse en el mismo fragmento, muy inicial, de *Política* (*Pol.* 1253a 1-12).



aproximarse a la verdad. Como tampoco puede —debe— renunciar a la integridad compositiva de la realidad en sus aspectos material y formal a la hora de plantearse el problema del conocimiento de la misma. Ahora bien ¿queda descrito íntegramente el horizonte precomprensivo de estos secesionistas de Asos refiriéndolo, además de a lo psíquico y a lo formal-eidético, a lo somático y a lo material? Suponemos que no. Suponemos, desde el fragmento antecitado y desde otras secuencias discursivas muy próximas a éste, provenientes todas del IV-5 de *Met.*, que al aproximarse a la esencia de lo que el hombre sí es Aristóteles está abarcando un campo de posibles significaciones más extenso que el que podría ser descrito en los términos lógico-predicativos más al uso (con más carga de *éndoza*). Términos éstos que aunque puedan no tener una expresión lógica asertiva más o menos fácil (tan fácil como ‘el hombre es un animal racional’, o un ‘animal que comunica’, o ‘un animal que instituye’), no por eso han de ser despreciados o tildados de no esenciales o no relativos a lo que el hombre tenga de realidad substancial.

Sabido es que la instancia gnoseológica más propiamente aristotélica y, en este mismo, sentido la más decididamente ‘antieidética’ desde que, a la muerte de Platón, se consumara la secesión de Asos es la de la consideración del conocimiento sensible como un primer momento del hecho de conocimiento, y no como un momento espurio que un sujeto que esté verdaderamente comprometido con tal hecho, con la *noesis*, ha de saber sortear con la finalidad de no ser lastrado por una materialidad ajena a la verdadera dimensión de lo real, tal como siempre defendió (defendieron) el Platón de su madurez y también el epilodal [Cierto es que en el Platón de su definitiva madurez este sistema exmanentista, el que se deduce de la tetralogía de su madurez primera, es puesto a discusión. Pero no es menos cierto que en *Timeo*, para tantos ‘platónicos’ el diálogo por excelencia, así como en *Teeteto* y *El sofista*, no asistimos a una invalidación de las líneas generales de tal forma cerrada o ‘separatista’ (‘exmanentista’) de conocimiento, sino a su cuestionamiento. Como tampoco deja de ser cierto que el platonismo doctrinal posterior a ese platonismo de la primera madurez, y salvando el interés y la profundidad filosófica de esta última etapa de producción del maestro, no produjo ningún sistema alternativo a lo que siempre se ha considerado —abusando, ciertamente, de ciertos clichés escasamente críticos— el platonismo doctrinal más característico de la Academia].

Para buscar un sustento filosófico anterior a esta tesis gnoseológico-fisiologista suya Aristóteles, que se reclama como un gnoseólogo integral desde que tiene voz propia, va a rastrear en la tradición filosófica, pero también en la literatura y en la tradición mitológica, así como en los más diversos fondos sobre los que se asienta el espíritu de lo helénico, elementos sobre los que sustentar su propuesta gnoseológica más original: La que afirma que el conocimiento es un proceso constructivo que partiendo de lo sensible y mediando unas facultades —memorísticas unas, heurísticas o abstractivas otras— culmina en su despliegue con la constitución y el sostenimiento de un humano entendimiento (*anthropinon noûs*.- 1075a 8) que no ha de renunciar a la comprensión de ninguno de los aspectos que puede ofrecer la realidad en tanto que fenómeno<sup>543</sup>. La inclusión del término ‘fenómeno’ (*phainomenôn*: lo que se da a la luz, lo que se muestra) en el discurrir filosófico, desde

<sup>543</sup> Aunque el término ‘fenómeno’ (*phainomenôn*) en Aristóteles no es tan frecuente como podríamos esperar dada la naturaleza fisiologista y fiscalista de su doctrina sobre el conocimiento, que es integral (que se refiere a todo lo que el hombre es por naturaleza), lo cierto es que este término, que sí aparece no obstante en lugares destacados de su producción, se obvia continuamente al ser sustituido o absorbido en su significación por otros términos como el término ‘aparición’, ‘aquello que es objeto de la ciencia’, ‘aquello que se genera’, ‘todo lo que constituye algo entero’, y otros cuyos alcances semánticos son equivalentes. No obstante hay pasajes determinados en los que el interés fenomenológico de su pensar está perfectamente expresado, como en aquel locus de *De generatione et corruptione* (316a6) en el que imputa a los filósofos antiguos una ‘apeiría’, es decir una falta de pericia a la hora de referirse a la realidad, ya que estos filósofos ‘primitivos’ no estarían familiarizados con los fenómenos (*ta phainomena*) al estar habituados a desarrollar discursos meramente ‘lógicos’ en oposición a aquellos otros que se referirían preferentemente a la naturaleza (*phísikós*). Igualmente, en otros loci como en *De Generatione Animalium* (748a 7), en *Metafísica* (986b 31), objetándole a Jenófanes esa misma ‘impericia’.

Aristóteles, es coherente con esta afirmación antropológicamente integral de la nueva gnoseología que se está ensayando desde Asos. Tal entendimiento actúa —porque es agente— como productor de unas series ordenadas de conceptos generadores, por relación lógico-predicativa entre ellos, de juicios ‘significables como verdaderos o falsos’ o, según la expresión usada por Aristóteles en *Peri hermeneias*, juicios o enunciados asertivos o, más cerca aún del léxico original, enunciados ‘apofánticos’ (“*No todo enunciado es asertivo, sino <solamente> aquel en el que se da la verdad y la falsedad, y no en todos se da*”.- *De Int.*, 17a 3-5)<sup>544</sup>. Tales ‘asertividades’ o calidades de lo que es predicable como verdadero o falso (calidad de *lógos apophantikós*)<sup>545</sup>, podrán afirmarse según se significan ciertas inflexiones o concreciones del Ente —de ese mismo que se dice ‘en varios sentidos’ y ‘de varios modos’ (Met. entre 1002 a 35 y 1003b 1)— que al humano entendimiento se le aparecen como especialmente interesantes, y según que tales significaciones puedan interrelacionarse para constituir el orden lógico inmediatamente superior (el del juicio o enunciado). Y así se constituirán estos enunciados apofánticos como relativos a la extensión (desde conceptos aplicables a lo universal, lo único o singular, lo particular, y lo colectivo); a la comprensión (desde conceptos aplicables a lo simple, lo compuesto, lo abstracto, lo concreto, y lo unívoco); a la percepción que podemos tener de los objetos de conocimiento (desde conceptos aplicables a lo claro, lo exacto o preciso, a lo ambiguo, y a lo distinto); o hasta a la contingencia en lo que a la posibilidad de ser o de no ser pueda decirse de un objeto (afirmando enunciados hipotéticos, disyuntivos, problemáticos: El ejemplo de la batalla naval que, en principio, no tiene por qué haberla, pero la habrá o no la habrá, y no cabe la posibilidad de que las dos circunstancias se lleguen a realizar.- *De Int.*, 18b 25). Y así será con estos conceptos constituidos en nuestro entendimiento, que han generado por interrelación entre ellos (por predicación) tales formas de enunciado, con los que será posible alcanzar un grado máximo de raciocinio y ensayar la comprensión de la realidad atendiendo a sus géneros y sus especies, y a todos los estados que a las sustancias puedan sobrevenirles, incluidos los cambios que afecten a tales realidades substanciales y que sean cognoscibles desde el aporte de los sentidos.

Pero la posición que no hemos encontrado afirmada en ninguno de los capítulos del *corpus* por los que nos hemos interesado —posición que suponemos, desde la abundante literatura crítica que hemos consultado, tampoco se sostiene en ninguna de las partes constituyentes del mismo— es la que afirma que solamente desde los registros cognitivos relativos a la sensibilidad y a la intelección que sobre y desde lo sensible desarrolla el humano entendimiento nos es dado referirnos a la realidad en toda su complejidad. Mas bien nos inclinamos a pensar, desde la consideración de determinados pasajes y fragmentos que se integran en el *corpus* y a los que nos referiremos en breve, que en Aristóteles de Estagira opera el palpito de que, además de tales registros —el sensible y el relativo a la intelección desde lo sensible— pueden existir otras vías de aproximación a la realidad y, desde éstas, a otras dimensiones menos asertivas, pero no por eso menos ciertas de la misma.

En el *corpus aristotelicum* existen tres tratados en los que el tema del conocimiento natural es abordado de una forma más sistémica: El tratado de psicología (*De anima*, parte III), el tratado sobre el conocimiento natural de la naturaleza misma y en el sentido más extenso (tal es el objeto de *Physica*), y los dos últimos libros del compendio *Metaphysica*, en los que Aristóteles se da a establecer las diferencias esenciales que existen entre su concepción fisiologista y fiscalista del conocimiento y la de unos ‘sucesores de Sócrates’ que, tal como son caracterizados en algunas de sus páginas (XIII, 4; 1079a), parecen responder a un retrato

<sup>544</sup> Así se expresa este fragmento, sito en 17a 3-5, en la versión de *Peri hermeneias (De int.)*, de M. CANDEL SANMARTÍN. Integrada en su versión completa de los *Tratados de lógica (Órganon)* de Aristóteles (Madrid, 2007).

<sup>545</sup> En *De int.* se designa con el término *apóphansis* o también con el de *lógos apophantikós* a la proposición o enunciado de carácter atributivo cuya contrario es formalmente expresable. Por esa razón estas proposiciones han de presentarse siempre como una afirmación (*katáphasis*) o como una negación (*apóphasis*).

filosófico de aquellos académicos que serían menos proclives a alterar el esquema gnoseológico ‘separatista’ (exmanente) desarrollado por Platón en sus diálogos de madurez. En este sentido estimamos que este Aristóteles que hacía propuestas no compatibles con aquel esquema cerrado que Platón defendió en los libros VI y VII de *República* o en aquellas páginas más ‘eidéticas’ de *Fedón* y *Fedro*, estaría más cerca del Platón epilodal y agónico (contra sus propias razones) de *Parménides* o de *Teeteto* que lo que lo estuvieron aquellos otros académicos que, frente a los futuros secesionistas de Asos, se aglutinaron en torno a Espeusipo, el futuro sucesor de Platón al frente de la Academia, para forzar una salida ‘conservadora’ a aquella crisis que amenazaba con minar los fundamentos de la Academia. A aquella crisis que se había abierto con la sucesión y que, naturalmente, ya se habría planteado en sus líneas estratégicas generales con anterioridad a la muerte del maestro fundador. Pero —eso planteamos— tal vez las posibles divergencias entre aquel (o aquellos) Aristóteles de *Met.* I-III-IV y XIII-XIV y los más firmes reductos hiperformalistas (eidetistas: exmanentistas) de aquella Academia ya más que asentada pudieran rastrearse también en otros campos anexos a los mucho más trillados de la gnoseología o en otros ámbitos temáticos al margen de los que son más frecuentemente significados como los más propios de la Compilación (los contenidos afines a la protología, la usiología, la teología, y la teleología). Tal vez si atendiéramos también a los modos y a las prácticas lectointerpretativas afirmadas por Aristóteles y sus colaboradores desde el asiento de la academia alternativa de Asos (347) y hasta la clausura de los dos sexenios largos del Liceo (336/5-322) pudiéramos reforzar ciertas conclusiones histórico-genéticas (no exclusivamente las jaegerianas, aunque contando con ellas como base) o hasta apuntar alguna conclusión general sobre el mantenimiento de esa coherencia doctrinal que, a pesar de las divergencias que pueden registrarse entre los libros I (el libro matriz de la Historia de la filosofía) y los libros IV (el libro de la Metafísica como género filosófico) y XIII y XIV (los libros de la afirmación fisiologista y de la contestación al eidetismo), siempre se le ha supuesto a Aristóteles de Estagira. A aquel ilustre meteco que, pese a todas las vicisitudes por las que hubo de pasar desde su primera salida de Atenas, consiguió finalmente hacer escuela en esta *polis* capital y regentar en ella una institución académica —la más importante de la Hélade mientras que se mantuvo abierta a lo largo de unos trece años— hasta que hubo de partir hacia el exilio. En eso estamos.

Pero también es importante constatar que, de la misma forma que existe un cliché escasamente crítico sobre el platonismo (Martínez Marzoa, 1996) asentado en una corta serie de prejuicios homogeneizadores y de ‘filosofemas’ cuyos efectos actúan contra la comprensión de las doctrinas platónicas en toda su complejidad y en su potencial de progresión discursiva, también en el caso de Aristóteles ejercen ese mismo efecto indeseable otra colección de filosofemas ‘de manual’ cuyo efecto es similar e igualmente indeseable. En este sentido la presentación de Aristóteles como ‘el filósofo que realizó la crítica integral al platonismo’ y que se opuso al idealismo de su maestro defendiendo una doctrina opuesta cuyo rasgo más dominante sería la vindicación del conocimiento sensible como un momento fundamental del proceso cognitivo, al constituir nada más que una verdad a medias y, en todo caso, relativa solamente a una parte de su producción termina por ocasionar esos mismos efectos desvirtuadores, por simplificadores, cara a la comprensión más íntegra del pensamiento aristotélico y de las distintas —que no diferentes— doctrinas que de él pueden colegirse. Y es que el mantenimiento de tales prejuicios escasamente críticos, de estas cantinelas de manual, tienen el potencial de actuar minusvalorando o dando de lado otros registros epistémicos que no por ser más difíciles de precisar dejan de tener una entidad propia y un interés manifiesto.

El discurso sobre el conocimiento que ensaya Aristóteles después de distanciarse críticamente de aquellos prejuicios eidetistas que conformaron la doctrina oficial de la Academia a la altura del arco 385-370 (referente a los diálogos ‘de madurez’) va más allá de

la vindicación de lo sensible y del carácter de nuevo formalismo relacionado con el acto (*enérgeia*), con los que se suele significar, de forma exclusiva, a esa nueva gnoseología que comenzó a desarrollarse sistémicamente desde Asos. Ese ‘más allá’ puede buscarse también en un ámbito de lo metasensible en el que habrán de valorarse —e intentaremos hacerlo unas líneas más adelante— ciertas lucubraciones organo-materio-mentales de Parménides y Empédocles, traídas a colación por Aristóteles en el capítulo Gamma-5 de la Compilación; ciertas afirmaciones escéptico-sensualistas de Demócrito; alguna afirmación caprichosamente relativista de Anaxágoras; alguna hipótesis empirista de un Crátilo que lleva al límite la postura escéptico-sensualista de Heráclito (ni una sola vez es posible bañarse en aquel río); y hasta la vindicación, por la vía de una cita a la *Ilíada*, de la locura como un estado en el que la actividad del logos no está en suspenso. A todas estas figuras que conformarían en su mayor integridad, conjuntamente con las relativas a la vindicación del conocimiento sensible y a la de la nueva figuración relativa al acto, la visión de un *anthropus* aristotélico como una realidad más compleja que la que estamos dispuestos a conciliar con nuestros prejuicios (y no todos ellos han de ser integrables en una visión hermenéuticamente bien conformada, por mucho que, desde Gadamer, el prejuicio ha de ser tratado con una específica calidad crítica).

El texto que hemos transcrito y subrayado más arriba (MEMENTO: *Y también se recuerda una sentencia de Anaxágoras a algunos de sus amigos: que los entes serían para ellos tales cuales los concibieran.*- 1009b 25) también puede presentarse como una muestra más de la escasa predisposición que tiene Aristóteles de presentar como propias u originales unas convicciones que se remontan a unos tiempos aún más arcanos que los de los ‘filósofos primitivos’, ya que forman parte de ese acervo filosófico que también se contiene en los mitos (*Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos.*- 982b 17-19). Esta postura es coherente, por otra parte, con la base naturalista que tiene su teoría del conocimiento: Si el conocimiento es una facultad con la que han de tratarse —con la que pueden tratarse— los problemas que al sujeto de conocimiento le plantea la realidad, no parece muy razonable la presunción de que el mundo comenzó a entenderse como un problema justo desde el momento en el que este sujeto de conocimiento fue capaz de expresarse con términos filosóficos: El mundo siempre ha constituido un problema para el hombre, y por esta razón en cualquier intento de ensayar una respuesta aprehensible por nuestro entendimiento a cualquiera de los grandes interrogantes que la complejidad de este mundo plantea hay, de hecho, filosofía.

Ahora bien, en este Aristóteles de los cuatro primeros libros de la Compilación opera el convencimiento de que esa filosofía, al margen de los alcances que puedan establecerse para la misma en el propio ejercicio de ‘filosofar’, no ha de versar más que sobre aquellas apariencias que puedan constituirse como objeto de conocimiento, es decir, como fenómenos que puedan ser atendidos (entendidos) por un humano entendimiento que es productor y agente. Tal constitución habrá de ser, tal como reza el tributario adagio escolástico (*cognitum est in cognoscente...*)<sup>546</sup>, según la naturaleza del sujeto cognoscente, que es quien detenta tal entendimiento como facultad. Y tal sujeto es una entidad compuesta de un cuerpo con sensibilidad y un alma con entendimiento y razón. Pero —¡atención!— en este mismo sujeto se dan otras componentes que pueden desdeñar el carácter de integral que tendría esta definición —la del hombre como un compuesto de un organismo somático sensible, y un alma no menos orgánica y dotada de un potencial intelectual— si la misma no se presenta como defectiva o, al menos, como parcial (aún le falta al hombre algo más para ser lo que esencialmente es).

<sup>546</sup> *Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive cuicumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam.* Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, Ia. 16, I.

Más la cuestión de si la realidad o todos los ámbitos posibles en los que se manifiesta la realidad están agotados desde la triple consideración de lo sensible, de lo que se refiere positivamente a lo sensible en la intelección (*De esta manera está en el poder del hombre hacer uso de su mente cuando él quiera, pero no está en su mano experimentar la sensación, porque para ello es esencial la presencia del objeto sensible.- De anima, 417b*), y de lo que va más allá de lo sensible en tanto que se refiere a ciertos aspectos más abstractos y universales que no son aprehendidos directamente por la sensibilidad, aunque no está explícita y sistémicamente tratada como cuestión en este libro Gamma del que procede el fragmento por el que ahora nos interesamos (1009b 25) —ni en ningún otro de la producción aristotélica, al menos de la que conocemos directamente— constituye un motivo para el pensar que tampoco se le escapa al de Estagira.

Así pues, la ampliación del objeto material de esa ‘ciencia de la verdad’ (*es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra.- Met. II, 993b 20*) al campo de lo metasensible y hasta de lo metalógico es también una posibilidad que no puede ser obviada o ignorada por el lector de estas lecturas so pena de dejar ciertos pasajes del Compendio, como los que presentaremos a continuación, sin atender. Tales pasajes, a nuestro juicio, son tan fundamentales como otros que si son más frecuentemente citados no es —en algunas ocasiones— por su mayor interés para comprender el pensamiento y la doctrina aristotélicas sino por la calidad de conformidad con la vigencia de determinados prejuicios ‘de cliché’. Pero antes de mostrarlos vamos a hacer la siguiente recapitulación de lo que, a nuestro juicio, podríamos considerar como líneas generales de la gnoseología aristotélica ya consolidada a la altura biobibliográfica que se correspondería con la escritura o con el dictado del libro IV de la Compilación. Tales líneas se refieren a los siguientes ámbitos.

- El ámbito de lo sensible, que ya no es relegado a un papel gnoseológicamente autolimitado o espurio (que ya no consistirá en ese conocimiento defectivo que queda descrito en los libros VI y VII de República como correspondientes al ámbito limitado de la doxa).
- El ámbito de lo inteligible en relación directa con aquellos aspectos de la realidad que son puestos de manifiesto desde lo sensible: el ámbito de los saberes físicos.
- El ámbito de lo inteligible en relación con aquellos otros aspectos de la realidad cuya relación con lo sensible es más problemática porque versa sobre aspectos de la realidad que no son sensibles (el ámbito de lo esencial, de lo usiológico, de lo protológico, de lo teleológico): el ámbito del saber metafísico, o si se prefiere, el ámbito propio de aquel saber superior y autónomo que se interesa por establecer los principios y las primeras causas.
- Un ámbito a definir que se manifiesta desde la presunción de que la integración de los tres ámbitos anteriores no agotan lo que la realidad puede llegar a ser para el sujeto de conocimiento (pero este ámbito no es homologable al que será referido como nouménico por Kant: éste estaría comprendido en el tercer ámbito, en el metafísico). Podríamos referirlo, en principio, siguiendo a este Aristóteles por el que ahora nos interesamos como ‘el ámbito de lo que se resiste a ser referido como relativo al dominio de lo apofántico’.

Entonces, serán los ámbitos de lo sensible, de lo inteligible desde lo sensible, de lo inteligible más ‘puro’ o ‘más abstracto’, y —proponemos— de lo no reductible a lo sensible ni a lo inteligible los cuatro ámbitos de lo real que podríamos dar por establecidos a esta altura de la producción aristotélica (la correspondiente al IV-5 de *Met.*: tal secuencia productiva resulta imposible de determinar en cuanto a su posición cronológica absoluta, no obstante puede ser referible al progreso doctrinal conseguido por los neoacadémicos de Asos y Mitilene desde el 347, continuado seguramente más en solitario en los años que transcurrieron en la corte de Pela al servicio de la casa real como tutor de Alejandro, hijo de Filipo de Macedonia (343/2-336/5), y proseguido, otra vez bajo un régimen académico, por los

peripatéticos del Liceo (335-323), tal como nos instruyó Jaeger en su *Aristóteles*: hacerlo, o intentarlo, no es sino cuestión de trabajo y de método). En todo caso estamos convencidos de que sin ese cuarto ámbito de lo metasensible y lo metalógico, que se afirma tanto en el dominio gnoseológico como en el antropológico, una definición esencialista de lo que el hombre 'sí es', desde Aristóteles, está condenada al fracaso.

**S. II. III, 1i.- Sobre la calidad de lo sensible y lo metasensible en *Metafísica*-Gamma desde los aportes de Demócrito, Empédocles, Anaxágoras, Parménides y Homero.**

Continúa la profusión de citas en el capítulo 5 del liber IV de *Metafísica*.

Tal definición esencialista de 'lo que el hombre sí es' o 'sí ha de ser' a la que nos referimos al final del anterior apartado ha de dirigirse, si verdaderamente porfía en ensayar una definición integral del ente humano, hacia ciertos dominios antropológicos en los que el acercamiento a tal objeto de conocimiento lo es a un objeto especialmente inestable: a una entelequia que es algo más que un cuerpo y un alma, en una correspondencia biunívoca y 'perfecta' o acabada. Pero estas precisiones metódico-antropológicas no hay por qué presentarlas como resultado de una reflexión aristotélica *ex novo*. Sino que, si Aristóteles las planteó y las desarrolló hasta donde le fue posible, fue como consecuencia de unas profundas y cautas reflexiones sobre esta dimensionalidad de lo humano que él había detectado en distintos pasajes de las literaturas de su predilección, desde Homero a Parménides (o a Platón). Así lo sostenemos desde la consideración de este ramillete de citas contenidas en un fragmento del capítulo 5 del libro IV. El siguiente.

*Igualmente, que algunos consideren verdaderas las apariencias, procede de las cosas sensibles. Creen, en efecto, que la verdad no debe decidirse por la magnitud o por la pequeñez del número, y que una misma cosa a unos, al gustarla, les parece ser dulce y a otros amarga, de suerte que, si todos estuvieran enfermos o todos hubieran perdido el juicio, pero dos o tres estuvieran sanos y conservaran el juicio, parecería que éstos estaban enfermos y fuera de sus cabales y los otros no. Y creen también que muchos de los demás animales tienen (acerca de las mismas cosas) impresiones contrarias a las nuestras, y que incluso a cada uno sus propias sensaciones no le parecen siempre las mismas. Así, pues, no está claro cuáles de éstas son verdaderas o falsas; pues no son más verdaderas unas que otras, sino igualmente. Por eso Demócrito afirma que o nada es verdadero o que, al menos para nosotros, es incierto. Y, en suma, por confundir el pensamiento con la sensación, y ésta con una alteración, afirman que lo que parece según la sensación es verdadero de necesidad. Por esta razón se adhirieron a tales opiniones Empédocles y Demócrito, y puede decirse que todos los demás. En efecto, Empédocles afirma que los que cambian su estado físico cambian su pensamiento. «Pues ante lo que está presente a los sentidos aumenta el entendimiento en los hombres». Y en otro lugar dice que «en la medida en que los hombres se tornan diferentes, en tanto les es siempre posible / pensar también cosas diferentes». Y también Parménides se expresa del mismo modo: «pues según tiene en cada momento la complexión de miembros bien flexibles, / así asiste el entendimiento a los hombres; pues una misma cosa / es la que piensa y la naturaleza de los miembros para los hombres, / para todos y para todo; pues lo más abundante constituye el pensamiento». Y también se recuerda una sentencia de Anaxágoras a algunos de sus amigos: que los entes serían para ellos tales cuales los concibieran. Y dicen que también Homero parece tener esta opinión, pues hizo que Héctor, cuando perdió el conocimiento por el golpe, yaciese con la razón alterada, dando a entender que razonan también los que desrazonan, aunque no lo mismo. Es, pues, evidente que, si unos y otros son razonamientos, también los entes son simultáneamente así y no así. Y el resultado es aquí gravísimo; porque, si los que más han alcanzado a ver la verdad que nos es asequible -y éstos son los que más la buscan y aman- tienen tales opiniones y manifiestan estas cosas acerca de la verdad, ¿cómo no ha de ser natural que se desanimen los que se disponen a filosofar? Realmente, buscar la verdad será perseguir volátiles. [METAFÍSICA, libro IV-5 (1009b 1-10010a 1). MGY.].*

Lo primero que nos llama la atención de este sector del Gamma-5 es el tono confrontativo que en un sentido de oposición se expresa desde la primera línea frente a aquellos que suponen que la seguridad de las proposiciones depende de los objetos sensibles, cuando lo más cierto es que tales objetos a unos se les aparecen investidos de unas cualidades y a otros de otras. Para reforzar este argumento cuya base no es otra que la asunción previa del principio de que toda apariencia es subjetiva (las apariencias son de los sujetos, no de los objetos: las apariencias son impresiones) Aristóteles echa mano de la argumentación de estirpe sofística de la relatividad de las sensaciones y de las certezas que de ellas se pueden

generar en los casos de los animales y de los enfermos mentales: las apariencias son distintas para ellos, y esto nos obliga a afirmar que, o bien, las apariencias son subjetivas, o bien que existe una lista más larga de apariencias ‘objetivas’ que la que en un principio estaríamos dispuestos a reconocer: impresiones para animales según su constitución y su complejidad orgánica (esta idea está más desarrollada en *De anima*), para enfermos orgánicos, para enfermos mentales, para personas ‘cuerdas’ según los distintos momentos en los que tales personas registren sus impresiones (“*incluso a cada uno sus propias sensaciones no le parecen siempre las mismas*”). Lo que Aristóteles pretende establecer es claro: si la seguridad de nuestro discurrir se basara exclusivamente en la seguridad de nuestras impresiones (en la seguridad de las apariencias de las que damos cuenta), entonces la aproximación a la verdad devendría un objetivo inalcanzable. Y es a partir de este momento escéptico-sensualista que Aristóteles va a darse a un ejercicio de citación en cascada —más literales unas, menos rigurosas otras— cuyo objetivo no es otro que el mostrar y dejar establecida la debilidad de la posición que afirma que la validez de una proposición depende de la comprobación sensorial de lo que se afirma en ella. En este sentido el primer invocado va a ser Demócrito, que ya había sido citado *par coeur* en este mismo libro y capítulo (V-5, 1009a 27: Anaxágoras y Demócrito afirmaron que “*todo está mezclado con todo*”), al cual va a atribuir una larga parrafada de difícil lectura en tanto que la misma tanto puede servir para desacreditar al conocimiento sensible como para desacreditar la suposición de que la certeza proviene de lo sensible, como para dejar sentado que el mundo de las seguridades intelectivas le está vedado al que piense que tales seguridades pueden seguirse del conocimiento sensible. La frase en cuestión afirma que “... *Por eso Demócrito afirma que o nada es verdadero o que, al menos para nosotros, es incierto. Y, en suma, por confundir el pensamiento con la sensación, y ésta con una alteración, afirman <Demócrito y Empédocles> que lo que parece según la sensación es verdadero de necesidad*”.

Démonos cuenta del potencial de significaciones que tiene la disyunción exclusiva o pura con la que se abre el turno de Demócrito al afirmar éste que “... *o nada es verdadero o que, al menos para nosotros, es incierto*”. Es decir, o aceptamos que nada es absolutamente cierto, o aceptamos que lo cierto, al menos, no lo es ni puede serlo para nosotros (excluimos, por demasiado enrevesada, la posibilidad de que la afirmación pudiera leerse de la siguiente manera: ‘es incierto que nada sea verdadero para nosotros’). No afirma Aristóteles en ningún momento —tampoco lo hará en el resto del Compendio en el que se registran ocho referencias a Demócrito y tres a su maestro Leucipo de Mileto— que Demócrito hubiera rechazado la posibilidad de que existiera un mundo de posibles certezas no contaminadas de elementos sensoriales, tal como a veces parece seguirse de algunas figuras discursivas sostenidas por el filósofo de Clazomenes. Mas la relación entre sensibilidad y entendimiento en Demócrito es siempre problemática, aunque la base escéptica de la misma esté siempre presente en ella. Seguramente será por esta razón que en *Los filósofos presocráticos* Kirk & Raven presentaron como un motivo democriteano un fragmento de la *Medicina empírica*, de Galeno, en la que éste afirma “*Mente miserable, que, tras tomar tus creencias de nosotros, nos rechazas <a los sentidos>; nuestro rechazo es tu ruina.*<sup>547</sup> En todo caso lo que parece claro es que desde la primera línea del fragmento se va buscando una confrontación con el *éndoxon* más firmemente establecido en la tradición filosófica desde Homero a Platón, es decir una confrontación de intención refutativa con la vigencia del binomio {cuerpo/sensibilidad} // {alma/entendimiento y razón}: Una confrontación refutativa con lo que en este binomio pueda ostentarse como excluyente de una posibilidad que podemos expresar de la siguiente forma: La de que el hombre, en su potencial cognitivo, sea algo más que cuerpo/organismo dotado de sentidos – alma/organismo dotado de entendimiento o de razón lógicamente formalizable (*lógos apophantikós: Peri hermeneias*). Y,

<sup>547</sup> Kirk & Raven. *Vers. op. cit.*, p 572. fr. 552.

complementariamente, una proposición de que ese mismo binomio de pretensión excluyente (el hombre en un plano cognitivo no es más que un juego entre estos dos polos) pueda ser invalidado por otra formulación que necesite de más términos en el intento de agotar una definición verdaderamente esencialista del hombre como sujeto cognoscente. Tales términos superadores de la vigencia del referido binomio podríamos rastrearlos en la siguiente sinopsis.

**METAFÍSICA LIBER IV-5 (1009b 1-30)  
sobre la calidad de lo sensible y lo ‘metasensible’**

<b>Aristóteles</b>	Igualmente, que algunos consideren verdaderas las apariencias, procede de las cosas sensibles (...). Y creen también que muchos de los demás animales tienen (acerca de las mismas cosas) impresiones contrarias a las nuestras, y que incluso a cada uno sus propias sensaciones no le parecen siempre las mismas. Así, pues, no está claro cuáles de éstas son verdaderas o falsas; pues no son más verdaderas unas que otras, sino igualmente. Por eso Demócrito ...
<b>Demócrito</b>	... afirma que o nada es verdadero o que, al menos para nosotros, es incierto. Y, en suma, por confundir el pensamiento con la sensación, y ésta con una alteración, afirman que lo que parece según la sensación es verdadero de necesidad.
<b>Empédocles</b>	... afirma que los que cambian su estado físico cambian su pensamiento. «Pues ante lo que está presente a los sentidos aumenta el entendimiento en los hombres». Y en otro lugar dice que «en la medida en que los hombres se tornan diferentes, en tanto les es siempre posible / pensar también cosas diferentes»
<b>Parménides</b>	... se expresa del mismo modo: «pues según tiene en cada momento la complejión de miembros bien flexibles, / así asiste el entendimiento a los hombres; pues una misma cosa / es la que piensa y la naturaleza de los miembros para los hombres, / para todos y para todo; pues lo más abundante constituye el pensamiento».
<b>Anaxágoras</b>	... se recuerda una sentencia de Anaxágoras a algunos de sus amigos: “que los entes serían para ellos tales cuales los concibieran”.
<b>Homero</b>	... Y dicen que también Homero parece tener esta opinión, pues hizo que Héctor, cuando perdió el conocimiento por el golpe, yaciese con la razón alterada, dando a entender que razonan también los que desrazonan, aunque no lo mismo.
<b>Crátilo (en referencia a Heráclito)</b>	Crátilo (...) censuraba a Heráclito por haber dicho que no es posible entrar dos veces en el mismo río, pues él creía que ni una.

Como vemos el primer ‘filósofo primitivo’ que aparece en esta relación es Demócrito (de Abdera, 460-370). Un filósofo oriundo de la jónica Tracia al que el calificativo de científico y de materialista —reivindicados en su momento por aquel joven doctorando que fue Karl Marx— le resultan bastante adecuados. Demócrito suele ser referido como miembro muy principal de una tradición que, aunque situada en el sector crítico-refutativo del posteleatismo, acepta sin embargo los planteamientos físicos y gnoseológicos establecidos por Parménides y asumidos —como émulo, según Teofrasto<sup>548</sup>— por Empédocles para, desde ellos, proponer una primera teoría de la realidad en la que lo plural y lo inestable (también lo que se mueve y ‘lo que muda’) puedan ser debidamente atendidos por el entendimiento. Pues bien, y tal como ya apuntamos antes de insertar la anterior sinopsis, no parece que del problemático escepticismo relativista de Demócrito pueda seguirse ningún postulado de definición esencialista de lo que el hombre sí es, ya que aunque desautoriza la afirmación de que la verdad proviene de los sentidos, invoca a los mismos a la hora de comprobar que lo que se dice puede tener una carga de verdad. Así pues, podríamos afirmar

<sup>548</sup> K & R. pp. 404 y 401 (fr. 335).



que de las lecturas interpretativas realizadas por Demócrito, que hubieron de centrarse en todas las tradiciones jónicas anteriores a su tiempo además de en las consideraciones de las obras de los eleáticos y posteleáticos, y de la aceptación del desafío de Parménides (esto es, de la exigencia de adecuar el ser con el conocimiento que del mismo podemos tener), lo que terminó afirmando fue un modelo —el atómico— materialista y mecanicista por una parte atendiendo a lo que, para él, era la realidad desde sí misma, y un modelo gnoseológico que se basaba en un escepticismo de hecho coherente, por otra parte, con el mismo modelo de realidad que se establecía en su teoría atómica: una realidad que no podía dejarse atrapar por el entendimiento ya que estaba compuesta en parte por elementos impredecibles. Es por este motivo por lo que el modelo democriteano ha seguido interesando desde un punto de vista científico hasta fechas recientes (el ensayo de Jacques Monod, de 1970, sobre *‘El azar y la necesidad’* en un contexto teleonómico y biológico-molecular, que se abre con una cita deducida —desde el Aristóteles de *De generatione et corruptiones* y desde el Simplicio de *De caelo*— a Demócrito, que antecede a otra cita literal a un fragmento de *Le mythe de Sisyphé*, de Albert Camus, o la relación entre el mismo modelo democriteano y la teoría de la indeterminación defendida por Werner Heisenberg en 1927).

En cuanto a la referencia a Anaxágoras de Clazomenes, el filósofo ‘escritor de un solo libro’ (Diógenes Laercio, I, 16), el físico de la ordenación primigenia en virtud de la acción en un *Kaos* primordial de un *Noûs* generador de un orden físico en el que tantos comentaristas han visto un precedente del demiurgo de *Timeo*, y otros, como el rabino Filón de Alejandría (ss. I a/d C), una correspondencia con el Yavé de *Génesis*, no será a este pensador del orden al que se va invocar en esta ocasión por el escritor del IV-V de *Met.*. Sino que, en este caso, la intención que podemos adivinar tras esta cita Anaxágoras afirmando o, mejor dicho, haciéndole afirmar lo que “solía decirle ‘a sus amigos’, esto es, que los entes ‘serían para ellos según los concibieran’ ” parece ir en un sentido muy contrario al de la presentación de Anaxágoras como un pensador riguroso y coherente. Al menos es esto lo que podría pensarse en un primer momento dada la calidad y el tenor de la cita. Una cita que, por otra parte, resulta difícil de tipificar —creemos que en este caso la calificación de la cita como una cita cordial no le conviene: no se está citando de memoria un determinado fragmento o una determinada afirmación de Anaxágoras, sino que se está dando testimonio de un dicho desde una expresión tan ambigua y poco fundamentada como un ‘solía decirse que’ desde un ‘Se recuerda una sentencia de Anaxágoras’. Posiblemente nos encontremos ante la cita o ante la referencia más informal e inclasificable de todas las que abundan en la obra de Aristóteles. Cita o referencia que puede ser presentada como una evidencia más de que la tradición oral, combinada en este caso con la finalidad acroamática que tienen estos escritos del liber IV de *Metahysica*, aún no ha desaparecido del todo en los años del Liceo. Ahora bien la finalidad propedéutica y filosófica de la cita, de su contenido, no es tan empirista como podría parecernos en una primera consideración, dado el contexto relativista en el que aparece esta informal cita al de Clazomenes (la referencia a esta ‘sentencia’ de Anaxágoras se inscribe en este capítulo a renglón seguido de las ya referidas citas organo-materio-mentales de Demócrito, Empédocles y Parménides): Nos barruntamos que su intención, sin tener por qué dejar de ser en parte ésta, es decir, la de la confirmación de este complejo relativismo organo-materio-mental también pudo ser otra. Y el hecho de haber inscrito esta informal referencia a Anaxágoras inmediatamente antes de una cita cordial a un pasaje de la *Ilíada* en la que un héroe troyano, Héctor el hijo de Príamo y futura víctima de Aquiles, está fuera de sí pero sin dejar de estarlo del todo hace que nos reafirmemos en esta suposición.

A propósito de la referencia al estado de semiinconsciencia que sufre Héctor, y a los supuestos desvaríos sufridos por el troyano, podemos anotar que, efectivamente, en los cantos XIV y XV de la *Ilíada* se da poética cuenta de la baja de Héctor al ser alcanzado por un proyectil lanzado por Áyax y caer fulminado ‘como una encina abatida por un rayo’ permaneciendo en estado inconsciente hasta que, por órdenes directas de Zeus y en contra

de los designios de Hera, Apolo vuelve al lado de Héctor para inspirarle ‘renovado ardor’ haciéndole olvidar ‘los dolores que ahora le taladran las mientes’. Aunque en las versiones que ahora consideramos canónicas de la *Ilíada*, en el ínterin que se establece entre la caída de Héctor y su despertar a la consciencia por la mediación de Apolo, no se registran desvaríos por parte del héroe troyano como los sugeridos por Aristóteles en este fragmento de *Met.* IV no es descartable que en la Hélade del siglo IV aC se conocieran otros pasajes intermedios del poema de Homero, tal vez recitados, en los que este mismo héroe que ha hecho baja a causa de la conmoción provocada por el impacto del proyectil, desvariara durante el tiempo que es custodiado por sus compañeros de armas, antes de que la intervención de Apolo le devolviera a la razón. Ésa es al menos la impresión que suscita este pasaje de *Metaphysica* desde el momento en el que se apunta a propósito de tales desvaríos de Héctor que “*cuando perdió el conocimiento por el golpe, yaciese con la razón alterada, dando a entender que razonan también los que desrazonan, aunque no lo mismo*”. El hecho de que esta breve referencia de unos posibles desvaríos sufridos por uno de los principales protagonistas de la gesta que se canta en la *Ilíada* se haga inmediatamente después de una cita cordial a Anaxágoras según la cual éste dijera “*a algunos de sus amigos: que los entes serían para ellos tales cuales los concibieran*” refuerza nuestra suposición de que en estos pasajes de *Met.* IV se van buscando argumentos o apoyos —*éndoxa*— a la proposición de que en el pensamiento y para el humano entendimiento pueden haber y de hecho hay muchos más motivos y objetos que los objetos y las formas ideales de Platón, y que ese superávit no se restringe tampoco al mundo de los objetos sensibles: también está el mundo de la sinrazón, el mundo en el que cunden y se asientan los efectos del *pathos*, el mundo de la pasión y el del padecimiento (recuérdese que la pasión o el estado de padecimiento es una categoría en Aristóteles). Mundos estos carentes de conceptos conformados. Mundos que no por ser menos comprensibles o aprehensibles han de ser por eso menos reales. ¿Reivindicación del espíritu dionisiaco que cunde en los mundos homéricos, en los mitos arcanos transmitidos por Hesíodo y aquellos anónimos bardos que itineraban advirtiendo en sus estaciones sobre el espíritu imprevisible y, a veces, calamitoso —también en un sentido moral— con el que los dioses se presentaban desde sus lejanas moradas como inasimilables para la humana inteligencia? Nada de esto es descartable. Que estas citas mitológicas y otras, como la de Anaxágoras, asimilables a la mitología constituyan un detalle aislado en la producción de Aristóteles, sin continuidad ni reflejo en otras partes del *corpus* sería, desde luego, motivo para otra investigación.

En cuanto a la cita a Parménides de Elea que hemos incluido en la sinopsis hemos de decir que su significación, virtualmente ‘prosensualista’ o, al menos, ‘profisiologista’ puede resultar más asumible desde la parte del lector si el fragmento se considera un poco más hacia atrás, cosa que podemos hacer gracias a una larga cita de Teofrasto, proveniente de *De sensu*<sup>549</sup>. La siguiente (destacamos con negritas la parte que también se incluye en la cita de *Met.*)

*El pensamiento varía según que prevalezca lo caliente o lo frío; el que procede de lo caliente es mejor y más puro, si bien necesita una cierta compensación (equilibrio); pues dice: según es la mezcla que cada uno tiene en sus miembros vagabundos, así se presenta el pensamiento a los hombres, pues lo que piensa es la naturaleza de los miembros en todos y cada uno de los hombres. Porque lo más abundante constituye el pensamiento.*

La anterior sería la versión que de este fragmento atribuido a Parménides —y con el que se ha reconstruido la parte correspondiente del poema— aparece en *Los filósofos presocráticos* de Kirk & Raven. C. Egger y V. Juliá propusieron otra traducción del mismo fragmento para la obra homónima editada por la Biblioteca Clásica Gredos. La siguiente.

<sup>549</sup> K & R. pp. 66-69, versión cit.- Ref: TEOFRASTO, *De sensu*, 1 ss. (DK 28 A 46); eq. 1042 en *Los filósofos presocráticos*, de la BCG 1981.

*En efecto, ya sea lo caliente o lo frío lo que prevalezca, diferente será el pensamiento, aunque <el pensamiento> mejor y más puro <será> el <producido> por lo caliente; pero de todos modos, requiere una cierta proporción: “pues tal como en cada ocasión”, dice, “se mantiene la mezcla de órganos tan ambulantes, así ha advenido a los hombres el conocimiento. En efecto, eso mismo es lo que la naturaleza peculiar de los órganos conoce en los hombres, en todos y en cada uno; pues lo que prevalece es comprensión”.*

Muy acertada resulta a todas luces la decisión de Kirk, Raven & Schofield, como en su día lo fue la de H. Diels-W. Kranz, a la que remiten aquéllos en este caso, de reconstruir esta parte del poema parminedeo desde esta larga cita proveniente del *De sensu* teofrastiano con preferencia a la mucho más escueta y un tanto apresurada cita que ha interpuesto Aristóteles en este pasaje del libro IV de *Met.*. Si tenemos en cuenta que ambas, la de Teofrasto y la de Aristóteles, se refieren, claramente, al mismo pasaje del poema, y que las citas en cuestión no pueden estar muy alejadas cronológicamente una de otra, da la impresión de que la cita de Teofrasto es copia literal mientras que la de Aristóteles es, otra vez, una cita cordial. Una cita cordial que se justifica por la repetición de la misma —con los inevitables recortes y adaptaciones— en la práctica docente y que se ajusta en cada caso según las exigencias propedéuticas que puedan sobrevenir. Reproducamos a continuación la de Aristóteles, según García Yebra.

*(...) pues según tiene en cada momento la complexión de miembros bien flexibles, / así asiste el entendimiento a los hombres; pues una misma cosa / es la que piensa y la naturaleza de los miembros para los hombres, / para todos y para todo; pues lo más abundante constituye el pensamiento.*

Los ‘miembros’ corporales implicados, pues, en este hecho cognitivo según Teofrasto o según Aristóteles citando a Parménides podrán considerarse como ‘vagabundos’, ‘ambulantes’, o ‘flexibles’ (*ekhei krasin meleon polykampton/Bekker – membrorum complexionism multae flexionis/Moerbecke*). Mas lo que verdaderamente interesaría sería precisar de cuáles miembros se trata. Ya que si tales miembros fueran más ‘blandos’ que ‘flexibles’ o que ‘vagabundos’ y pudieran caracterizarse como miembros pertenecientes a la constitución neurológica del cuerpo humano estaríamos en condiciones de ensayar una lectura más ambiciosa de tal fragmento. La presencia o la ausencia del calor en los mismos así como la relación de los órganos corporales con los principios cósmicos del Fuego y de la Noche, que se desarrolla en la segunda parte del poema parminedeo, pueden aportarnos más elementos relativos a la somatización y a la materialización para esta visión del pensamiento en Parménides, quien estableció un cierto paralelismo entre elementos cósmico-materiales y somático-materiales para intentar una aprehensión del hecho cognitivo. Relaciones éstas que no fueron valoradas positivamente por Aristóteles. De esta forma el conocimiento sensible actuaría por un principio de semejanza material órgano-objeto. Por ejemplo, los ojos que son la parte más luminosa del cuerpo estarían por su constitución abocados a recibir impactos lumínicos, y las manos, como órganos tactadores, a recibir las impresiones materiales correspondientes. De lo que no hay noticias más ciertas, desde Parménides o desde alguna referencia directa al de Elea, es de la correspondencia entre estas aplicaciones senso-objetuales y el pensamiento (aunque sí que pueden rastrearse, curiosamente, en Homero, quien llega a vincular las impresiones sensoriales con el término ‘*nous*’).<sup>550</sup> También Tomás de Aquino en su comentario al libro IV de *Met.* vinculó, desde este mismo fragmento, a Empédocles con Parménides a propósito del posible sostenimiento de esta tesis sensorceptiva-intelectiva afirmando que, según estos pensadores citados por Aristóteles, se da en el hombre una correspondencia entre la compleja disposición de los miembros y ciertas operaciones mentales, afirmando que si existe esa variedad y complejidad (esas circunvoluciones) de tales miembros la finalidad de tal complejidad no es otra que la de

<sup>550</sup> Así, por ejemplo, en *Odisea*, XVIII136-137: “*De modo tal es la mente de los hombres que habitan sobre la tierra, omo cada día lo conduce el Padre de los hombres y los dioses*”. Véase la nota nº35 del tomo I de *Los filósofos presocráticos* (BCG, vers. cit, 1981). Especialmente las referencias a los trabajos de W. J. Verdenius y de U. Hölscher, de donde proceden las referencias al somatismo cognitivo parmenideano y homérico, del que hemos tratado arriba, así como la anterior cita al pasaje de *Odisea*.

suscitar operaciones correspondientemente complejas en el intelecto, operaciones que dependerán de la forma con la que los miembros se ajustan y se corresponden entre sí. Mas Tomás llega más lejos en su comentario al afirmar que hay una razón trascendente —aunque en este pasaje el término ‘trascendente’ no se explicita— que es la que opera para determinar estas complejidades tanto en el hombre como en el universo como en la totalidad de lo existente: En la totalidad de lo existente o universo tales correspondencias entre las formas y la inteligencia que las determina se llama ‘Dios’; en las partes más localizadas de ese universo esa relación entre partes y sus correspondientes formas correspondientes (inteligibles) puede llamarse ‘naturaleza’; y en los hombres las correspondencias entre sus miembros y las razones que los comprenden y justifican puede llamarse ‘pensamiento’<sup>551</sup>.

**S. II. III, 1j.- Algunas precisiones sobre la calidad filosófica de las producciones acroamáticas provenientes del Liceo. La “existencia separada de las ideas” fue denunciada en un ámbito más colegial que ‘de autor’. Implicaciones hermenéuticas de esta constatación.**

• Contra la existencia separada de las Ideas (en torno a 1079a)

*Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores <los platónicos>, en cambio, los separaron, y proclamaron Ideas a tales entes, de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón, que había Ideas de todo lo que se enuncia universalmente; algo parecido a lo que le sucedería a uno que, queriendo hacer una cuenta, creyera que, siendo pocas las cosas, no podría, y las multiplicara para contarlas. Las Especies, en efecto, son, por decirlo así, más numerosas que los singulares sensibles, cuyas causas buscaban cuando avanzaron desde éstos hasta aquéllas; pues a cada singular le corresponde algo homónimo y separado de las substancias, y, en cuanto a las demás cosas, hay una común a muchas, tanto para las de aquí abajo como para las eternas.*

Este fragmento del libro XIII, y sus alrededores, bien que podría ser presentado como el acta de secesión de los peripatéticos frente a los académicos conservadores que, en torno al pitagórico Espeusipo, heredaron la escolarquia de la Academia y se afirmaron de esta manera como la facción más influyente de la institución. Es atractiva y muy sugeridora la propuesta de no situar a Platón en el centro de aquella facción conservadora (en relación con las tesis defendidas por el mismo maestro en República VI y VII, o en las páginas más ‘eidéticas’ de *Fedón* y *Fedro*) y la de aproximarlos, desde su indiscutida posición como rector y primera autoridad filosófica de la Academia, a aquella otra que, en torno a Aristóteles, se estaba aplicando a una crítica integral a tal sistema. Efectivamente, en este libro, el trigésimo, de la compilación Aristóteles se da a una crítica integral del idealismo exmanente desarrollado por el Platón

Asumiendo la imposibilidad de establecer una cronología absoluta sobre la composición de los dos últimos libros de *Met.* lo que siempre podrá afirmarse es que el autor que está al frente de estos dos tratados matemático-aitiológico-teleológico-usiológicos que dan cuerpo a estos dos últimos libros, los libros XIII y XIV, es un Aristóteles muy distinto al que escribió el libro I, aunque no lo es tanto de aquel que escribiera el capítulo 9 de este mismo libro. Sin embargo la anterior afirmación no está libre de posibles cuestionamientos que nos llevarán a contemplar esta obra con un carácter aún más complejo o más co-implicado. Por ejemplo, siempre, desde que Ross publicó su *Aristóteles* (1923), se había supuesto el carácter de

<sup>551</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Metaphysicae*, liber IV, LECTIO XII, lib. 4 l. 12 n. 5: “Deinde ponit opinionem Parmenidis ad idem; dicens, quod Parmenides de rerum veritate enuntiat eodem modo sicut Empedocles” (...). Desde el *Textum Taurini 1950 editum ac automato translatum a Roberto Bosa*. La integridad del *CORPUS THOMISTICUM* puede consultarse desde <http://www.corpusthomicum.org/> [Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrae]. Se trata de un portal mantenido por el profesor Enrique Alarcón del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Pamplona, 2000. Más referencias a esta edición del *CORPUS THOMISTICUM* en nuestra nota a pie nº 594, en esta misma 2ª Parte de nuestro trabajo,

independiente que tendrían los dos últimos libros en relación con el resto del *Compendio*. Sin embargo, y siguiendo las conclusiones y las líneas de investigación abiertas por Jaeger en su seminal *Aristóteles* (1923)<sup>552</sup> comprobamos que, efectivamente hay pasajes enteros del I-9 que coinciden casi literalmente con otros provenientes de los capítulos 4 y 5 del XIII. De la misma forma y partiendo de tales planteamientos que son histórico-genéticos por una parte e integrales por otro, ya que descansan en la presunción nunca probada aunque sostenible, de que el *Compendio* se desarrolla desde unas líneas de progresión discursiva establecidas como tales, podríamos interesarnos por las figuras discursivas también de orden físico-matemático que se establecen en el libro III en torno al 998a 11 sobre la no-reductibilidad de lo físico a lo matemático, o en el libro VI desde 1026a 5 a propósito de la naturaleza especulativa del saber matemático en oposición al saber 'fisiológico', y que volverán a aparecer en el XIII aderezadas, tales figuras discursivas físico-teóricas, por autocitas y referencias a los tratados de *Física* (el capítulo I del libro XIII de *Met.* se abre con una cita a *Phys.*) y al mismo capítulo noveno del libro I de *Met.*

Definitivamente, no hay libros que deban considerarse aislados ni tampoco arbitrariamente incluidos dentro del *Compendio*. Ciertamente es que el I (el disputado Alpha minor) no se refiere directamente a ninguno de los demás libros, pero no es menos cierto que los contenidos de este breve tratado epistemológico-aitiológico podrían engarzarse con los contenidos de otros libros del *Compendio* en el que estas preocupaciones se abordan de una manera más sistémica, y que por esta razón este mismo libro 'independiente' conjuntamente con el anterior y los dos posteriores (la relación bibliográfica AαBΓ: I-IV de *Met.*) pueden presentarse como una unidad de contenidos afines. Y algo muy parecido podría decirse del libro XII, un breve tratado sobre los tipos de movimiento y de reposo que en su desarrollo se convierte en un verdadero repertorio lexicográfico en el que quedan confirmados como importantes para el saber muchos de los 'conceptos del entendimiento' que ya habían sido presentados como tales en otros tratados (especialmente del *Órganon*), y al cual pueden, igualmente, remitir distintos sectores de *Met.*

Pero nuestra intención no es la de investigar tales órdenes temáticos ni, mucho menos, apuntar alguna nueva propuesta lectointerpretativa sobre estos contenidos y materiales que, desde el posible referente de *Metafísica*, se integran en el *corpus*. Nuestra intención, de acuerdo con el lema de nuestro trabajo, es centrarnos en las calidades lectointerpretativas que podamos establecer desde los libros XIII y XIV —principalmente desde XIII-4 y XIV-5— hacia el I-9. No obstante, antes de referirnos con un poco más de detalle a este tema, más nuestro, de las calidades de las lecturas y de los distintos juegos lectointerpretativos que se ejecutan en estos órdenes bibliográfico-capitulares, sí que quisiéramos dejar constancia sobre nuestro convencimiento de que sí es discernible en el grueso de *Met.* un orden de progresión discursiva doctrinalmente sostenido en y a lo largo de los libros que conforman la totalidad del *Compendio*. Pero que tal orden de progresión y de continuidad discursiva no descansa en un orden compositivo semejante a aquel que Ross significa en sus estudios como 'de autor'.

William David Ross (1877-1971), el muy celebrado y citado especialista en Aristóteles y Kant, cuyas aportaciones han sido definitivas en materia lectointerpretativa y ecdótica (especialmente en torno a *Metafísica* y a los tratados éticos), y cuya obra ha sido referente principal para tantos otros especialistas en la traducción, interpretación y presentación de la producción aristotélica distinguió en su importante monografía sobre el Estagirita entre tres calidades distintas de textos en el *corpus*: aquellos que fueron escritos para el público en general, los escritos exotéricos, pertenecientes en su mayoría a su estancia en la Academia, perdidos en su totalidad y parcialmente reconstruidos, como *Grilo*, *Protréptico* o un crucial

<sup>552</sup> Sobre la coincidencia de las investigaciones que dieron lugar a los dos '*Aristóteles*', el de Jaeger y el de Ross, apuntaremos algunas consideraciones más adelante.

escrito en forma de diálogo *Sobre la filosofía* del que no sabemos sino que fue el primer escrito en el que Aristóteles hizo una revisión crítica del platonismo en un sentido parcialmente refutativo; aquellos otros que fueron compuestos movido su autor, o movidos sus autores en régimen colegial, por intereses propedéuticos (los escritos acroamáticos, a ellos pertenecerían una buena parte de los escritos que se integran en los tratados de *Física* y *Metafísica*, entre otros) y, finalmente aquellos otros en los que —según una feliz expresión de Alejandro de Afrodisias rescatada por Jaeger— trasciende un *ethos* propio, es decir un cuidado especial en el uso de las formas pronominales en primera y tercera persona, y un cuidado más patente en las formas y en la prestancia del texto, que, así, puede ser presentado como un texto de autor. Nos parece especialmente acertada esa forma tan sintética pero, creemos, al mismo tiempo tan realista de presentar el *corpus aristotelicum* como producto. Lo único que podría, talvez, objetársele a esta presentación del mismo es que hay determinadas obras que por su alcance y complejidad pueden responder tanto a la segunda como a la tercera forma (obras acroamáticas entreveradas por pasajes que responderían más a ese 'ethos de autor' del que nos habla Alejandro en sus *Comentarios a Metafísica*)<sup>553</sup>. En cualquier caso lo que resulta claro es la calidad y la funcionalidad acroamático-propedéutica de los libros que se integran en *Met.*, algunos de los cuales como el libro II, o el V constituyen unos verdaderos libros de texto en el sentido que ahora se le da a estos materiales escolares a veces llamados 'manuales'.

Apuntamos estas propuestas para insistir en nuestro convencimiento, que se nutre y se afirma de y sobre los convencimientos de los grandes especialistas cuyos estudios, traducciones e introducciones estamos citando a lo largo de estas páginas, de que *Metafísica* sí es un libro-compilación informado desde un criterio o unos criterios de progresión discursiva conforme a un fondo doctrinal estable, pero que esto no tiene por qué significar que sea un libro de autor, como puedan serlo, por ejemplo, *Protréptico*, *Tópicos*, *Categorías* (según F. Nuyens, una obra 'auténtica' o 'de autor')<sup>554</sup>, la mayor parte de los que integran *Física*, *De coelo*, *De generatione et corruptione*, y otros tratados del *corpus* en los que estaría presente, y es detectable, ese mismo *ethos*. Sin embargo este relativo renuncio no va en detrimento de su calidad ni supone una dificultad para el reconocimiento de sus distintas sustancias doctrinales. Mas bien podríamos decir lo contrario, ya que el género acroamático es, en muchos sentidos, más propiamente filosófico que el ensayístico, el cual siempre es considerado como un género más 'de autor'. Sin embargo sólo lo es desde una perspectiva literaria. En este convencimiento que determina una praxis discursiva muy concreta e identificable, la del género acroamático, se trabaja en Filosofía desde Platón y Aristóteles, especialmente desde este último, hasta nuestros días. Y lo que le da personalidad a ese género es que el *auctor* no ha de ser individual: puede serlo y en diversos grados de implicación con su obra que van desde el autor al que se le supone sólo y abismado en sus propios pensamientos (el prototipo heracliteano, que tanto tiene de literario) hasta el autor que recibe el testigo de sus inquietudes de otros con los que comparte el objeto de su interés y que realiza posteriormente un trabajo crítico desde estos materiales recibidos contrastando sus propios pareceres con una comunidad o, si se prefiere, con una sociedad de estudiosos, investigadores y pensadores. Éste último modelo, que empezaría a gestarse en los últimos meses de estancia de Aristóteles en la Academia ateniense fue el que siguió prosperando en Asos, Mitilene y Pela, desde el 347 al 336, para terminar eclosionando como toda una escuela universitaria en potencia durante los dos sexenios largos del Liceo bajo la escolarquia directa de Aristóteles (tan inapropiadas son las afirmaciones que nos presentan a la Academia de Platón como la primera universidad europea, como apropiadas las que afirman

<sup>553</sup> Sobre estas referencias al 'ethos de autor' de Aristóteles hechas por Alejandro de Afrodisias a propósito de los sujetos y las formas pronominales que aparecen en el Alpha de *Metafísica* véase Jaeger (*op. cit.*), pp. 201-204, inscritas en el subcapítulo "La *Metafísica* original", del cap. II de esta obra, el titulado *Viajes*.

<sup>554</sup> NUYENS, F. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain, 1948.

que fue en el Liceo de Aristóteles en donde esta institución pudo encontrar sus más antiguos referentes).

En este sentido fueron el mismo W. D. Ross y su lejano colega W. Jaeger<sup>555</sup> quienes nos hicieron apreciar las unidades de fondo que le daban a *Metafísica* esa coherencia doctrinal que la caracteriza y que tiene su finalidad y su cumplimiento en el ejercicio propedéutico. La cuestión que estamos abordando y en la que ahora entramos de lleno es la siguiente: ¿Son las obras acroamáticas obras de autor en el sentido más prístino y etimológicamente bien conformado que tiene el término 'autor'? ¿Hay más carga filosófica en un ensayo 'exento' que en una literatura destinada a la explicación, ilustración y desarrollo de una teoría o de una determinada profesión doctrinal cara a un público escolar (universitario, preuniversitario, o asimilados)?

A la primera pregunta respondemos que sí. Y lo hacemos, precisamente, apoyándonos en la tradición colegial, propedéutica y abierta que tiene —que ha de tener— la práctica de la Filosofía desde Aristóteles (mucho antes de la apertura del Liceo: estos elementos informan ya las líneas rescatadas de *Protréptico*). Y es precisamente la ausencia de ese segundo *ethos*, el *ethos* colegial, por lo que resulta tan inapropiado hablar de los diálogos que nos legó la Academia platónica como ejemplos de prácticas acroamáticas en el sentido abierto y participativo antes apuntado. Lo fueron en el sentido de que desde tales ejercicios literarios que tanto tienen de dramas filosóficos (Havelock, 1963) es posible acometer un posterior ejercicio de reflexión o de diversión hacia la temática o temáticas que resulten interesantes. Pero no lo son en tanto que desde ellos mismos se está reconociendo de hecho la imposibilidad de llegar a un desarrollo conclusivo de lo que se está planteando, y, sobre todo, desde el momento en el que se está invitando a los interesados a abandonar este ámbito reflexivo, el de la deliberación y la recepción de lo escrito, para sumirse en otros, más esotéricos, en los que estas palabras ya no tendrían los significados, más bien implícitos, que tienen en los textos originales (desde el momento en el que se está invitando a los interesados al abandono de este medio al tiempo que se les está privando el acceso a otro 'superior': ésta sería la lectura más perversa, por su carácter aristocrático, de aquel letrado, que G. Reale prefiere llamar 'cifra' (*NO INGRESE EL QUE NO SEPA GEOMETRÍA*)<sup>556</sup>, que, según la tradición, podía leerse en el dintel de acceso a la institución platónica.

Y es que, si es cierto que más allá de la constatación del dato histórico que constituye la existencia del letrado y su leyenda por sí mismos —letrado y leyenda éstos que, aunque no van más allá del período helenístico en lo que a su documentación histórica se refiere,

<sup>555</sup> Esa lejanía colegial entre W. Jaeger y W. D. Ross hubo de estar motivada, más que por la lejanía espacial Oxford-Berlín, por las circunstancias de desencuentro anglo-germánico que se dieron en el periodo de entreguerras. Creemos de justicia anotar que en el repertorio bibliográfico que se deduciría del prefacio y de las notas del *ARISTOTLE* de Ross, actualizada en castellano por O. N. Guariglia, el nombre de Jaeger destaca sobre todos los demás. Así, por ejemplo, en una nota de la p.17 de su *Aristóteles* (2ª ed. de la trad. de Diego F. Pró) y a propósito del problema de la composición del Compendio Ross escribe: “*Esto ha sido bien destacado por Jaeger en ‘Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles’ (148-163), que constituye la mejor exposición sobre el modo de composición de las obras de Aristoteles*”. No es éste, por cierto, el único testimonio de reconocimiento a la obra del alemán que podemos encontrar a lo largo de las páginas de su *ARISTOTLE*. En el prefacio de la primera edición en inglés (1923) Ross no tuvo empacho al dejar escrita la siguiente observación: “*Se podrían escribir sobre Aristoteles varios tipos de libros, todos igualmente interesantes para quienes los escribieran, y quizá no desaprovechables para quienes los leyeran. En unos se podría mostrar cómo casi todo su pensamiento es un mosaico de materiales que provienen de sus predecesores, aunque transformados por la fuerza de su genio en un sistema de sorprendente originalidad. En otros se podría trazar el desenvolvimiento cronológico de su pensamiento: es lo que ha hecho recientemente, con notable éxito, el profesor W. Jaeger; en un libro al cual yo debería mucho más de lo que le debo si hubiera llegado a mí antes que el mío estuviera en prensa*” (nota nº 27, p. 17 del *ARISTOTLE*, de W. D. Ross, en la cit. trad. al castellano de la 2ª ed.).

<sup>556</sup> REALE, Giovanni. *Platón. En busca de la sabiduría secreta*. Especialmente el cap. VIII titulado “*Una significativa cifra emblemática de la Escuela de Platón: ‘No ingrese el que no sepa geometría’*”, y dedicado a “*Los números ideales. Los entes matemáticos intermedios. Aritmética y geometría y su papel en el pensamiento de Platón y en los programas formativos de la Academia*”); pp. 199-216 de la versión en castellano de Roberto Herald Bernet (Barcelona, 2001), de la obra original de G. Reale en italiano, de 1998.

expresan una manera bastante asentada de asimilar la tradición académica iniciada por Platón—, aunque solamente fuera desde la constatación de su carácter ‘emblemático’ y, aún, ejemplar (G.. Reale)<sup>557</sup>, es posible argüir la existencia y la larga pervivencia postplatónica de unas *ágrapha dógmata* centradas en esta ocasión en torno a ‘los números ideales y a la estructura numérica de las ideas’<sup>558</sup>, también ha de serlo que en la Academia de Platón nunca se práctico una dialéctica abierta, horizontal, participativa y crítica. Muy al contrario que en el Liceo, institución ésta que podría caracterizarse por la posesión de esas cualidades que acabamos de refutar como propias de la Academia.

En cuanto a la segunda pregunta (MEMENTO: ¿Hay más carga filosófica en un ensayo ‘exento’ o ‘de autor’ que en una obra acroamática?) responderemos, en primer lugar, que si nos aprestáramos a hacer una lista de obras filosóficas de carácter acroamático estarían en la misma las de los autores más influyentes de la historia de la filosofía y éstas serían, por añadidura, las obras verdaderamente cruciales que en la Filosofía han sido empezando por Aristóteles de Estagira, fundador y rector de su Liceo, y llegando hasta las actuales aportaciones universitarias de un Jürgen Habermas (1929-) o un John Rawls (1921-2002) cuyas obras no se entenderían bien si se dejaran de ser atendidas, y entendidas, desde ese registro eminentemente acroamático que tienen sus producciones. En el caso de Habermas su extenso *werke* teórico en torno a la praxis comunicacional, que se inicia con sus estudios de doctorando sobre las transformaciones sufridas y hechas patentes en los dominios nocionales de lo público desde la Ilustración, en lo que Kant denominó *Öffentlichkeit*: la intersubjetividad racional. Obra ésta que no dejó de complicarse y extenderse partiendo de aquel escrito al tiempo que se iban sucediendo sus etapas universitarias en Frankfurt, en el Instituto Max Planck, y, en una segunda ocasión y hasta su jubilación oficial, otra vez en Frankfurt como miembro activo y epílogo de una Escuela, la de Frankfurt, cuyo basamento y documentos principales son igualmente universitarios en su mayor parte (en la médula de la Teoría Crítica, por otra parte, se ostenta esa calidad de apertura hacia otros horizontes discursivos que puede presentarse, según estamos defendiendo, como la esencia de ese espíritu acroamático que también informa el grueso de la producción aristotélica que nos es dado conocer). Y lo mismo ocurre en el caso de John Rawls cuya producción va gestándose al tiempo que van sucediéndose sus etapas profesoras en las universidades de Harvard, Princeton, Oxford (RU), Cornell (Ithaca, NY), Massachusetts (MIT), y, definitivamente, en ‘su’ Harvard University al tiempo que irán afirmándose sobre sus textos, verdaderas lecciones de teoría política aplicada, sus intereses como analista y crítico de los poderes constituidos. De aquéllos desde los cuales las instituciones han de conferir a los ciudadanos, en el marco de los estados en los que es posible el juego de lo representacional, ciertos ámbitos de realizaciones personales (de ‘aspiraciones razonables’) que, según Rawls, resultan *condiciones sine quae non* para calificar a un determinado régimen constitucional como ‘representativo’ o ‘democrático’, en tenso contraste con las situaciones de tensión y aherrojamiento políticos tan directamente vividas por él en la posguerra inmediata a la 2ª GM)<sup>559</sup>.

<sup>557</sup> REALE, G. *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*. (Versión cit.), pp. 200-201.

<sup>558</sup> Sic. en la p. 202 de la *op. cit.*; post. desarrollada en las pp. 202-204. No obstante en estas páginas Reale defrauda nuestras expectativas de acercarnos a algún punto de claridad a propósito de las relaciones entre números ideales e ideas objeto (*Ideas*) como un capítulo más de las *ágrapha dógmata*: remite a otros capítulos en los que, según el mismo autor, ya se hablará de los procesos dialécticos en los que estas relaciones quedarían explicadas, o a otros capítulos —sin más precisiones que la de la cita a una nota— de su ya citada *Por una nueva interpretación de Platón*.

<sup>559</sup> Una breve pero conseguida biografía de John Rawls es la escrita por el alemán Thomas POGGE, que fue doctorando en Harvard bajo la dirección de Rawls. En la misma se ponen de manifiesto los paralelismos que se dieron, a lo largo de la vida de este influyente representante de la Teoría Política, entre sus circunstancias personales (entre ellas su experiencia personal ante y cerca del desastre atómico en Hiroshima y Nagasaki), incluidos sus encargos universitarios, y la evolución y el progreso de su obra. Este escrito de Pogge al que nos referimos (“*John Rawls: una biografía*”) es traducción del original en inglés de L. García Jaramillo y M. Gr. Otoy Diehn. Apareció originalmente en alemán como parte del libro *John Rawls* (Munich, 1994).



Pero es que en casos tan significados como los que interesarían a los representantes más destacados, tal vez desde Boecio (VI dC), de la totalidad de las tradiciones escolásticas medievales, en los casos de los críticos antiesencialistas británicos del siglo XIV, en los de los neotomistas del siglo XVI (Suárez), y en la procesión de figuras que irían desde Descartes a nuestros días (Descartes, Leibniz, Newton, Hume, Kant, Hegel: el caso de Hegel resulta paradigmático en tanto que considera el papel institucional de la institución universitaria así como la misma práctica de la propedéutica filosófica como metas filosóficas por sí mismas...). En todos estos casos, y en muchos otros que hemos de omitir, pero que arrostrarían un elevadísimo porcentaje del total de 'lo producido' en materia de filosofía, lo más granado e influyente de esta *philosophiae materia* estaría constituido por un cúmulo de obras concebidas para ser explicadas, estudiadas, comentadas, contrastadas, disputadas, parafraseadas y divulgadas en los contextos escolares universitarios y, en algún caso, trascendiendo estos ámbitos y mediando ciertos tipos de reconocimientos públicos de carácter honorífico, en medios áulicos o 'de poder' (esto se cumpliría en los dos casos ejemplares propuestos: Jürgen Habermas y John Rawls, cuyos escritos y diagnósticos sobre situaciones sociales y políticas son tenidas en cuenta, al menos en el campo de lo postulativo, por las clases políticas y los agentes administrativos en los estados occidentales).

Desde luego que hay casos en los que el distanciamiento y, aún, la repulsión por la institución escolar y/o universitaria son manifiestos. En este sentido los casos del apátrida Fr. Nietzsche, que renunció a su puesto de docente en Basilea poco antes de abismarse en las cumbres de su *Übermensch*, o el de su maestro putativo A. Schopenhauer que mantuvo una actitud de desdén y de deslumbramiento por la institución universitaria, pueden resultar paradigmáticos. Sin embargo la inmensa mayoría de los epígonos más contemporáneos de Nietzsche, entre ellos el mismo Foucault, seguramente el más nietzscheano de aquéllos, centraron alrededor de las distintas estancias de sus carreras universitarias las partes más importantes de sus desarrollos doctrinales, esto es, de sus magisterios. En el caso de Foucault serían el repudio de las instituciones universitarias francesas complementado con una carrera deslocalizada y repleta de renuncios (Clermont-Ferrand, Upsala, Varsovia, Hamburgo, Túnez, París...) hasta que su aproximación a la Universidad de California, en Berkeley (USA), donde dirigió un seminario sobre los motivos arqueológicos de su interés en aquellos momentos de su andadura (la *parrêsia: le souci de soi*), se constituye como la última etapa de su producción, de su docencia y de su trágica vida.

---

Posteriormente fue traducido al inglés y publicado como *The Philosophy of Rawls* (NY, 1999, vol. 1). En el año 2007 fue póstumamente revisado, con ampliaciones de Mardy Rawls, para el libro *John Rawls: His Life and Theory of Justice* (Oxford University Press, 2007). La traducción a la que nos referimos se hizo sobre esta última versión en inglés, y publicada en la *Revista Co-herencia* Vol. 7, Nº 12 Enero-Junio-2010, pp. 13-42. Medellín. Puede accederse a la misma en [www.eafit.edu.co/revistas/co-herencia/Documents/.../thomas-pogge.pdf](http://www.eafit.edu.co/revistas/co-herencia/Documents/.../thomas-pogge.pdf).

**S. II. III. 1k.- Posibles transgresiones en la lectura que Aristóteles hizo de Fedón: No hay ‘Especies’ en Fedón.**

La difícil e intrincada relación entre los números, los números ideales, las Ideas (o las Especies, o las Formas)<sup>560</sup>, y los ‘entes sensibles’, dirigiendo siempre la proa de la investigación hacia el establecimiento de una Sabiduría que versa “sobre *las primeras causas y sobre los principios*” (*Met.* 981b 25-30), ha ocupado una buena parte de los capítulos anteriores a este capítulo noveno y penúltimo del libro I. Hay aún un capítulo décimo, de una página escasa de extensión, en el que se exponen algunas conclusiones ya apuntadas en capítulos anteriores y que no añaden casi nada al libro como unidad, ya que en este capítulo-conclusión el autor se limita a subrayar las ya puestas de manifiesto, y muy reiteradamente, insuficiencias de los modelos aitológicos desarrollados por cada uno de los pensadores que expusieron sus doctrinas con anterioridad a estas investigaciones que le dan cuerpo a este primer libro del *Compendio*. Desde aquel ‘iniciador de esta filosofía’ que afirmó ‘que tal principio era el Agua’, el jónico Tales, hasta su mismo maestro, Aristocles de Atenas, el ‘divino Platón’<sup>561</sup>. Al cual no estamos seguros que sea a quien se está refiriendo Aristóteles, al menos de una forma exclusiva y en presente, cuando, en el capítulo cuarto del Mi afirma, en un tono más bien discordante y áspero, que “*sus sucesores*” —los sucesores de Sócrates: supuestamente, y para la mayoría de los comentaristas, sería Platón el que encabezaría tal elenco— separaron los conceptos universales y las definiciones que son soportadas por aquéllos de los entes a los que puedan referirse tales conceptos y definiciones, y “*proclamaron Ideas a tales entes <a tales entes separados: a los conceptos universales>, de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón, que había Ideas de todo lo que se enuncia universalmente*” (*Met.* 1078b 30)<sup>562</sup>.

<sup>560</sup> Donde V. García Yebra traduce ‘*tois eidesin*’ como ‘*las Especies*’ (MGY) T. Calvo (MTC) suele traducir como ‘*las Formas*’ (a veces con mayúsculas, según tenga este término una mayor o menor calidad ontológica). Por ejemplo en la traducción de García Yebra podemos leer (subrayamos los lugares comunes en cada una de las traducciones): “(...) Éste, pues, llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas, pero según éstas se denominan todas; pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que *las Especies*” (987b; MGY). Por su parte Calvo: “(...) Así pues, de las cosas que son, les dio a aquellas el nombre de Ideas, afirmando que todas las cosas sensibles existen fuera de ellas y que según ellas reciben su nombre: y es que las múltiples cosas que tienen el mismo nombre que *las Formas* existen por participación” (987b; MTC). Y por su parte W. D. Ross tradujo así este mismo pasaje: “(...) Things of this other sort, then, he called Ideas, and sensible things, he said, were all named after these, and in virtue of a relation to these; for the many existed by participation in *the Ideas* that have the same name as they” (MRW). (Las tres versiones constan en la presentación de *Metaphysica* que hicimos al inicio de este apartado, y en la BIBLIOGRAFÍA GENERAL de nuestra tesis).

<sup>561</sup> No nos ha resultado fácil localizar una fuente para esta denominación tan frecuente al filósofo de Atenas (la denominación de Platón como ‘el divino Platón’). Voltaire en sus *Lettres philosophiques* nos habla de un ‘*le divin Platon disciple du divin Socrate et maître du divin Aristote*’, en su *Lettre sur Locke*; Schopenhauer también usó esta denominación, y tantos otros escritores y filósofos modernos, pero en todos estos casos se está repitiendo una denominación que viene ‘de más antiguo’ y que asumen la propiedad del epíteto asignado por Ficino a Platón en el título de su traducción a la obra platónica (*Divini Platonis Opera omnia quæ exstant : Marsilio Ficino interprete*), y en otros escritos de su misma autoría. Finalmente hemos encontrado una fuente antigua en la *VIE DE PLOTIN ET ORDRE DE SES LIVRES PAR PORPHYRE*; en un fragmento del cap. XXII del primer tomo de esta traducción al francés firmada por N. M. BOUILLET (1857), el titulado *PRINCIPES DE LA THÉORIE DES INTELLIGIBLES*. El fragmento en cuestión dice así: (subrayamos el término) “*Maintenant que tu t’es dépouillé de ton enveloppe mortelle, que tu es sorti du tombeau de ton âme démonique, tu es entré dans le chœur des démons où souffle un doux zéphyr; là régner l’amitié, le désir agréable, toujours accompagné d’une joie pure; là on s’abreuve d’une divine ambrosie; là on est enchaîné par les liens de l’amour, on respire un air doux, on a un ciel tranquille. C’est là qu’habitent les fils de Jupiter qui ont vécu dans l’âge d’or, les frères Minos et Rhadamanthe, le juste Éaque, le divin Platon, le vertueux Pythagore, en un mot tous ceux qui ont formé le chœur de l’amour immortel et qui par leur naissance sont de la même race que les plus heureux des démons.*”. Por último el también neoplatónico Proclo en tres de sus *excerpta* a distintos pasajes dialogales de la producción de Platón se refiere al maestro de Atenas con tres apelativos distintos, a saber, ‘*mimetikotatos Platon*’ (Proclo, *in Crat.*, XIV), es decir, ‘imitador Platón’; ‘*mezas Platon*’, es decir ‘Platón el grande’ o ‘el gran Platón’ (Proclo, *in Crat.*, II, XXVI), y, finalmente ‘*theios Platon*’, en decir ‘Platón divino’ o ‘de Dios’ (Proclo, *in Crat.*, XCI); compartiendo por cierto tal gracia con la del mismo Proclo (Proclo, *in Crat.*, II, CLIV). (De la nota 14 de los *Extractos útiles del filósofo Proclo al Crátilo de Platón*; de la edición de las *Lecturas del Crátilo de Platón por Proclo*; a cargo de A. Gabilondo y José M. García; Madrid, 1999).

<sup>562</sup> Afirmamos que no cumple afirmar tal cosa ya que cabe la posibilidad de que la escritura de este capítulo del libro Mi o, al menos, la gestación de su contenido, coincidan con aquella última fase de la Academia Antigua o

Sin embargo, en el capítulo seis del Alpha (d. 987b) y a propósito del mismo tema (el de la escisión Ideas/Especies - entes sensibles), Aristóteles con un tono menos imputativo y dramático afirma que, habiendo sido Sócrates el primer investigador de elementos universales (en lo moral) y también el primer definidor sistémico (“... *habiendo sido el primero <Sócrates> que aplicó el pensamiento a las definiciones, ...*”) instruyó a su discípulo Platón en este arte. Pero éste cometió el error de dejar de aplicarlo solamente al dominio moral y comenzar a aplicarlo al dominio físico, provocando el consiguiente estropicio dialéctico. Sobre todo cuando se dio a afirmar que en el dominio de lo sensible no podían encontrarse tales elementos de significación universal que soportan a las definiciones y que estos elementos que, valiéndose para ello tanto del sustantivo *idea* como de su sinónimo *eidos* proveniente de la misma raíz lexical (*eido*: verbo), llamó Ideas, habían de tener una existencia separada de los objetos de la percepción sensible. Ya que en ellos no podían encontrarse las características de estabilidad y universalidad que les eran propias a aquéllas y a las Especies con las que compartía nombre “*pues por participación tienen las cosas que son muchas <los entes sensibles> el mismo nombre que las Especies*” (987b). Esta vinculación de las Ideas y las Especies (o las Formas)<sup>563</sup>, tan claramente expresada en este y en otros *loci* del *Compendio* se corresponde, por otra parte, con elementos doctrinales preclaramente platónicos que como tales se expresan en distintos pasajes de los cuatro diálogos de madurez, así, por ejemplo, en *Fedón* cuando Sócrates declara a un tolerante Cebes que “... *no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple más en imágenes, que el que la examina en los hechos*” (*Fed.* 100a). Es decir: no está de acuerdo este ya más platónico que socrático Sócrates en que las cosas sean más reales en sí mismas, como objetos materiales a los que accedemos en la percepción sensible, que en lo que de éstas está presente en los conceptos. O cuando más adelante este mismo figurado Sócrates que, impasible, espera su ejecución afirma en dos frases casi consecutivas su parecer sobre que “*si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza*”, y de que lo que puede hacer bella a cualquier cosa no es “*sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí*” (*Phaed.* 100d).

La proyección que hemos apuntado unas líneas más arriba desde el libro I hacia el XIII basada en esa coincidencia casi literal entre el intertexto {900b 7 - 991b 10} del capítulo noveno del libro I y el intertexto {1079a 5 - 1080a 11} de los capítulos 4 y 5 del libro XIII nos resulta interesante, además de por los contenidos verdaderamente fundamentales que en tales pasajes se tocan a propósito de la relación entre lo material, lo formal (aspecto siempre cercano a la significación de las Especies o Formas) y la ‘quiddidad’ de las cosas (1078b 25), por la referencia a *Fedón* que en ambos intertextos se hace y por el interés de metalectura que tal cita, repetida en estos dos libros, puedan tener y que de hecho tienen para culminar nuestra investigación sobre los modos lectointerpretativos actualizados en estos lugares por este Aristóteles de sus *Metafísicas*.

---

Primera (la de Platón) en la que estaban sucediendo dos acontecimientos superpuestos de una trascendencia manifiesta: la constitución de una corriente fuertemente dogmática en tanto que pitagórica y exmanentista (á ‘separatista’ según expresión de Aristóteles en *Metaph.* 1078b 30) encabezada por Espeusipo, la misma que estaría preparando la sucesión de Platón en la escolarquia de la institución; y la afirmación de una línea crítica con el platonismo doctrinal que sostiene el eidetismo de la tetralogía de madurez (385-370) a la que no es ajena la postura crítica que el propio Platón sostiene ante el mismo, y que explica el componente fuertemente autocrítico que tiene la etapa epilodal del maestro. Por este motivo es consistente la afirmación de que en la lista de esos ‘sucesores de Sócrates’ que se dieron a la separación entre las definiciones de las Especies, las Especies mismas y los Entes no tiene por qué figurar, en su cabeza, el nombre de Platón, aunque sí el de Espeusipo y sus acólitos neopitagóricos.

<sup>563</sup> En *Metafísica* el sustantivo *eide* ha de entenderse como ‘formas específicas’ o, si se prefiere, como *Especies* en tanto que formas (*eidesin*). Formas que no poseen otro fin que su propia actualización. Estas observaciones son anotadas por Tomás Calvo en la introducción a su versión de *Metafísica* (2000).

En primer lugar lo que nos interesaría resolver sería la cuestión del tipo de cita que está realizando este Aristóteles duplicado en estos dos pasajes alejados —en lo ecdótico, pero, presumiblemente, no en lo productivo— del *Compendio*. ¿Se trata de una cita *par coeur* en clave de *passim* que se refiere a la totalidad del diálogo platónico y a su fondo tético? O, talvez, se está refiriendo Aristóteles a un pasaje muy determinado de este diálogo en el que se tocarían de forma especialmente atenta estas cuestiones principales a propósito de la relación entre el ‘ser de cada cosa’ (*Met.* 1043a) y las formas o elementos de significación suscitados en aquellos momentos en los que el intelecto reflexiona hacia esas cosas en su intento de aprehenderlas o, lo que es lo mismo, de conocer sus causas. Valentín García Yebra<sup>564</sup> nos ha asistido eficazmente en nuestro empeño de dilucidar esta cuestión anotando someramente al pie de página de su traducción desde la aparición del nombre ‘Fedón’ (*Met.* 991b) un interesante ‘100d’, que obviará en el pasaje correspondiente del libro decimo tercero (1080a)<sup>565</sup>.

La escueta señal de García Yebra nos lleva directamente al antecitado pasaje en el que Sócrates frente a Cebes, (según narra Platón que Fedón diera cuenta a Equócrates en Fliunte, días después de haberse ejecutado la sentencia contra Sócrates) se da a la afirmación de que es una Especie (o una Forma), la de ‘lo bello en sí’, la que hace posible que podamos distinguir a determinadas cosas como bellas. Estas afirmaciones esencialistas las hace este figurado y atarácico Sócrates poco tiempo después de haber iniciado la narración de su segunda tentativa o ‘segunda navegación’ (*deútero ploûs*) en pos de las causas verdaderas de las cosas (así está prácticamente expresado en *Fedón*: “*Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es*”)<sup>566</sup>. Esa segunda tentativa de acercarse a las causas y al ‘verdadero ser de las cosas’ (*Phaed.* 65a) va a ensayarla Sócrates en este diálogo después de desechar cada uno de los componentes de una serie incompleta pero bastante exhaustiva de explicaciones provisionales o de tentativas de acercamiento a ‘las causas de la generación y la corrupción’ (*Phaed.* 96a). Tentativas éstas en las que se alternarán unas suposiciones basadas en prejuicios y lugares comunes sin autoría (aunque adjudicados un tanto forzosamente a Anaxágoras), como la de proponer a los huesos y los tendones como causantes de los estados de movimiento, reposo o posición, con otras tentativas aitiológicas que, como las referidas con menor o mayor grado de detalle a las doctrinas defendidas en sus días por Pitágoras, Parménides, Empédocles, Anaxágoras, y otros pensadores ‘físicos’ o ‘fisiólogos’ contaban con cierto predicamento en la Grecia que conoció el proceso y la ejecución de Sócrates. Mas ninguna de aquéllas va a convencer a este escéptico y un tanto avasallador Sócrates que hace in extremis una acusación filosófica a todos los predecesores que ha tenido esta tentativa aitiológica fundamental: Ninguna de ellas ha hecho suyo el empeño de acercarse al conocimiento de la “*facultad para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora*” (*Phaed.* 99c). Dejación

<sup>564</sup> Escribimos estas líneas el 15 de enero del 2011, un día después de haber sabido de la defunción de Valentín García Yebra, ocurrida el 14 de este mismo mes. Quisiéramos en esta líneas expresar nuestro reconocimiento a esta figura, verdaderamente crucial, en la escena hispánica de la traducción e interpretación de muy diversos materiales interesantes todos ellos a nuestro legado cultural, e, igualmente, de la teorización sobre la actividad de la traducción y la interpretación de textos clásicos. García Yebra, además de sus labores como traductor, intérprete, como académico de la Lengua y alma máter del Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traductores de la Universidad Complutense, instituto en el que se ocupó de distintos menesteres y en el que impartió Teoría de la traducción, dedicó también una parte muy significativa de sus esfuerzos intelectivos y magisteriales a la defensa del mantenimiento de las lenguas clásicas como asignaturas obligatorias en los planes de estudios de las enseñanzas secundarias, especialmente el latín, lengua que él juzgaba de obligado conocimiento para cualquier persona que aspirara a mantenerse en un estatuto cultural bien conformado dentro de nuestro entorno cultural e histórico.

<sup>565</sup> Esta anotación del traductor corresponde a tal fragmento del Alpha (991b) cuyo paralelismo con el Mi (desde 1079a) acabamos de referir. Así reza: “*Pero en el Fedón se dice que tanto del ser como del devenir son causas las Especies; sin embargo, aunque existan las Especies, no se producen las cosas participantes si no existe lo que será motor, (...)*”.

<sup>566</sup> *Phaed.* 96a 5-10. Vers. García Gual. El interlineado de la traducción de García Gual se corresponde con el de la edición de los diálogos de Platón de I. Burnet-1905 ( puede comprobarse la correspondencia cotejando la versión con el original de 1905 desde <http://www.archive.org/stream/operarecognovitb01platuoft>).

ésta que, según la valoración de este figurado y dramático Sócrates, arrostrará consecuencias tan indeseadas como inevitables: “(...) *ésa ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que lo abarque todo mejor, y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesiona y mantiene todo*” (*Phaed.* 99c 1-6). Hay que subrayar el hecho de que tal ‘facultad’ no lo es del intelecto humano sino que lo será de la propia naturaleza, que es la que tiende hacia esa ‘mejor disposición’ de las cosas por algún ‘género de causa’ (*Phaed.* 99c) que habrá de ser descubierta y significada por la humana inteligencia. Creemos que en ninguno de los pasajes de cualquiera de los diálogos platónicos, incluidos los epilógicos o ‘de segunda madurez’, podrá descubrirse de una manera tan clara el fundamento estético o axiológico que tiene la ontología platónica dependiente de la idea de bien (o de Bien). Y también creemos que hemos de compartir y contrastar —en eso estamos— nuestra creencia con la valoración que de este diálogo platónico ha hecho Aristóteles tanto en el noveno del Alpha como en el quinto del Mi en su cita repetida a *Fedón*.

Ahora bien la calidad y el tipo de cita o de referencia textual que en estas dos ocasiones ha actualizado Aristóteles, una cita que hace referencia al título de un diálogo al cual se relaciona, según nuestra valoración, con una tesis más aristotélica que propiamente platónica no podemos calificarla sino como *sui generis*, además de reconocerle elementos propios de esa forma de citar o referirse a un texto que hemos dado en llamar cordial, en este caso reforzada por una práctica propedéutica ya consolidada. A este tipo de citas y a sus posibles variantes, incluida la que ahora destacamos —la cita cordial reforzada por instancias propedéuticas— ya nos hemos referido suficientemente en nuestro trabajo desde que titulamos el anterior apartado, el III, 1e, en torno a los *Elementos de metalectura en el libro Alpha de Metafísica. Las éndoxa como condición hermenéutica*. (ver paginación en el ÍNDICE).

Tampoco es descartable la idea de que pueda presentarse, esta misma cita cordial y *sui generis*, como una referencia al fondo tético y no al diálogo desde alguna/s de sus partes constitutivas, ya que en *Fedón* los temas gnoseológico-aitiológicos se entreveran con los estéticos-axiológicos, con los psico-antropológicos y, aún, con los teológicos, formando a veces, en destacados pasajes del mismo, un abigarrado *aggregatum* de géneros y de estilos desde los que el autor consigue una calidad literaria de efectos suscitadores y poéticos, calidades estas que hacen especialmente difícil el seguimiento analítico-compositivo de tales pasajes. Por esta razón tampoco es descartable la posibilidad de que se esté evocando desde estas mismas líneas de estos dos libros de *Met.*, más que citando, ese amplio pasaje de *Fedón*, el que se ubica en el intertexto {95e – 105c}<sup>567</sup>, el cual es considerado por la tradición como uno de los sectores de la obra platónica en los que más claramente están expresadas las propuestas sobre aquellas entidades ideales, que son formas y que son esencias o formas esenciales (*tôn eidôn*), y hacia las que el intelecto debe dirigirse en su intento de aproximación-contemplación de la verdad. De una verdad a la que solamente cabe acercarse discretamente, dianoética y dialécticamente asistido, mientras que tal intento de la razón se produzca bajo el régimen de la vida ordinaria. Son, desde luego, demasiadas posibilidades, pero ninguna de ellas acaba comprometiendo drásticamente la lectura que hacemos de estas líneas de *Met.* alrededor de los intertextos señalados [{900b 7 - 991b 10} y {1079a 5 - 1080a 11}]

<sup>567</sup> Desde el *Phaed.* 95e, una vez dado por sentado el tema del conocimiento como rememoración y el carácter ‘de armonía’ que puede tener el alma de los humanos Sócrates inicia una larga reflexión aitológica que, dejando atrás los pormenores de su ‘segunda tentativa’ (*deúteros ploûs*), culmina con un discurso sobre la inmortalidad que se inicia a la altura de *Phaed.* 105 c. Así pues, el discurso aitológico contenido en este diálogo platónico se sitúa en el interlineado *Phaed.* 95e – 105c, del cual puede afirmarse que sería el pasaje que justificaría la mención de *Fedón* en el capítulo 9 del libro Alpha y en los capítulos 4-5 del libro Mi, de *Metafísica*, según estamos defendiendo.

Mas la calificación de estas referencias de Aristóteles a *Fedón* como una duplicada cita cordial y *sui generis*, por los motivos antes apuntados, motivos de orden más bien formal-compositivo y que interesan igualmente a la factura acroamática del *Compendio*, no se opone a la posible significación de la misma como una referencia de una cierta calidad metalectiva, y en eso radica, para nosotros, su interés. Y es que creemos que, ahora desde un punto de vista no compositivo sino atendiendo a su contenido, esta cita duplicada a *Fedón* también podría acercarse a lo que antes hemos significado como una cita espuria, es decir, una cita que no cumple con uno de los requisitos que establecimos en su momento para que una referencia de un autor hacia otro, desde un texto, no esté lastrada de elementos que nos puedan presentar tal lectura como interesada y ajena a los intereses propios del texto que se lee e interpreta. Asunto éste que no deja de revestir su gravedad proviniendo tal posible falta de quien —de quienes— viene, es decir, de los responsables y ejecutores de las primeras lecturas críticas de textos de autor en la historia de la filosofía: de los adelantados a la hermenéutica filosófica tal como la entendemos desde Schleiermacher y Dilthey.

Y esto por una serie de motivos que exponemos a continuación. El primero de ellos es que la cita tiene una inesperada calidad de forzada, desde su misma forma, que no hemos encontrado en ninguna otra ocasión de las analizadas hasta el presente ni en *Metafísica* ni en ninguna de las obras aristotélicas a las que nos hemos venido refiriendo en nuestro trabajo (que aunque no son, ni mucho menos, la totalidad de las obras que constituyen el *corpus* si que pueden presentarse como las más próximas a nuestros intereses metalectivos). Esa calidad de forzada (de posible contrahechura) le vendría dada por el hecho de que es el mismo Aristóteles quien asegura que en aquel diálogo platónico se defiende la tesis —insistimos, más aristotélica que platónica— según la cual “*las Especies < o las Formas > son causas del ser o del devenir*”. La afirmación es la misma en Alpha-9 que en Mi-4/5, y tanto en un libro como en otro es el motivo desde el cual Aristóteles va a imputar el descuido o la ignorancia, desde la parte de Platón, de una causa eficiente o de un ‘motor’ que haga posible la generación de las cosas desde lo que ellas mismas son, sin invocar la necesidad de unas entidades separadas que operen, además, fuera del ámbito propio de las cosas mismas. En este sentido el esquema refutativo aplicado por Aristóteles es idéntico al ya analizado desde distintos *loci* del primer libro del *Compendio* en los que, como ya hemos visto, el Estagirita se ha dado a la refutación total o parcial de algunas de las tesis de los ‘filósofos primitivos’ que desfilan a lo largo de las páginas de los capítulos 3 al 6 del Alpha hasta que, al inicio de este último, se lee esa breve fórmula introductoria que rezuma calidad hermenéutica desde cada una de su palabras (“*Después de las filosofías mencionadas <itálicos y pitagóricos> llegó la teoría de Platón, que, en general, está de acuerdo con éstos, pero tiene también cosas propias, al margen de la filosofía de los itálicos.*”). Este esquema, en su más escueta expresión, consiste en subrayar primero el defecto principal que según la propia valoración puede encontrarse en cada una de las tesis de estos ‘filósofos primitivos’. Defecto este que indefectiblemente supondrá la ausencia u omisión de alguno, o de algunos, de los cuatro momentos aitiológicos en los que se resuelve la causación y que, como tales, son enunciados casi al comienzo del capítulo tercero del libro I (983a 25-35):

(...), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto [lo que está sujeto a cambios]; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento).

Estos cuatro momentos aitiológicos son los mismos que han dado pie a la prototípica enumeración de causas que nos han legado las escolásticas aristotélicas musulmana y cristiana, y que figuran en la mayoría de manuales y crestomatías en los que se intenta dar una visión sinóptica de la doctrina aitiológica de Aristóteles cotejando a tal fin distintas

fuentes tanto aristotélicas como procedentes de las tradiciones escolásticas: las causas material, formal, agente y final.

Pero volviendo a la posible consideración como espuria de la cita duplicada de Aristóteles a Fedón, la que aparece reproducida en estos pasajes de los libros Alpha y Mi (desde 900b y 1079a), haciendo responsable a este muy platónico Sócrates de una afirmación según la cual ‘las Especies serían causas tanto del ser como del devenir’<sup>568</sup>, hemos de decir que, en nuestra valoración, Aristóteles está confundiendo de una forma muy forzada su concepto evolucionado y muy particular y desarrollado de Forma (o de Especie) con un concepto platónico, el de ‘idea’ (el de Idea: *eidos*)<sup>569</sup>, que, precisamente en Fedón, acaba de ser dicho por Platón en un sentido que va, por primera vez, más allá de lo que hasta entonces había significado este mismo término tanto en la literatura platónica como en la literatura ‘ática’ en general, esto es, más allá del concepto ‘tipo’<sup>570</sup> o asimilados (‘especie de’, ‘a modo de’). Ahora bien, que en este momento de la evolución de su obra, el momento relativo a la composición de Fedón, se esté produciendo el despegue desde una conceptualización más bien formal-compositiva de lo que es esa ‘Idea’ hacia otros ámbitos de significación más complejos no tiene por qué implicar que esa ‘Idea’ platónica pueda asimilarse, ni siquiera en parte, al concepto aristotélico de Forma (o de Especie). Tanto más cuanto que podemos afirmar que este concepto platónico, el de Idea, apenas si tiene intersección, en lo semántico, con el concepto, también más aristotélico que platónico de ‘género’-‘especie’ en ninguna de las dos ocasiones en las que aparece en el diálogo tal término, el término ‘especie’, en un sentido próximo al concepto aristotélico de ‘Especie-Forma’. Así, en *Phaed.* 79d (subrayados e <intertextos> nuestros; vers. de García Gual):

*En cambio, siempre que ella <el alma> las observa por sí misma <a las cosas sensibles: a las cosas que no son idénticas>, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma, y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas.*

A pesar de la calidad ontológica de la expresión ‘como si fuera de su misma especie’, referida al alma, ésta es perfectamente sustituible por ‘como si fuera de su misma clase’ o ‘como si fuera de su mismo tipo’, o ‘... de su misma clase, de realidad’. No negamos que pueda establecerse una relativa, aunque lejana, afinidad de contenidos entre el sustantivo de composición ‘especie’ incluido en el término ‘de su misma especie’, en esta línea de Fedón y el sustantivo preclaramente ontológico ‘Especie’ en los Aristóteles de Física y Metafísica, y de otros tratados de su madurez magisterial. Sin embargo la patente calidad de homónimos que tienen tales términos resulta evidente: en Fedón esta ‘especie’ descansa en una figura compositiva-comparativa que tiende a establecer rasgos de identidad o de afinidad entre lo psíquico y un ‘ello’ que se refiere, desde el mismo texto a ‘lo puro, lo siempre existente e inmortal’ y a aquello ‘que se mantiene idéntico’ (*Phaed.* 79d). Claro que en estas líneas hay una carga ontológico-metafísica que ya resulta patente en una primera lectura, pero tal carga

<sup>568</sup> O de ‘la generación’ en vez de ‘el devenir’ (según la traducción de T. Calvo; W. D. Ross usa el término ‘becoming’, más cercano a la ‘generación’ de Calvo, que al ‘devenir’ de GY.).

<sup>569</sup> Indistintamente ‘eidos’, ‘idea’ o ‘eidea’. Nos referiremos a estos términos ‘eidéticos’ más detenidamente desde la siguiente página.

<sup>570</sup> Según García Gual es en la primera línea del interlineado 102b de Fedón donde aparece, por primera vez en la producción literaria de Platón, el término ‘ideas’ (*eidon*) con un significado independiente de sus anteriores acepciones formalistas (aunque estas acepciones son formalistas en un sentido restringido a lo compositivo, por ejemplo, ‘un tipo’ o ‘una especie de’). La línea en cuestión es aquella que reza: “Según yo creo, después que se hubo concedido eso, y se reconocía que cada una de las ideas era algo que las otras cosas tenían sus calificativos por participar de ellas”. No hay ninguna posterior inclusión de tal término, en singular o en plural, en el resto del diálogo. Merece la pena destacar que la anterior afirmación no la hace el Sócrates de Fedón, sino que corresponde a un breve resumen de lo enunciado por Sócrates, que a esta altura ya en el diálogo hace el Fedón interlocutor-narrador frente a Equócrates en uno de los dos breves momentos en los que los dos dialogadores se refieren a lo acontecido aquella madrugada en el antro en el que se ejecutó la sentencia contra Sócrates.

está muy lejos del concepto aristotélico que García Yebra significa en su traducción como ‘Especie’ y T. Calvo, en la suya, más cerca de la versión de Ross, como ‘Forma’ (ambos términos con sendas mayúsculas en sus traducciones, también en la traducción de Ross, lo cual no deja de ser significativo). Ítem más, en *Met.*, así como en los libros del tratado *Phys.* que fueron escritos con anterioridad a *Met.* (aquellos que son citados o incorporados al *Compendio*)<sup>571</sup>, el término ‘Especie’ está ontológicamente ligado al de ‘género’<sup>572</sup>. Y esta asociación, así como la relación de la causación formal con el Acto (*enérgeia*), que también se establece, con una mayor calidad fundamentativa, en los libros de *Phys.* nos obligan a reconocer la ‘idea’ y la ‘especie’ de Platón, en tanto que términos, como homónimas a la Especie aristotélica. También podríamos admitir una relación de paronimia entre estas dos lejanas ‘especies’ —la platónica y la aristotélica— en tanto que, etimológica y/o morfológicamente tanto una dicción como la otra descansan sobre una misma raíz lexical (los sustantivos *idea* e *eidos*, ligados al verbo *eido*). Lo que entendemos que hay que descartar completamente es que pueda darse entre estos términos una relación de identidad (de sinonimia) ni tampoco de complementariedad ya que, aunque tales términos devienen de hecho de una misma circunstancia histórica, cultural y filosófica cada uno de ellos, en sus respectivos contextos (la madurez de Platón y la de Aristóteles, que pueden considerarse coetáneas en tanto que fueron los primeros actualizadores de la *koiné* en un contexto filosófico) y dichos por cada uno de estos dos sostenedores de sus propias doctrinas apuntan hacia unos registros discursivos tan distintos que podrían ser significados como diferentes.

Según C. Ritter<sup>573</sup> en los diálogos de Platón el término ‘idea’ puede presentarse con seis significados distintos, a saber, ‘apariencia exterior’, ‘condición o constitución’, ‘característica que determina un concepto’, ‘concepto’, ‘género o especie’, y ‘realidad objetiva designada por el concepto’. Desde luego que, dada esta diversidad de significados posibles y de alcances semánticos potencialmente diversos, la variedad de interpretaciones, como se apunta en el citado artículo del *Diccionario* de Ferrater Mora (ver nota al pie), está asegurada. Por esta razón la atención al contexto y, sobre todo al lugar que ocupe *idea* o *eidos* en tal frase perteneciente a tal diálogo, que ha de insertarse en un lugar determinado de la evolución doctrinal del autor, resultan inexcusables. Y esto hasta el punto de que hablar sin más de ‘el concepto de *idea* en Platón’ constituye un craso despropósito ya denunciado por distintos y muy autorizados lectores de *corpus platonicum* en obras dedicadas a estas tareas interpretativas en torno a este concepto en particular<sup>574</sup>. En una tesis presentada recientemente en la Universidad Complutense sobre *La teoría platónica de las ideas en Bizancio*, leída por Alberto del Campo Echevarría<sup>575</sup>, con el rigor propio de un análisis

<sup>571</sup> Solamente en el libro Alpha (*Met.*) hay seis citas directas a los tratados de *Física*. El libro VIII de *Física* quedaría al margen de tal eventualidad ya que en el mismo hay referencias ectópicas a los tratados de *Física*, como si se tratase de una compilación extraña u otra. Por ejemplo: “Comencemos con las definiciones que hemos establecido en las anteriores lecciones sobre la naturaleza” (*Phys.*, VIII, 251a 9; igualmente en 253b 8, y 267b 21). La cita que hemos hecho a *Phys.*-VIII (251a 9) corresponde a la versión de G. R. de Echandía (2000).

<sup>572</sup> V. gr: “ (...) adquirir la ciencia de los entes es adquirir la de las especies según las cuales se dicen los entes, de las especies ciertamente son principios los géneros”: *Met.* III; 998b 5-10. MGY., versión cit.

<sup>573</sup> En RITTER, Constantin. *Neue Untersuchungen tiber Platon*. Munchen, 1910; p. 228 y sigs. La referencia proviene del artículo ‘idea’ del *Diccionario de Filosofía* de J. FERRATER MORA (Barcelona, 1994/1998), que hemos complementado con la consulta de los términos correspondientes (*idée*, *idea*) en *Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de A. Lalande (París, 1902-1923), *El Diccionario de Filosofía*, de W. Brugger (Barcelona, 1988), *el Diccionario de Filosofía* de N. Abbagnano (México, 1961), y *The Oxford Dictionary of Philosophy (Oxford Paperback Reference, 1996)*.

<sup>574</sup> Entre otras: ROSS, D., *Plato’s Theory of Ideas*, Oxford University Press, 1951; É. DES PLACES, S. I., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon (Platon. Oeuvres Complètes. Vol. XIV. Paris, 1970)*; FINE, G., *On Ideas. Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms*, Oxford University Press, 1993; reimpr. 2004; MARTÍNEZ MARZOA, F. “En torno al nacimiento del título «filosofía»”, en *Anales de Filosofía de la Univ. de Murcia*, N° 1, 1983. pp. 187-204; del mismo autor, *De Grecia y la filosofía* (Murcia, 1990); y, sobre todo, la ya citada *Ser y diálogo. Leer a Platón*. (Madrid, 1996).

<sup>575</sup> *La teoría platónica de las ideas en Bizancio (ss. V-XI): principios, desarrollos e inversión final de la ontología clásica*. Tesis doctoral leída por Alberto DEL CAMPO ECHEVARRÍA, y presentada bajo la dirección de la doctora Inmaculada Pérez Martín. Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea de la Universidad Complutense (2010). Accesible desde <http://eprints.ucm.es/11028/1/T32168.pdf>.



filológico de un alto nivel, se recogen otras seis acepciones de ‘*idea*’ distintas a las anteriormente citadas de Ritter (aunque mucho más rigurosamente establecidas, sobre todo en lo referente al binomio ‘*idea*’-‘*species*’), a saber, ‘*forma exterior*’ o ‘*aspecto*’ (*morphé*); ‘*estructura*’, en un sentido asociado al término ‘*schema*’; ‘*imagen*’ (*eikon*); ‘*especie*’ o ‘*tipo*’ (*typos*), sentido compartido con ‘*genos*’-‘*género*’, pero que, en ningún pasaje de la obra platónica mantiene la relación lógica de ‘*genos*’ con ‘*eidos*’, que sí se da en Aristóteles en el sentido de la relación lógico-predicativa ordenada por la mayor extensión que detenta el *genus* respecto a la *species*<sup>576</sup>; ‘*carácter general*’, sentido compartido con ‘*typos*’; y, finalmente, ‘*Idea*’, asociado con ‘*genos*’, ‘*arithmos*’, y ‘*physis*’.<sup>577</sup> En esta misma tesis se afirma —y se muestran los fundamentos histórico-filológicos de tal afirmación—, que “*en ninguno de los casos, sea que Platón emplee como término ‘eidos’ o ‘idea’, la Idea platónica se refiere al concepto, si bien el empleo de ‘idea’ lo excluye en mayor grado que ‘eidos’; tampoco se halla en ‘idea’ con la misma frecuencia que en el caso de ‘eidos’ el sentido de ‘especie’ o ‘tipo’*”<sup>578</sup>.

Así, puede constatarse que el término ‘*idea*’-‘*especie*’ en este Platón de *Fedón* es un término que expresa una tensión conceptual no resuelta y que apunta a ámbitos muy distintos de significación. Estimamos, pues, que la correlación de complementariedad que puede establecerse —y que en Aristóteles se establece de hecho— entre género y especie está ausente en este diálogo. Que esto pueda seguir afirmándose para el caso del Platón de *República* (especialmente en los libros VI y VII, que son los más eidéticos) es algo sobre lo que no vamos a pronunciarnos, al menos por el momento. Entre otros motivos porque es esta cita repetida en *Met.* a *Fedón* la que nos ha resultado interesante al objeto de establecer este excepcional —en Aristóteles— caso de asignación a un término, al término ‘*Especie*’ supuesto en la esta lectura peripatética de *Fedón*, un sentido que, en tal diálogo y en la producción integral del Platón de los diálogos, le es extraño.

Pero no será, según nuestra valoración, en aquellos dominios de *Fedón* señalados por García Yebra (*Phaed.* 100e), donde podríamos encontrar las referencias más claras y seguras para este acercamiento de Aristóteles a su maestro a propósito de la cuestión aitiológica proyectada hacia el ámbito de lo ideal (de lo eidético: de lo ideal en Platón), sino en otros dominios algo anteriores de este mismo diálogo en los que aquel Sócrates ‘de la inmortalidad del alma’ va a referirse a una cuestión que va a suscitar en el Aristóteles más maduro (el del tratado *De generatione et corruptione*) su interés más vivo. Nos referimos al breve interlineado 95e 9/96a 1 de *Fedón* en el que Sócrates frente a Cebes y ante Simmias (los dos principales dialogantes, con Sócrates, de *Fedón*, dos pitagóricos de la ciudad de Tebas) afirma que “... *hay que ocuparse a fondo y en conjunto de la causa de la generación y de la destrucción*”. Esta afirmación no la hace Sócrates para adentrarse, desde este 96a, directa e inmediatamente en esta cuestión aitiológica, sino para dar cuenta del interés que la misma suscitó en él desde su juventud y de cómo fueron infructuosos todos los intentos de acercarse a alguna solución a tan importante tema. Incluyendo entre los mismos una fallida lectura de un ‘libro de Anaxágoras’, a la cual ya nos hemos referido extensamente en nuestro anterior apartado. Es de resaltar que la cuestión fundamental antecitada, aquella de la causación de la generación y la destrucción, pasa incontinenti a ser comprendida como un capítulo, que hay que suponer fundamental, de un saber de rango mayor al cual se refiere Sócrates con una expresión que parece denotar una carga irónica: aquel saber “... *que ahora llaman investigación de la naturaleza. Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es*”.

<sup>576</sup> En las pp. 11-12 de la *Tesis Doctoral* antecitada de Alberto DEL CAMPO ECHEVARRÍA.

<sup>577</sup> *Ibidem. loc. cit.*

<sup>578</sup> *Ibidem. loc. cit.*

A la altura del comienzo del interlineado correspondiente a 99c y al hilo de una refutación, también en un registro irónico, de todos los intentos aitológicos expuestos, incluido y de un modo principal el de Anaxágoras, Sócrates invita a Cebes a atender a la exposición de una ‘segunda tentativa’ suya de abordar estos problemas a un nivel mayor de rigor y profundidad. Segunda tentativa ésta que es anunciada como un intento de develar las razones por las cuales las cosas se hallan dispuestas ‘de la mejor forma y así están ahora’ (*Phaed.* 99c). Esta segunda tentativa (o ‘segunda singladura’, como propone García Gual en su versión, tal vez por recrear la locución marinera a la que se puede asociar el término: no se podido arribar a buen puerto en un primer intento, y por este motivo se intenta tal ‘segunda singladura’)<sup>579</sup>, constituye de facto el inicio del ‘eidetismo platónico’. Inicio que en este mismo diálogo viene antecedido por una serie de preludios tan claros como los que se expresan, por ejemplo, en 65d a propósito de la desvinculación que ha de ensayar el filósofo de su propio cuerpo antes de dirigirse decididamente hacia una ‘reflexión óptima’ en la que es ‘el alma del filósofo’ la que va a constituirse como sujeto agente y productora ideal de su propio conocimiento: Una vez conseguida esa desunión que no solamente se refiere a lo corporal sino a lo mundano<sup>580</sup>, cual si de una suerte de *epokhé* se tratara, estará el sujeto de conocimiento en condiciones de corroborar la respuesta afirmativa que Simmias da a Sócrates en el diálogo a la siguiente cuestión: “¿*Qué hay ahora respecto de lo siguiente, Simmias? ¿Afirmamos que existe algo justo en sí o nada?*” (*Phaed.* 65d). O como la que está implícita en la afirmación que este mismo personaje hace frente a Sócrates a propósito de la relación entre un alma anterior al nacimiento y las existencias y evocaciones de unas realidades, de unas ‘cosas de las que hablamos’, las cuales existen ‘en grado superlativo’ o ‘al máximo’ (está implícita la idea de *Idea*, que aún no ha sido nombrada como tal).

Mas volviendo al inicio de aquella ‘segunda tentativa’ de la que comienza a dar cuenta Sócrates después de la breve crónica de sus decepciones como estudioso de las razones de aquellos ‘investigadores de la naturaleza’ que tanto llegaron a decepcionarle en esta dramática narración, registraremos dos momentos dialogales especialmente importantes por lo que tienen de iniciadores terminológicos del eidetismo platónico (y que podrían tal vez si no justificar sí explicar esa confusión de Aristóteles en el *Alpha* {900b 7 - 991b 10} y en el *Mi* {1079a 5 - 1080a 11} al afirmar que Platón afirmó que ‘tanto del ser como del devenir serán causas las Especies’). El primero de ellos será aquel breve fragmento, que reproduciremos a continuación en la versión de García Gual, en el que Platón pone en boca de su figurado Sócrates (un Sócrates a todas luces más que dudoso desde un punto de vista histórico) la siguiente afirmación “*Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real*”. El fragmento en cuestión, algunas de cuyas partes ya hemos comentado con anterioridad, continúa así (desde *Phaed.* 99e. Subrayado nuestro):

*Ahora bien, quizás eso a lo que lo comparo no es apropiado en cierto sentido. Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple más en imágenes, que el que la examina en los hechos. En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el concepto que juzgo más inconvencional, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero.*

Está más que claro que la locución ‘*el concepto que juzgo más inconvencional*’ es otro preludio al concepto ‘*idea*’, que no va a tardar en eclosionar pocas líneas más adelante. El segundo de estos dos momentos dialogales iniciadores de tal eidetismo, y el primero en el que el término *eidos* (*eidon*)<sup>581</sup> se dice en el sentido más estricto que llega a tener el término ‘*idea*’ en Platón es el que, en labios del rememorador Fedón ante Equécrates, así reza (desde *Phaed.* 102 b. Subrayados nuestros):

<sup>579</sup> En el *Diccionario de griego clásico* de José María PABÓN (22ª ed., 2009) consta el término completo, ‘*deútero ploûs*’, como extensión o aplicación de la voz ‘*plóos*’ (navegación, travesía, viento favorable...): “*nueva tentativa, fracasada la primera*”.

<sup>580</sup> EGGER LAN, C. *Introducción a la lectura del Fedón*. Buenos Aires, 1987, 4ª ed.

<sup>581</sup> El término ‘*ton eidon kai touton ...*’ se encuentra en la línea 102b 1 (*Phaed.*) de la edición de Burnet de 1905.

FEDÓN.- *Según yo creo, después que se hubo concedido eso, y se reconocía que cada una de las ideas era algo y que las otras cosas tenían sus calificativos por participar de ellas, preguntó, tras lo anterior esto (...).*

Pero afirmar, como estamos haciendo, que Aristóteles confiere al término ‘especie’ tanto en Alpha {900b 7 - 991b 10} como en Mi {1079a 5 - 1080a 11} un rango ontológico que no le corresponde al término ‘*eidon*’ en ninguna de las líneas de *Fedón*, al asegurar Aristóteles, precisamente, que Platón afirmó que “*tanto del ser como del devenir eran causas las Especies*”, tendría que fundamentarse no solamente en un análisis exhaustivo de los distintos registros y posibles alcances semánticos de tal término en el diálogo citado, como el que acabamos de ensayar, sino en una superposición de estos registros y de estos alcances semánticos platónico-fedonianos a aquellos otros que en Aristóteles tiene el término ‘*eidos*’ en tanto que ‘Forma’ (T. Calvo & D. W. Ross) o ‘Especie’ (García Yebra).

La tarea podría presentarse como ardua si hubiera que proceder, como hemos hecho en el caso de *Fedón*, a activar una fase de inducción terminológica con la finalidad de estudiar cada una de las acepciones con las que aparecen estos términos —el término Especie/Forma y sus asimilados— en *Met.* o en los libros de *Phys.*, tan citados en el libro I de *Met.*, y en muchos otros escritos de Aristóteles, como el también muy citado *De corruptione et generatione*, en los que tal término aparece con frecuencia ocupando siempre un lugar destacado en el progreso del discurso. Sin embargo en esta ocasión esa fase de inducción a la que habría de seguir otra, u otras, de análisis terminológicos en los que sería necesario invocar la asistencia tanto de la filología clásica como de otros saberes histórico-filológicos queda excusada desde el momento en que va a ser nuestro Aristóteles (ese Aristóteles colegial y acroamático, que es el que abunda en los escritos esotéricos legados por la tradición) quien nos brindará distintas y muy abundantes conceptualizaciones de lo que en cada uno de los casos a tratar debe entenderse por ‘Forma-Especie’.

Y es así que las posiciones cardinales que en el desarrollo de las doctrinas aristotélicas sobre las causas (aitiología), sobre los principios (protología), sobre la substancia (usiología), sobre el sentido (teleología), sobre la constitución de los predicables (lógica), sobre los cambios sobrevenibles a la materia (física), sobre el ser y el devenir (ontología), sobre las definiciones de los saberes y de una ‘Ciencia primera’ que se ocupe de establecer los principios y las causas primeras (epistemología), y hasta sobre los estados propios de la divinidad incluida la cuestión de ‘lo que de divino parece tener nuestro entendimiento’ (*Met.*-XIII, 1072b) (teología)... Y es así que las posiciones cardinales, decíamos, que en los desarrollos conceptuales y discursivos de todos estos saberes fundamentales ocupa, en la producción aristotélica, el término ‘Especie’, así como el interés mismo que muestra Aristóteles en proponernos definiciones o aproximaciones rigurosas a este concepto muy principal en sus desarrollos doctrinales, el concepto ‘Especie’, nos exime de realizar esta tarea que ya ha sido ejecutada y concluida por Aristóteles y sus colegas, ante sus seguidores y sus discípulos, a lo largo de las distintas y sucesivas fases que hubieron de sucederse desde Asos a Atenas (hasta culminar con los dos sexenios del Liceo). Fases éstas en las que se estaba haciendo filosofía al tiempo que se consolidaba la propia escuela: Aquella misma que sería pronto conocida desde los años del Liceo, y por motivos más bien folklóricos, como ‘peripatética’.

Vamos, no obstante, a ofrecer una muestra de ensayos genuinamente aristotélicos de definición o, en algún caso, de refutaciones de posibles definiciones del concepto ‘Especie’. Lo hacemos, como ya se habrá supuesto, con la intención de establecer más acabadamente la distancia inconmensurable que existe entre aquellas predefiniciones o locuciones sobre la Especie en tanto que Idea en Platón (en *Fedón*) y estas definiciones o posiciones de Aristóteles en torno a la Especie como un correlato ontológico del Género, como concepto ligado al Acto y a la Causa formal, y, finalmente, como forma eminente con la que el entendimiento hace suya ciertas determinaciones del ser —de lo ente— que le resultan

especialmente interesantes en su intento de aproximación a un conocimiento integral de lo que la realidad es, o puede llegar a ser, para el humano entendimiento. Mas antes de hacerlo quisiéramos también dejar anotada una objeción que nosotros mismos hemos mantenido, provisionalmente, a propósito de la conveniencia y de los presupuestos metodológicos que nos llevan a hacer esta confrontación. Esta objeción se plantea en los siguientes términos: estamos confrontando varios textos en los que se habla de —o a propósito de— la ‘Especie’ como un concepto desarrollado en la doctrina integral de Aristóteles desde una perspectiva que incluye a la totalidad de la misma (presentando textos que provienen de los grandes tratados aristotélicos: de *Metafísica*, *Física*, *De anima*, *Órganon-Analíticos segundos*, y *Órganon-De generatione et corruptione*). Sin embargo frente a este Aristóteles acroamático, sistémico, riguroso, coherente y de clara vocación epistemológica vamos a convocar a un solo Platón, esto es, al inspirado autor que escribió el diálogo, *Fedón* (*PHAEDON SIVE DE ANIMO*<sup>582</sup>; si se nos permite el inciso, el más bello y sentido homenaje que pensador alguno haya podido componer a su maestro). ¿Y por qué no dedicar más espacio y atención a confrontar *in extenso* a los dos autores a propósito de tal cuestión? Hay una primera respuesta a nuestra objeción que conviene constatar en una primera instancia: es al Platón de *Fedón* a quien ha invocado Aristóteles aseverando que aquél afirmara, en tal diálogo, que las Especies eran referidas y nombradas como ‘causas del ser y del devenir’. Siendo esto cierto y constatable, como lo es y así lo hemos confirmado a base de las oportunas y necesarias citas textuales, lo que cumple ahora es preguntarse si, además de en este diálogo repetidamente citado por Aristóteles, hay en alguna de las otras obras de Platón consideradas como auténticas algunas otras secciones o apartados en los que el maestro de Atenas se dé a la definición de tan importante concepto. Y el resultado de nuestra investigación en este campo ha sido negativo: No hay en Platón un diálogo o documento que, desde la constatación de las pregnancias de tales contenidos conceptuales (sobre las Ideas), pueda llevar el subtítulo de *–De definitio(nes) idearum*, ni tampoco ninguna otra en la que el tema en cuestión se toque de una manera colateral manteniendo el criterio de una mínima exigencia de cercanía al contenido conceptual por el que nos interesamos.

Nuestra investigación, hemos de reconocerlo, no ha sido en este punto directa, sino que se ha remitido a lo que una parte la tradición crítica en torno al platonismo —aquella a la que hemos podido tener acceso— nos ha legado hasta el día de hoy. Es decir, hemos hecho un acopio de información sobre las ideas (*typos*) o las Ideas (*morphé*) o las Ideas (*aitía*) o la Idea (*genos, proto ousía*) en Platón en los índices y en los artículos destacados de distintos diccionarios y obras de carácter general, incluidas historias de la filosofía y algunas crestomatías escolares con páginas ya amarilleadas pero que siguen resultando útiles<sup>583</sup>. Además de interesarnos por una serie de monografías en las que se toca específicamente el tema de las ideas en Platón y de las Especies o Formas en Aristóteles. Y ha sido así que la respuesta a esta objeción nuestra sobre la posible improcedencia de proyectar la ‘Idea’ *sensu restricto* platónica hacia el concepto *sensu extenso* de Especie-Forma en Aristóteles nos la hemos dado registrando, en una primera instancia, la constatación de la no existencia de aquellos textos que la tradición nos hubiera podido legar respondiendo al lema de ‘textos de Platón en los que se habla de las Ideas con una intención definitoria’ (definitoria: no

<sup>582</sup> Así es como se presenta *FEDÓN*, con letras capitales, en la compilación de Stephanus, compilación ésta de la que deviene la organización y la notación de la *PLATONIS OPERA* por John Burnet, de 1910. Pero en la edición de Stephanus el texto griego se confrontaba con el latino, como ya advertimos en nuestra nota 357\*.

<sup>583</sup> Mención aparte sigue mereciendo, en castellano, los ‘*Textos Filosóficos-Antología*’ compilados por J.M. NAVARRO CORDÓN y Tomás CALVO (Madrid, 1982). Los treinta años que nos separan de su primera edición son los mismos que el autor de esta tesis lleva ejerciendo como profesor de la materia. No obstante no ha conocido otra compilación posterior que la supere, sobre todo en los aspectos de indexación y presentación de contenidos. De esta misma fecha data también la *Antología y comentario de textos* del grupo ‘panta rei’ que presenta también una interesante compilación de textos y aportes críticos con forma de cuestiones planteables desde los textos, pero que falla por la ausencia de una línea coherente de exposición por temas, además de por la ínfima calidad de las ilustraciones que contiene.

metafórica, no defectiva, no aporética). Ahora bien sí que existen multitud de referentes en distintos tipos de obra de carácter general, incluidas varias ‘Historias de la Filosofía’, en las que se vincula el nombre de Platón con el concepto ‘Idea’, como no podía ser de otra forma (desde la forzada vigencia de ese ‘cliché’ denunciado por Martínez Marzoa en ‘*Ser y diálogo. Leer a Platón*’<sup>584</sup>). Y así podríamos explotar, por ejemplo, las indicaciones de la antecitada crestomatía de J. M. Navarro-T. Calvo para constatar que, de acuerdo con las bibliografías más específicas sobre este tema, la Idea como paradigma y como ‘lo realmente real’ puede ir a buscarse a *Fedón* en los pasajes correspondientes a los interlineados {(72e-74a) + {(76c-77a)}, pasajes estos a los que ya hemos atendido en nuestra anterior lectura del diálogo y en los que se sostiene una doctrina mitad filosófica mitad religiosa, con unos elementos órficos no expuestos como tales por el autor, pero develados por especialistas de la talla de un Ioannes Burnet<sup>585</sup>, en los que se expone la conveniencia de referir los objetos sensibles a ciertas reminiscencias de las Ideas que están contenidas en ‘nuestra’ alma inmortal, no innata (en el sentido de que la existencia del alma va más allá de lo biográfico particular) y metasensible<sup>586</sup>. Así, en *Fedón* 76e se lee (Sócrates a Simmias):

*Si existen las cosas de que siempre hablamos, lo bello y lo bueno y toda la realidad de esa clase, y a ella referimos todos los datos de nuestros sentidos, y hallamos que es una realidad nuestra subsistente de antes, y estas cosas las imaginamos de acuerdo con ella, es necesario que, así como esas cosas existen, también exista nuestra alma antes de que nosotros estemos en vida. Pero si no existen, este razonamiento que hemos dicho sería en vano.*

O así, en nuestra ya trillada secuencia de *Fedón*, 97b-100e, en la que aquel figurado Sócrates acaba de convencer a un no siempre bien dispuesto Simmias de que existen, tal vez no las Ideas en sí, término éste que rara vez aparece en la producción platónica (dos veces en el *Fedón* de García Gual, pero sí unas realidades a las que han de referirse los objetos sensibles en los casos en los que desde ellos pretenda alcanzarse un verdadero conocimiento de la realidad. Así, con esta pregunta retórica en cuyo mismo enunciado está ya implícita una respuesta afirmativa se cierra el fragmento antecitado.

*¿Y, por tanto, por la grandeza son grandes las cosas grandes y las mayores mayores, y por la pequeñez son las pequeñas pequeñas?*

Fragmento que ha sido antecedido por una larga serie de afirmaciones consistentes con esta última declaración en las que se expresan tal vez no la Idea en sí ni tampoco, literalmente, la de ‘la belleza en sí’. Pero sí “*lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, y, a lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con «eso lo que es»*”(Phaed. 75d). Por cierto, y es oportuno constatarlo ahora, las dos veces que aparece el término ‘la Idea en sí’ en *Fedón* lo hace a propósito de la idea de contrariedad defendiendo la imposibilidad de que dos cosas contrarias puedan llegar a confundirse ni, aún, a acercarse la una a la otra (Phaed. 105a 5):

*(...) no sólo el contrario no acepta a su contrario, sino tampoco aquello que conlleva en sí algo contrario a eso en lo que la idea en sí se presenta.*

<sup>584</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Op. cit.* Ref. en nuestras notas 396 y 397.

<sup>585</sup> Así hace imprimir su nombre de pila, con el latino IOANNES, el estudioso, recensionista y editor John Burnet como homenaje a la tradición recensionista y comentarista de textos clásicos en lengua latina. Nos ha parecido justo dedicar una nota exclusiva en nuestro trabajo a este John (Ioannes) Burnet (1863-1928), escocés de nacimiento y formación (Edinburgo), cuya oxoniense PLATONIS OPERA, la finalizada en 1910, y cuyas indexaciones y nomenclaturas de referencia siguen considerándose vigentes.

<sup>586</sup> Ver referencias en BURNET, J., *Plato's Phaedo*. Oxford, 1911, p 50 (*Introduction*). Desde este precedente se ha originado una literatura muy abundante sobre la relación entre el ofismo, el platonismo original y los neoplatonismos del periodo helenístico y posteriores. En el número 27-28 de *Taula-Quaderns de pensament* (1997) hay un trabajo firmado por Francesc CASADESÚS BORDOY en el que se aborda el tema de “*Orfeo y orfismo en Platón*” y en el que se da cuenta de diversas teorías y aportes bibliográficos sobre este tema. Resulta obligada la referencia a la obra ya citada de DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional* (*op. cit.* en nota a pie 131\*).

Que la Idea de Bien pueda expresar un contenido afín al de la Idea en sí y a la Idea de idea (a la ‘idea pura’, a la intuición) es un asunto sobre el que han cabido especulaciones de todo género y postulaciones tan platónicas como las de Plotino de Licópolis (205-270) y otras afines a lo largo de la totalidad del *continuum* (entre ellas las de Hegel, un plotiniano irredento). Especulaciones y postulaciones que nos presentan el techo del conocimiento posible como una aproximación al conocimiento de una “*naturaleza del cuerpo del mundo, del cual nada puede salir, y que ha de estar en armonía con la naturaleza de un Alma Universal para formar con ella un ente almado que permanece y subsiste siempre*”<sup>587</sup>. Postulación ésta muy cercana a aquella original del platónico Sócrates en *República* al afirmar que el objeto del conocimiento consiste en “*la contemplación <por parte del alma del filósofo> del ser e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello a lo que llamamos bien.*” (*Rep.*, desde 518d).

Por otra parte, esa ‘mejor disposición de las cosas’ reconocida también, como ya hemos visto, en *Fedón* (99c) como un objeto destacado y muy propio del conocimiento —en tanto que investigar esta ‘mejor disposición’ suponía un conocimiento de unas ‘verdaderas causas’ que operan para conformar la realidad en un eutímico estado actual de las cosas— está también presente, como postulación, en todas esas variantes doctrinales del platonismo que han ido conformando, desde el misticismo plotiniano, un complejo doctrinal muy amplio (por efecto de la indefinición de sus figuras discursivas), profuso en sus términos y confuso en sus contenidos; tendente al paralogismo y, por lo tanto, a la inconclusión. Y es que aquella confusión, denunciada, tras la exculpación de Sócrates como ‘separatista’, por Aristóteles desde 1078b 30 (“...*Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores, en cambio, los separaron, y proclamaron Ideas a tales entes, ...*”) entre unas virtudes morales definibles como cualidades o disposiciones humanas, dependientes de una axiología, la que ensayara Sócrates en un continuo ejercicio dianoético aplicado a los fundamentos formalizables de la moral, y unas ‘mejores disposiciones’ de los elementos y los complejos físicos naturales (*kósmos*) es la que nos puede explicar el origen de aquella gravísima infracción lógica cometida por aquellos ‘sucesores de Sócrates’. Sucesores que son así presentados como unos transgresores lógicos (en el sentido dialogal, y en el dialógico). Y es aquella misma confusión la que está operando, según nuestra valoración, desde el fundamento mismo de la doctrina platónica sobre las Ideas haciendo imposible partir de unas predicaciones que puedan mostrar una base no postulativa, esto es, una base categórica o, en términos aristotélicos, una bases apofánticas (formalmente falsables) desde las cuales poder ensayar una comprensión epistémica o, si se prefiere y en términos platónicos, dialéctica de lo que la Idea es, o de lo que puede entenderse por Idea, en Platón.

Las derivaciones de esta problemática al medio del las *ágrapha dógmata* no nos parece asumible. Ya que, en cualquier caso y teniendo en cuenta el material sutilísimo del que habríamos de partir (la cuestión del soporte de estas enseñanzas no escritas es realmente difícil de tratar, sobre todo cuando se presume que tenemos acceso a tales enseñanzas), serían derivaciones, o derivas, que nos convertirían más en adivinos que en hermeneutas.

<sup>587</sup> Traducimos y adaptamos desde la *traduction française de M. N. BOUILLET de la DEUXIÈME ENNÉADE (DES ENNÉADES DE PLOTIN)*, traduites en français accompagnées de sommaires, de notes et d'éclaircissements et précédées de 'La vie de Plotin' et des 'Principes de la théorie des intelligibles' de Porphyre, TOME PREMIER, PARIS, 1857. LIVRE PREMIER. DU CIEL. Hemos adaptado este parágrafo desde la traducción de Bouillet, que decía: “*nature du corps du monde, duquel rien ne sort, doit-elle être assez en harmonie avec la nature de l'Âme universelle pour former avec elle un animal qui reste toujours le même et qui subsiste toujours*”. Nuestra adaptación ha consistido en sustituir de la traducción de Bouillet del término ‘pan zoon to auto’ como ‘*animal qui reste toujours le même*’ por ‘*ente almado que permanece y subsiste*’, más acorde, estimamos, con ese pansiquismo hilozoísta que desarrolló el autor de *Las Enéadas*.

Pero la adivinación, desde las propuestas de Schleiermacher, es solamente una parte reducida y psicológicamente asistida del ejercicio hermenéutico<sup>588</sup>.

Mas merece la pena destacar lo siguiente: la infracción dialógica que Aristóteles imputa a los seguidores ‘separatistas’ de Sócrates (esté o no incluido Platón entre ellos), esto es, la de apropiarse de un sentido, el sentido moral de ‘Bien’, su quiddidad, y extrapolarlo a un sentido que le es ajeno (‘el bien’ o ‘lo bueno’ como ‘buen estado’ o ‘buena disposición’ de las cosas), va a ser homologable a la transgresión que el mismo Aristóteles va a cometer al asimilar el concepto de Idea en Platón, un concepto a definir por más que en algunas líneas tenga la apariencia de concepto restringido a unas aplicaciones relativas al ser en todos sus posibles dominios (ontológicas), a su propio concepto, esto es, al concepto aristotélico de Forma (o de Especie). Un concepto éste que, en Aristóteles, tiene la consistencia de una categoría (constituye una de los dos dominios de la llamada ‘substancia segunda’).

Pero no es cierto que esta misma infracción la haya cometido también Aristóteles, en el capítulo IV del libro I, desde 985b, cuando imputa a los ‘atomistas’ el no ser capaces de presentar sus respectivos *arkhái*, en este caso a los átomos y al vacío, como ‘causas materiales’ —y lo mismo podría decirse de sus imputaciones aitológicas a los jónicos, a los itálicos, a los pitagóricos, y a Anaxágoras— ya que el concepto de causa material sí que operaba en la mente de todos estos ‘filósofos primitivos’ cuando se dispusieron a investigar ‘las primeras causas y los principios’ del orden que impera en la *physis*. Es más, podría llegar a decirse, y así lo expresa Aristóteles en distintos pasajes iniciales de este mismo libro Alpha, que sin esa predisposición y ese interés intelectivos, los que llevaron a establecer el dónde y el qué de los que surgieron los complejos físicos según cada uno de estos pensadores, no se hubiera producido ese despegue de lo mitológico a lo filosófico. De la misma forma que también es justa —se ajusta a sus términos y a los de los pitagóricos, en el sentido estricto de ambos— la crítica de Aristóteles a los pitagóricos en el sentido de que estos tampoco fueron capaces de vincular los números como verdaderas causas de los entes, ya que “*al decir que se componen de Números los cuerpos naturales, es decir, de lo que no tiene peso ni ligereza lo que tiene ligereza y peso, parecen hablar de otro Cielo y de otros cuerpos, y no de los sensibles.*” (*Met.* 1090a 35).

Por estas razones, que no son pocas ni de poca monta, nos puede parecer aún más inconsistente esa doble acta de denuncia que se contiene en los intertextos del capítulo noveno del libro I {900b 7 - 991b 10} y de los capítulos 4 y 5 del libro XIII {1079a 5 - 1080a 11}, en los que Aristóteles imputa esa infracción lógica (dialógica) a los ‘seguidores de Sócrates’. Ya que esa misma infracción, la de tomar, en un ejercicio lecto-interpretativo, un término no en el sentido en el que ha sido dicho o escrito por su autor o proferidor, desde una afirmación categórica o desde una postulación, sino en un sentido supuesto por el lector, forzando así la interpretación del texto de autor, es muy homologable a la que él comete, en las siguientes líneas de tales fragmentos cuando afirma que “... *en el Fedón se dice que tanto del ser como del devenir son causas las Especies; ...*” (991b 5); o que “*En el Fedón se dice que las Especies son causas tanto del ser como del devenir. ...*” (1080 a 1).

Una de estas actas, desde cuya letra ha de inferirse que al propio Aristóteles le resultaba inadmisibles tomar los términos prestados o no propios desvirtuando sus propios contenidos, tal como hicieron aquellos ‘seguidores de Sócrates’ tiene el siguiente tenor (énfasis con negritas, nuestro):

<sup>588</sup> Sobre la posible existencia de momentos ‘adivinatorios’ en la práctica de la hermenéutica filosófica hemos tratado en el apartado IV, 4 de la SECCIÓN PRIMERA de nuestro trabajo desde referencias a la “combinación de los procedimientos comparativo y adivinatorio” en Schleiermacher según el trabajo de Carolina DELGADO “*La teoría del diálogo platónico: antecedentes en y a partir de la hermenéutica schleiermacheriana*”. Véanse referencias más completas en nuestra nota a pie 193\*.

[*Met.* 1078 b]→ *En cuanto a las Ideas, en primer lugar debemos examinar la opinión misma relativa a la Idea, separándola totalmente de la naturaleza de los Números, tal como la concibieron desde el principio los primeros en afirmar la existencia de las Ideas. Se les ocurrió la opinión sobre las Especies a sus defensores por haber aceptado acerca de la verdad los argumentos de Heráclito, según los cuales todas las cosas sensibles fluyen perpetuamente; de suerte que, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, es preciso que haya, aparte de las sensibles, otras naturalezas estables; pues de las cosas que fluyen no hay ciencia. Sócrates, que se dio al estudio de las virtudes éticas, fue también el primero que buscó acerca de ellas definiciones universales (pues, de entre los físicos, Demócrito se limitó a tocar el problema, y definió en cierto modo lo caliente y lo frío. Por su parte, los pitagóricos habían intentado anteriormente la definición de unas cuantas cosas, cuyos conceptos reducían a los números; por ejemplo, qué es la oportunidad o lo justo o el casamiento. Sócrates, en cambio, buscaba, con razón, la quiddidad; pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es la quiddidad; entonces, en efecto, la habilidad dialéctica no era aún tanta como para poder investigar los contrarios, incluso prescindiendo de la quiddidad, y si es una misma la ciencia de los contrarios. Dos cosas, en efecto, se le pueden reconocer a Sócrates con justicia: la argumentación inductiva y la definición universal; estas dos cosas atañen efectivamente al principio de la ciencia). Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores, en cambio, los separaron, y proclamaron Ideas a tales entes, de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón, que había Ideas de todo lo que se enuncia universalmente; algo parecido a lo que le sucedería a uno que, queriendo hacer una cuenta, creyera que, siendo pocas las cosas, no podría, y las multiplicara para contarlas. Las Especies, en efecto, son, por decirlo así, más [1079a]→ numerosas que los singulares sensibles, cuyas causas buscaban cuando avanzaron desde éstos hasta aquéllas; pues a cada singular le corresponde algo homónimo y separado de las substancias, y, en cuanto a las demás cosas, hay una común a muchas, tanto para las de aquí abajo como para las eternas.*

Estas son las propuestas fuertes del argumento aristotélico sobre la infracción dialógica cometida por aquellos ‘sucesores de Sócrates’ a propósito de la confusión entre ‘los universales y las definiciones’ que eran buscados por Sócrates, procediendo inductivamente, y unas ‘Ideas’ separadas de las cosas a las que supuestamente han de referirse (cercanas supuestamente a las Especies) cuya existencia ‘separada’ fue el resultado de esa transgresión que así se está denunciando:

- Se acuerda la aceptación de la tesis empirista (o antiempirista) de Heráclito según la cual sólo puede haber ciencia de lo que permanece, de lo que es estable, de lo que no fluye (lo cual se imputa a un defecto o debilidad del método dialéctico en los tiempos de Sócrates en los que aún no se atendía adecuadamente a la oposición o ‘investigación de los contrarios’: el paso del ‘no ser’ al ‘ser’).
- Sócrates fue el primero en buscar la quiddidad —el qué es— de las cosas, ya que buscaba una definición o unas definiciones universales de las virtudes.
- Sócrates no estableció nunca la existencia de objetos ideales separados de las cosas a los que éstos se referían. Solamente buscaba universalidades en el orden moral.
- Los sucesores de Sócrates sí que cometieron este yerro confundiendo un discurso estético y moral, el socrático, con un discurso aitiológico sobre todo lo que es real (admitiendo “*que había Ideas de todo lo que se enuncia universalmente*”).
- A partir de este momento no es posible el acuerdo ni el diálogo con aquellos sucesores de Sócrates que, por efecto de una confusión homonímica (“... *pues a cada singular le corresponde algo homónimo y separado de las substancias*”) se refieren a unas entidades cuyo estatuto ontológico —cuyo certificado de existencia— no pueden mostrar ni fundamentar.

Queda, pues, expuesta y demostrada desde nuestra parte la inconsistencia mostrada por Aristóteles al suponer en estos pasajes de *Met.* que era el concepto de Especie, según su propia acepción, lo que tenía en mente Platón cuando éste, y a propósito de la explicación de la existencia de cosas bellas, y de todas las demás cosas, le arrancara al siempre cauteloso Cebes la siguiente aceptación en las últimas líneas de *Fedón* 100c:



SÓCRATES.— (...). *Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo. Admites este tipo de causa?*

CEBES.— *Lo admito —contestó.*

Esa aceptación de Cebes, en la que aún es patente sobre el mismo texto la duda de si lo que está aceptando este discípulo de Sócrates va mucho más allá de la estética, no resulta en nuestra opinión siquiera presentable como antecedente remoto la complejidad ni de los alcances semánticos que el término Especie (o Forma) adquiere en Aristóteles.

Y es que ese figurado como socrático ‘*Y por el estilo eso lo digo de todo*’ que acabamos de reproducir es difícilmente sustituible por ‘... *Y de la misma forma que es una Belleza ideal la que hace bellas a las cosas que bellas son, deben haber Ideas de todas las demás cosas, incluidas las cosas tangibles*’, como parece pretender la forzada lectura de Aristóteles en 991b 5 y en 1080 a 1, que se confunde así con las de aquellos mismos transgresores dialógicos que había denunciado unas líneas más arriba: En 1078b 31, en el libro XIII, y en 987b 5, del I, señalando en éste más directamente a Platón como responsable de la infracción. Definitivamente: no hay Especies (ni Formas) en *Fedón*.

### **S. II. III, 11.- Unas últimas calas a *Metafísica*, en los capítulos 4 y 5 del Liber XIII.**

***Metaphysica*, liber XIII, cap. 4** (hemos añadido las acotaciones de Bekker en los momentos que destacaremos en nuestro comentario: los subrayados y los <intertextos> son nuestros (versión de VGY)

**1078b 17.** *Sócrates, que se dio al estudio de las virtudes éticas, fue también el primero que buscó acerca de ellas definiciones universales (pues, de entre los físicos, Demócrito se limitó a tocar el problema, y definió en cierto modo lo caliente y lo frío. Por su parte, los pitagóricos habían intentado anteriormente la definición de unas cuantas cosas, cuyos conceptos reducían a los números; por ejemplo, qué es la oportunidad o lo justo o el casamiento. Sócrates, en cambio, buscaba, con razón, la quiddidad; pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es la quiddidad; entonces, en efecto, la habilidad dialéctica no era aún tanta como para poder investigar los contrarios, incluso prescindiendo de la quiddidad, y si es una misma la ciencia de los contrarios.*

**1078b 27.** *Dos cosas, en efecto, se le pueden reconocer a Sócrates con justicia: la argumentación inductiva y la definición universal; estas dos cosas atañen efectivamente al principio de la ciencia).* **1078b 30.** *Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores, en cambio, los separaron, y proclamaron Ideas a tales entes, de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón, que había Ideas de todo lo que se enuncia universalmente; algo parecido a lo que le sucedería a uno que, queriendo hacer una cuenta, creyera que, siendo pocas las cosas, no podría, y las multiplicara para contarlas.*

**1079a 1.** *Las Especies, en efecto, son, por decirlo así, más numerosas que los singulares sensibles, cuyas causas buscaban cuando avanzaron desde éstos hasta aquéllas; pues a cada singular le corresponde algo homónimo y separado de las substancias, y, en cuanto a las demás cosas, hay una común a muchas, tanto para las de aquí abajo como para las eternas.*

**1079a 5.** *Además, de los argumentos con que se intenta demostrar que hay Especies, ninguno es convincente. De algunos, en efecto, no nace ningún silogismo concluyente, y de otros resulta que hay Especies incluso de cosas de las que ellos opinan que no las hay. Pues, según los argumentos procedentes de las ciencias, habrá Especies de todas las cosas de las que hay ciencias, y, según lo uno común a muchos, también de las negaciones, y, según la intelección de algo cuando ya se ha corrompido, también de las cosas corruptibles, pues queda la imagen mental de estas cosas.* **1079a 12** *Y, todavía, los razonamientos más rigurosos, unos establecen Ideas de las relaciones, de las cuales niegan que haya género por sí, y otros introducen el tercer hombre. En suma, los argumentos relativos a las Especies destruyen cosas cuya existencia interesa a los partidarios de las Especies más que la existencia de las Ideas. Pues ocurre entonces que no es primero la diada, sino el número, y, primero que éste, la relación, que también será anterior a lo que es por sí; y todas aquellas contradicciones con sus propios principios en que algunos incurrieron al seguir las opiniones acerca de las Especies.* **1079a 19**

### ***Metaphysica*, liber XIII, cap. 5**

*Además, parece imposible que la substancia esté separada de aquello de lo que es substancia. Por consiguiente, ¿cómo podrían las Ideas, siendo substancias de las cosas, estar (1080a) separadas de ellas? En el *Fedón* se dice que las Especies son causas tanto del ser como del devenir. Sin embargo, aunque existan las*

*Especies, nada llega a ser si no hay una causa eficiente, y, por otra parte, llegan a ser muchas cosas, como una casa o un anillo, de las que, según su doctrina, no hay Especies; de suerte que, evidentemente, cabe también que aquellas de las que afirman que hay Ideas sean o lleguen a ser por las mismas causas que las que acabamos de mencionar, y no gracias a las Especies.*

Llama poderosamente la atención, y esto no constituye un descubrimiento desde nuestra parte, la enorme distancia que, tanto en los contenidos como en la forma de expresarlos, puede advertirse entre las líneas que pueden leerse en la acotación {1078b 17-1079a 19} (el amplio fragmento que reproducimos arriba según la versión de GY), líneas éstas en las que se expresa con toda contundencia una censura integral a la pretensión platónica de separar esos entes formales que son los universales y las definiciones por ellos soportadas, de los entes sensibles a los cuales tales definiciones pueden referirse, y aquellas otras líneas de confraternización filosófica con la que Aristóteles saludaba en el capítulo tercero del Alpha (983b) “... a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad” (fragmento al que ya hemos dedicado atención preferente en anteriores apartados de nuestro trabajo). Y así, si en este fragmento es patente un espíritu de colegialidad transhistórica que, según nuestra ya expresada valoración, constituye el arranque de la hermenéutica filosófica en un sentido profesional (de hacer profesión de), en estas otras líneas del décimo tercero (1078b 30 →) lo que cunde es un espíritu de denuncia, de separación y de desentendimiento. El detalle, no insignificante, de presentar a Sócrates como desligado de este mismo error que aquí se está denunciando no hace más que reforzar ese espíritu de abierta confrontación y disputa que se mantiene en este penúltimo libro de la Compilación: Sócrates fue el primero que ensayó definiciones universales y se valió del método o, mejor dicho, de la ‘argumentación inductiva’, prácticas éstas que, según expresa Aristóteles en estas mismas líneas, ‘atañen efectivamente al principio de la ciencia’. Pero Sócrates, al hacer estos ensayos en el ámbito de lo moral no cometía infracciones lógicas, ya que la ciencia de lo moral ha de esforzarse en presentar tales cualidades investidas de una calidad universal (la bondad, la justicia, la rectitud, el valor, la virtud misma han de ser definidas universalmente y entendidas como postulados universales: Eso es lo que nos está dando a entender en estas líneas Aristóteles, y así lo expresa más detenida y extensamente en sus tratados éticos). Pero lo que es perfectamente válido y coherente con sus propios fundamentos epistémicos en moral (para la ciencia de lo moral) no ha de serlo para la ciencia de lo físico o de lo natural en sentido extenso. Y esto fue precisamente a lo que se dedicaron sistémicamente tales ‘sucesores’, a afirmar como ‘entes separados’ a las Ideas provocando así ese dislate lógico-predicativo a cuya corrección Aristóteles y sus más cercanos colaboradores se están aplicando ya desde los últimos años que hubieron de transcurrir en el seno de la misma Academia y hasta que se produjo la muerte del primer escolarca de la institución y, con ella, la llamada (Jaeger, 1958), ‘secesión de Asos’.

El efecto inmediato que se registrará en la historia de la Filosofía desde el momento en que aquellos ‘sucesores de Sócrates’, aquellos, según este Aristóteles, infractores del orden lógico que ‘separaron, y proclamaron Ideas a tales entes’ (tales ‘entes’ no son para Aristóteles, y así se manifiesta bien a las claras en estas mismas líneas, sino las definiciones y los conceptos universales que las soportan formalmente) fue el de la imposibilidad de avanzar en materia de conocimiento del mundo natural. Imposibilidad ésta que vendría dada desde el momento en el que se dieron estos investigadores a afirmar la existencia de otro ámbito de realidades en un reino de lo inteligible al cual tampoco puede accederse de una forma natural, y en el que esperan complicaciones ontológicas de la más variada naturaleza. Ya que, siendo también entes tales Ideas, para justificar su propia existencia como tales precisarían también de otras entidades ontológicamente asimilables a aquellas primeras Ideas de las cuales poder obtener el correspondiente certificado de realidad. Proceso éste que, tal como refirió el mismo Platón en *Parménides* (*Parm.*,132a), podría no tener fin ni tampoco un sostén lógico asumible por el entendimiento humano, al caer éste en una ‘causalidad infinita’ que se mostraría incapaz de constituirse como ‘verdadera causa’ para

ninguna entidad concreta. Cuando Aristóteles aplicó esta misma crítica que tiene, como se ha visto, un claro precedente en el Platón epilogo a un problema epistémico-aitiológico, en *Metafísica*, lo hizo con la intención de mostrar que era un contrasentido presentar a las Especies en el mismo plano de realidad que a los entes sensibles o a las sustancias y géneros que derivan de los mismos (o, si se prefiere, que pueden referirse a los mismos). Cosa que se hizo en primer lugar (ecdóticamente) en el I y en el XIII de *Met.* aplicando el mismo patrón lógico-predicativo: aquel que afirma que no puede ser más real lo relativo (las Ideas como formas) que lo sustantivo (la realidad como ente), y que no es aceptable establecer como entidad/es, o darlas por establecidas, realidades que no pueden ser referidas a géneros ya que son en sí misma cualidades de género referibles a especies determinadas (por ejemplo, la bondad, lo veritativo, lo grande, lo único... como géneros aplicables a la especie ‘hombre’).

---

A continuación insertamos dos interlineados desde el Apha 990b 17 y el Mi 1079a 8. Hemos destacado en negritas unas líneas de contenido prácticamente idénticos a las que nos referimos en nuestro comentario.

990b 17 →: *Más aún, los enunciados más rigurosos tratan, unos, de establecer Ideas de los términos relativos, de los cuales negamos que haya género en sí, y otros aducen el «tercer hombre». En suma, los conceptos acerca de las Especies destruyen cosas cuya existencia preferimos a la existencia de las Ideas; de ellos resulta, en efecto, que no es primero la Díada, sino el número, y que lo relativo es primero que lo que es por sí, y todo lo que algunos, siguiendo la doctrina de las Ideas, opusieron a sus principios*

1079a 8 →: *Pues, según los argumentos procedentes de las ciencias, habrá Especies de todas las cosas de las que hay ciencias, y, según lo uno común a muchos, también de las negaciones, y, según la intelección de algo cuando ya se ha corrompido, también de las cosas corruptibles, pues queda la imagen mental de estas cosas. Y, todavía, los razonamientos más rigurosos, unos establecen Ideas de las relaciones, de las cuales niegan que haya género por sí, y otros introducen el tercer hombre. En suma, los argumentos relativos a las Especies destruyen cosas cuya existencia interesa a los partidarios de las Especies más que la existencia de las Ideas.*

---

En este sentido, y para dejar claramente establecido este extremo, Aristóteles había desarrollado en Alpha 990b 17 y en Mi 1079a una misma línea argumentativa que no resulta fácil de comprender en unas primeras lecturas. Según ésta se ha cometido un doble error que parte del mismo prejuicio mantenido por ‘los que ponen las Ideas como causas’ (990b), tal error se basa en la creencia de que en cada caso, es decir, para cada tipo de ente sea éste sensible o no (recordémoslo: las definiciones y los conceptos universales son también entes para Aristóteles) hay algo ‘homónimo y separado de las sustancias’ (990b 7), y, para las demás cosas, es decir para todas aquellas que no aspiren a ser consideradas como ‘sustancias’, por ejemplo, un estado accidentalmente sobrevenido o un proceso de descomposición o una entidad que solamente pueda caracterizarse defectivamente (por ejemplo, la idiocia, o la mendacidad), hay ‘una común a muchas’ (tanto para éstas de aquí abajo como para las eternas, es decir, tanto para el ámbito de lo sensible como para el de lo inteligible que es así caracterizado, como inmutable y eterno, por Platón). Que haya algo ‘homónimo y separado de las sustancias’ lo que quiere decir es que las Especies, o las Ideas tomadas como tales en el caso (hipotético) de Platón<sup>589</sup>, comparten con las sustancias a las que se refieren los entes correspondientes su nombre, pero no su significado (esto es, propiamente, una relación de homonimia: por ejemplo, la que se da de hecho entre el término ‘fin’ según se tome en un sentido de continuidad o en un sentido teleológico). Partiendo de tales prejuicios ‘homonimistas’ y separatistas estos ‘propositores de las ideas como causas’ a los que García Yebra no quiso resistirse a identificarlos en su versión

---

<sup>589</sup> Damos ahora a la presunción de Aristóteles de que Platón afirmó que las Especies eran causas (1080a 2) rango de hipótesis, cuando en realidad el Estagirita lo afirma como tesis: categóricamente.

haciendo uso de unos corchetes (“[según los platónicos]”, intercaló en 990b 7), se afanaron, con un rigor que, desde este Aristóteles, podríamos calificar como mal canalizado, en presentar o significar como Ideas (*tôn eidôn*) a términos relacionales o relativos (relativos a ...) de los cuales no procede señalar sus géneros desde el momento en el que son cualidades reconocibles como genéricas y aplicables, en todo caso, a las especies. Y es por esta razón por la que Aristóteles repite en tales sectores de Alpha y Mi esa frase un tanto oscura según la cual de este dislate lógico-predicativo se deriva otro de no menor gravedad consistente en que tales conceptos acerca de las Especies ‘destruyen cosas cuya existencia preferimos a la existencia de las Ideas’. Es decir, esta obcecación por mostrarnos como realidades integrales a entes cuya realidad deviene de una operación, más mental que lógica, de relación de una cosa con una cualidad (con una característica repetida que registra la memoria, tal como se pone de manifiesto en las primerísimas líneas del Alpha) acarrea el efecto perverso de la negación de la realidad integral de la cosa, “*destruyendo cosas cuya existencia preferimos a la existencia de las Ideas*” (990b 20): Destruyen entes que son realidades integrales, como compuestos (*synolon*: 1029a 5) de materia y forma, que son objetos igualmente integrales o, si se prefiere, íntegros para el conocimiento, en beneficio de la promoción filosófica de unos entes que no son sino unas difíciles entidades que se presentan como ‘Ideas separadas’.

Lo cierto es que aunque el motivo-tema de la definición de las Especies y la relación de éstas con los géneros, así como el de la significación de las mismas como correlatos formales de las sustancias aparecen con más asiduidad en unos libros del *Compendio* que en otros no hay uno solo de los trece que se integran en el mismo, con la excepción del Épsilon, en el que el término ‘Especie’, muchas veces en conjunción con el término ‘género’ y nunca lejos de otras terminologías afines (sustancia, causa, principio, motor, devenir...) no ocupe un lugar relevante. Lo cual es coherente con la estructura de tratado que tiene la compilación y con la temática más pregnante del mismo, que no es otra que la aitiológica. La excepción del libro VI, en el que el término ‘género’ sí aparece siete veces y siempre en relación con momentos de definición de determinados saberes (determinados en relación con los géneros a los que tales saberes han de referirse), puede explicarse por el hecho de que el espacio que tendría que ocupar ‘Especie’ lo ocupa un término que, sin llegar a la sinonimia, establece con aquél una relación de complementariedad ontológica en este plano de significaciones epistémicas, cual es el término ‘quiddidad’: aquel dominio de la realidad que queda significado al dar respuesta a la pregunta sobre el qué de las cosas. Pregunta que, en nuestro castellano se puede formular de distintas formas. Formas de las que dependerán también distintas (pero no diferentes) respuestas derivadas de aquella literatura ática en la que, desde Platón, se plantea el problema del ser substancial (del ‘*to ti esti*’: del ser esencial) ligado siempre a la problemática aitiológica. En este sentido el término ‘aquello que cada cosa es’, que equivale de hecho al más extenso pero redundante ‘lo que cada cosa es en sí’ (*to ti en einai*) nos predispone intelectivamente a establecer dominios substanciales de la realidad que, a la hora de ser significados, nos acercan indefectiblemente (en el Aristóteles de *Metafísica*) al binomio Especie-Forma, en tanto que tal binomio no ha de referirse a otro dominio de la realidad que al de la sustancia.

Debemos, en cualquier caso, reconocer la enorme deuda lexicográfica contraída por el Occidente cristiano con las tradiciones peripatéticas semíticas. Así hemos de hacerlo en el sentido de que algunas de las flexiones terminológicas que, como la escolástica ‘quiditas’ o ‘quidditas’, han resultado determinantes para nuestra comprensión, en nuestras lenguas románicas o neolatinas, de no pocos capítulos del aristotelismo original (generando conceptos o términos como los de la ‘quiddidad’, o ‘el qué es’), provienen de la latinización no de términos originalmente griegos sino de términos semíticos. Como así ocurrió con la latinización del árabe ‘*māhiyya*’ al que, en este caso, Avicena vertió en sus comentarios el ‘*to ti en einai*’ original de Aristóteles, y que fue posteriormente convertido (revertido, traducido) al latín eclesial-teológico por los lectores y comentaristas latinos de Avicena

como ‘quidditas’. Sin unas referencias históricas como éstas resultaría más que difícil entender la existencia en nuestros diccionarios filosóficos y en nuestros repertorios lexicográficos, y en las traducciones desde las que podemos pensar a Aristóteles en castellano, de un término como el término ‘quiddidad’.

Cumplidamente, y para finalizar esta serie de reflexiones sobre el carácter de acabado y evolucionado que tiene el concepto ‘Especie’ (o ‘Forma’) en Aristóteles, y poder confrontarlo así al carácter de irresolución y de tensión conceptual no resuelta (de indefinición) que lo caracteriza en Platón anotaremos que la doble afirmación de que los universales (1) así como las formas en tanto que ideas (2: en Platón desde Aristóteles), son *entes* (aunque tales entes estarán privados de substancia si se consideran de una forma ‘separada’), da cuerpo a una de las tesis centrales del Compendio (si no a la tesis axial del mismo). Y es así enunciada una y otra vez al tiempo que se niega a las mismas, a esas ‘Ideas separadas’, una realidad integral asimilable a la de los entes sensibles o a la de otros entes menos sensibles (más formales, como las Especies mismas) pero no por eso desprovistos de alguno de sus cuatro momentos aitiológicos determinativos: lo material o ‘del sujeto’ (lo que está sujeto a cambios); lo que genera el principio del movimiento o ‘motor’; lo que determina su substancia o esencia (que se significa como una Especie); y lo que se opone a la acción dirigida por aquel motor agente del cambio sobrevenible a lo material o ‘del sujeto’, esto es, el fin (*telos*) o ‘el bien’<sup>590</sup>.

Tal vez sea en un interlineado un tanto sorprendente del Dseta (seis líneas desde 1031a 2), un libro en el que se trata sobre ‘la entidad de lo sensible’ y cuyo comienzo, verdaderamente seminal, nos obliga a atender a la lexicografía que en el mismo se incluye con un plus de atención y rigor lectointerpretativo (“*Ente se dice en varios sentidos,...*”)<sup>591</sup>, el *locus* en el cual la reprobación por parte de Aristóteles de la pretensión platónica de constituir tales ideas como ‘entes separados’ se exprese de una manera más inequívoca y tajante, invocando también en esta ocasión el fantasma, nunca superado como tal, del ‘tercer hombre’. El interlineado en cuestión reza así: “*Así, pues, de estas consideraciones resulta claro que ninguno de los universales es substancia y que nada de lo que se predica de una manera común significa algo determinado, sino algo de tal cualidad. Y, si no, resultan otros muchos inconvenientes y el ‘tercer hombre’.*” (1031a 2).

Mas será en algunas páginas de los tratados lógicos, especialmente de los *Analíticos segundos*, en las que estas cuestiones, puramente lógicas, quedarán definitivamente establecidas, con el rigor inherente al intento de establecer unos métodos lógicos y sin la pretensión de hacer de tal intento una obra o un tratado filosófico. Así, por ejemplo, en 77a5/10 (*Órganon-Analíticos segundos*)<sup>592</sup>, y a propósito de ‘los axiomas lógicos’, escribe Aristóteles:

<sup>590</sup> Hemos adaptado el siguiente fragmento del Alpha (*Met.* 983a 25): “*Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera, y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto [lo que está sujeto a cambios]; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento).*”

<sup>591</sup> No obstante no es en el comienzo del Dseta el lugar en el que aparece por primera vez esta seminal afirmación en *Metafísica*; ya lo ha hecho en 1003a (2º cap. libro Gamma), en el que se lee, “*Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, (...)*”. En 1019a 5 (Delta) se lee: “*Y, puesto que «ser» se dice en varios sentidos, en primer lugar es anterior el sujeto, por lo cual la substancia es anterior; después, son anteriores de distinto modo las cosas que son según la potencia y según la entelequia*”. Posteriormente, en 1060b 30 (Kappa) se lee: “*Pero «ente» se dice en varios sentidos, y no de un solo modo. Por tanto, si se dice sólo homónimamente y no según algo común, no cae bajo una sola ciencia*”. ‘Se dice en varios sentidos’ se aplica también a términos tan característicos como ‘por lo que’, ‘por sí mismo’, ‘tener’, ‘primero’, ‘parte’, ‘semejante’ y ‘desemejante’, y ‘uno’. Estas aplicaciones dan buena cuenta de la preocupación aristotélica por el ‘decir verdadero’.

<sup>592</sup> Las citas a cualquiera de los libros pertenecientes a *Órganon* corresponden a la versión de Miguel Candel Sanmartín (Madrid, 2007).

*Así, pues, no es necesario que las especies o un cierto uno existan al margen de las múltiples cosas para que haya demostración, pero sí es necesario que sea verdadero decir lo uno acerca de las múltiples cosas pues no existiría lo universal si ello no fuera; y si no existiera lo universal, no habría medio, de modo que tampoco demostración. Por tanto, es preciso que haya algo uno e idéntico, no homónimo, en la pluralidad.*

‘Algo uno e idéntico, no homónimo, en la pluralidad’: Es decir una forma (que en contextos platónicos y aristotélicos puede ser dicha como una *idea* o como un *eidos*) que no por tener el mismo nombre o la misma significación que las cosas que designa, haya que presumir que tiene un contenido similar o idéntico a tales realidades significadas: No hay por qué presumir que en la forma de la bondad, separada de una acción potencialmente buena, haya siquiera un poso de bondad: La bondad, como la verdad, como la mortalidad y otras cualidades genéricas (de *genos*) sólo van a ser reales en su aplicación a la cosa a la que se refieren como tales cualidades de sus respectivos géneros, en este caso a la especie ‘hombre’ (o al género ‘animal’ o, incluso, al género más primero de ‘los vivientes’ en el caso de la mortalidad). Esta aplicación debe ser el resultado de un ‘verdadero decir’<sup>593</sup> que haga posteriormente posible que desde una relación lógica al más alto nivel establecida entre proposiciones apofánticas ‘dichas verdaderamente’ y de distintos alcances predicativos pueda pasarse a órdenes lógicos más complejos, como la demostración o el razonamiento. Esta es la misma posición que se afirma desde 1059b 2 partiendo del reconocimiento (supuesto) de la no existencia de las Especies siempre que éstas se confundan con las ‘Ideas separadas’:

*Ahora bien, que las Especies no existen es evidente (pero, incluso si uno supone que existen, resulta difícil explicar por qué no sucede con las demás cosas de las que hay Especies lo mismo que con las Cosas matemáticas; me refiero a que ponen las Cosas matemáticas como intermedias entre las Especies y los entes sensibles, como terceras al lado de las Especies y de las cosas de aquí; pero no hay un tercer hombre ni un tercer caballo al lado del Hombre y del Caballo en sí y de los individuales.*

Esta misma Idea y esa tendencia que se mantiene en Platón hasta su senectud (nunca filosófica) de no referirse directamente a tal objeto con la intención de definir lo que éste es, a pesar de la importancia verdaderamente axial que tiene tal concepto en el desarrollo de su doctrina, además de abonar el campo en el que crecen las especies afines a las *ágrapha dógmata*, corrobora el carácter asistémico e inspirado que nadie será nunca capaz de negar, argumentativamente, en la doctrina platónica. Así, en su última estancia en Sicilia, rondando ya la octogenia Platón escribe mirando hacia su Atenas una carta en la que afirma:

*“Por ello, al reflexionar lleno de dudas sobre si debía ir o qué debía hacer, lo que hizo inclinar la balanza fue la idea de que, si alguna vez había que intentar llevar a cabo las ideas pensadas acerca de las leyes y la política, éste era el momento de intentarlo, pues si podía convencer suficientemente a un solo hombre, habría conseguido la realización de toda clase de bienes”*

Nos parece justo y oportuno cerrar este espacio de reflexión y discusión desde estos textos en los que hemos confrontado la sistematicidad terminológica aristotélica en torno a la Especie con la asistematicidad platónica en torno a este mismo término (asistematicidad que no consigue despojar a Platón del título del primer pensador sistémico sobre la intuición como forma de conocimiento); reflexión y discusión desde la que hemos ensayado discutir esa cita de Aristóteles al Platón de *Fedón* (1080a) que estamos calificando a la vez como rara (por lo infrecuente que tiene la comisión de errores de esta naturaleza en el caso de Aristóteles) y espuria... Nos parece justo y oportuno, decíamos, cerrar este espacio de reflexión hacia aquella confrontación aristotélico-platónica que se mantiene desde aquel 1080a del liber XIII (MEMENTO: *Por consiguiente, ¿cómo podrían las Ideas, siendo substancias de las cosas, estar separadas de ellas? En el Fedón se dice que las Especies son*

<sup>593</sup> En el fragmento antecitado: 77a5/10 (*Órganon-Analíticos segundos*).

*causas tanto del ser como del devenir.) con las siguientes líneas provenientes del capítulo sexto del primer libro de *Ética Nicómaquea*.<sup>594</sup>*

*Quizá sea mejor examinar la noción del bien universal y preguntamos qué quiere decir este concepto aunque esta investigación nos resulte difícil por ser amigos nuestros los que han introducido **las ideas**. Parece, sin embargo, que es mejor y que debemos sacrificar incluso lo que nos es propio, cuando se trata de salvar la verdad, especialmente siendo filósofos; pues, siendo ambas cosas queridas, es justo preferir la verdad.*

---

<sup>594</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicómaquea*, libro 1, cap.VI, 1096 a 12. Versión de Julio Pallit Bonet (Madrid, 2000).

**CONCLUSIONES (numeradas de la 1 a la 7).**

en estas conclusiones hemos prescindido de referencias cronológicas precisas a autores y obras

Cuando empezamos a trabajar esta tesis partimos del convencimiento de que, a lo largo de ella y dirigiéndonos hacia un final previsto, iríamos a establecer desde la observación y el estudio de las distintas pautas, modos y principios rectores que habrían informado la acción lectointerpretativa a lo largo de los siglos una discreta colección de modelos o de modos frecuentes de ejecutar la lectura de un texto de autor. Tales modelos podríamos presentarlos en nuestras conclusiones, y en algunos momentos cruciales del desarrollo de nuestra investigación, como propios de las distintas secuencias histórico-filosóficas que se han sucedido desde los antiguos milesios hasta nuestros días. Así, pensábamos, podríamos establecer, desde la atención a la iteración de los distintos modos lectivos o lectointerpretativos propios de la Antigüedad histórica, desde Filón de Alejandría hasta Alejandro de Afrodiasias o, mejor, hasta los catequistas alejandrinos y Agustín de Hipona, el ‘modelo lectointerpretativo’ o, en su caso, los ‘modelos lectointerpretativos’ de la Antigüedad histórica. Y, una vez establecidos aquéllos, así procederíamos con el milenio medieval, atendiendo a las prácticas lectivas y lectointerpretativas propias de las distintas escolásticas que se manifestaron como influyentes desde Boecio hasta Avicena, Averroes, Tomás de Aquino y Buenaventura, o hasta la disensión antitomista de los franciscanos del siglo XIV. De la misma forma procederíamos con los lectores de la Modernidad histórica — los de los siglos XV a los del XVIII en sus postrimerías— haciendo énfasis en aquellos que más cerca hubieran situado su reflexión en torno al ‘continente de la Historia’. Ya que esta predilección, por un Montaigne, por un Vico, por un Hobbes, y otros ‘modernos’ especialmente atentos a la Historia como discurso, podría talvez proporcionarnos pistas sobre la irrupción del espíritu hermenéutico en la Modernidad histórica antes de que con Schleiermacher, ya en la Contemporaneidad, se constituyera la base teórico-práctica sobre la que se levantó, durante la primera mitad del siglo XIX, la hermenéutica filosófica. Evidentemente a esta Contemporaneidad histórica le aplicaríamos, de igual forma, ‘nuestro’ método analítico-inductivo —el establecido en la Introducción— para, desde el respectivo establecimiento de las pautas, modos y principios rectores de lo lectivo desde la Ilustración a nuestros días determinar los correspondientes modelos lectointerpretativos contemporáneos. Modelos estos que, más acá de Schleiermacher, llegarían a interesar a las lecturas practicadas por Vattimo, por Habermas, por Lyothard, por Derrida, por Foucault, entre otros pensadores y ‘hermeneutas’ de nuestros días.

Podría pensarse, y así lo advertimos desde un primer momento, que el proyecto de investigación, sobre todo en lo que toca a la extensión de su objeto, que es el de toda la historia de la filosofía, era demasiado extenso, o prácticamente inabarcable. Sin embargo a nuestras mismas objeciones de partida contestamos con un plan de trabajo que se nos presentó como viable, como de hecho así lo ha sido: Partiríamos de la clásica convención de que la Historia se divide en cuatro grandes etapas —Antigüedad, Medioevo, Modernidad, y Contemporaneidad— y elegiríamos de cada una de aquéllas un número discreto de lectores-autores que se nos presentaran como especialmente interesantes en cuanto que representativos de unos *modi legendi* que pudiéramos suponer como especialmente influyentes tanto en sus días y dentro de sus tradiciones como en los posteriores modos de leer e interpretar los textos de autor. Mas esa especial o mayor influencia ejercida desde unos lectores determinados y singulares no habría de darse solamente en el terreno de lo lectointerpretativo, sino que habría de darse y mantenerse en lo histórico-filosófico como pertenecientes o factores, cada uno de ellos, de una estación principal y referente de la continuidad dialógico-filosófica. Dicho de otra forma: cada uno de los lectores elegidos y significados como ‘influyentes’ habrían de serlo, igualmente, como autores. Así, por ejemplo, en el caso arquetípico de Aristóteles, nos encontramos frente a un autor cuya doctrina y cuya obra pueden presentarse como unas de las más influyentes —si no la más



influyente— de la historia de la filosofía. Y, al mismo tiempo y desde la misma iniciativa epistémica (filosófica, científica...), como un lector avezado, contumaz y sistémico: sin duda, el primer lector sistémico de la historia de la filosofía.

Y es esta misma condición, la de la coincidencia entre la dimensión y el alcance de las obras y el lugar que en esas obras de autor ocupa, como determinante de la totalidad de las mismas, el ejercicio lectointerpretativo la que nos ha aconsejado a considerar, en el otro extremo del arco histórico-filosófico que vamos a desplegar, los casos de un Foucault (desde *le souci de soi*) o de un Vattimo (desde su vindicación del *Hos mé paulino*). Los nombres de los pensadores que se sitúan entre estas dos estaciones del continuo dialógico filosófico —entre Aristóteles y Vattimo: entre otros muchos los de Porfirio, Boecio, Anselmo, Avicena, Averroes, Tomás, Buenaventura, Ockham, Montaigne, Vico, Schleiermacher, Hegel, Marx, Nietzsche, Dilthey, Ricoeur, Gadamer, Habermas, Dussel...— han de tener, pues, esa misma justificación: son todos ellos representantes de momentos especialmente interesantes en la evolución de ese continuo. Momentos estos determinados por la fuerza de sus doctrinas y por el papel que en la constitución de las mismas han desempeñado sus respectivos *modi legendi*.

Pues bien, después de haber atendido a una colección discreta de casos que hemos estimado como representativos y especialmente determinantes en la evolución de la continuidad histórico-filosófica y, cada uno de ellos, en sus respectivas eras o grandes épocas de la historia —los anteriormente mentados y alguno más, como puede apreciarse en el Índice de nuestro trabajo— hemos llegado a las siguientes conclusiones:

1. No pueden establecerse modelos interpretativos tales como los definimos en nuestra Introducción. Es decir no se dan unas conjunciones lo suficientemente iteradas de pautas lectivas, modos y principios rectores para la comprensión de los textos desde las cuales podamos inducir modelos estables referibles a momentos o a secuencias históricas determinados.

2. Sin embargo si consideramos los ejercicios y las prácticas lectointerpretativas propias de los lectores singulares y de muy determinadas tradiciones lectivas y lectointerpretativas —el esoterismo platónico, la producción acroamática aristotélica, la sistematización de la lectura comprensiva como rasgo definitorio de la (postulable) Escuela de Alejandro de Afrodisias, las exigencias de Orígenes relativas a la integridad de las fuentes que han de ser leídas e interpretadas, y tantas otras que se han ido sucediendo a lo largo de nuestra investigación hasta llegar a interesar a las prácticas hermenéutico-analécticas de Enrique Dussel y las hermenéutico-procomunicativas de Jürgen Habermas— sí que hemos observado que, considerando a cada uno de estos lectores-autores y, en su caso, a cada una de las escuela o tradiciones filosóficas que dependen de tales lectores sí que puede hablarse de modos lecto-interpretativos susceptibles de ser presentados como modelos en sentido restringido. Pero, en todo caso, tales modelos no lo serían de etapas históricas, sino de tradiciones dependientes de cada una de estas figuras singulares y más influyentes de la continuidad dialógico-filosófica.

3. Ha habido a lo largo de los siglos y a través de las sucesivas secuencias histórico-filosóficas recorridas hasta nuestros días dos formas nítidamente distintas —hasta el punto de la diferencia— de enfrentarse a un texto de autor: la alegórica y la filológica.

4. La primera de ellas, la que se constituye como el modo alegórico, se distingue por la recreación y, en su caso, la reproducción de los elementos figurativos, metafóricos, alegóricos y simbólicos que constituyen el tenor de textos muy determinados. Textos que, como los de Platón, Filón, Plotino/Porfirio, Orígenes, Agustín de Hipona... Nietzsche, Heidegger, Foucault, Vattimo se constituyen como textos lectivos —textos resultantes de unas lecturas que se dan, desde su parte, a leer— desde un juego literario-coimplicativo generado en una relación o en una aplicación, que algo tienen de reproductivas, de los textos leídos con (y hacia) los textos generados en la lectura. Pero sin que se haga por presentar las

bases conceptuales o las disposiciones lógicas o sintácticas, o filológicas, que justifican tales lecturas o tales interpretaciones alegóricas recreadas. Se parte, en tales casos, de la convicción, de antecedencia religiosa, de que el lector está investido de una gracia lectiva especial que convierte los textos en transparentes a su mirada y a su porfía comprensiva. Así nos hemos referido, entre otros, al potencial estado de gracia comprensiva vindicado por Palo de Tarso en su *Carta a los Colosenses*, en el capítulo IV, 2 de la primera Sección de nuestro trabajo, o la porfía alegórico-simbólica del hebreo Filón de Alejandría en aunar la Torá con el platónico *Timeo*, en los apartados 1 y 4 de nuestro Proemio; entre otros muchos casos de lecturas que derivarían o confluirían con la tradición alegórica que se desarrolla y progresa desde el referente-antecedente de la producción dialogal de Platón, el maestro de Atenas.

5. La segunda forma lectointerpretativa identificada, la que se constituye como el modo filológico, es aquella que, desde unas primeras y muy principales referencias a las obras acroamáticas compiladas por Andrónico de Rodas, y signadas como aristotélicas, hemos dado en llamar —en esta ocasión es difícil evitar la redundancia— ‘filológica’. La justificación de este calificativo, que hemos ensayado en las páginas de nuestro trabajo en las que establecemos este ‘modelo’ (ver Índice), resulta patente desde el momento en el que atendiendo al tenor y a la calidad del discurso desarrollado por Aristóteles en distintos pasajes de los libros I, XIII y XIV de *Met.*, así como en aquellas otras partes de su producción en las que más nos hemos apoyado de hecho —*Órganon, Nicomáquea, Retórica, Sobre las partes de los animales*— al efecto de determinar el origen histórico-filosófico de tal modo, nos apercibimos de la calidad prehermenéutica (‘hermenéutica’ en el sentido contemporáneo que tiene el término después de Schleiermacher y Dilthey) que tuvieron las prácticas lectointerpretativas ejecutadas en el Liceo. Así como del tratamiento que en estas mismas lecturas escritas se les da a todos aquellos otros pensadores precedentes que ‘se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad’ (*Met.* 983b).

Igualmente, el establecimiento por parte de Alejandro de Afrodisias, del II-III dC, de un primer método analítico-crítico para enfrentarse al *corpus aristotelicum*, basado en una atención precisa y escrupulosa (y fiel) a los significados originales de los términos, a la confrontación de estos mismos términos desde distintas partes de la obra, o de las obras, del autor a interpretar con la intención de que los contenidos virtualmente distintos de los mismos se aclararan entre sí; así como la indicación expresa de que en los casos en los que el autor no pudiera aclararse a sí mismo desde sus textos era preferible dejar las cuestiones abiertas (en lugar de proponer posibles soluciones fuera de lugar y de tiempo) nos ha animado, a título de reconocimiento de la importancia y la originalidad científica de este trabajo lectivo y lectointerpretativo, el de Alejandro de Afrodisias, a adoptar esta denominación, la de ‘filológico’ para referirnos a este segundo modo.

Partiendo de estas instancias hemos podido constatar cómo en aquellas lecturas que la tradición recensionista y comentarista de textos clásicos {desde Alejandro de Afrodisias hasta I. Bekker, W. D. Ross, W. Jaeger, y, más recientemente, J. Barnes, y T. Calvo} nos ofrece, aquellos peripatéticos, más allá de la escolarquia de Teofrasto frente al Liceo, aunque no mucho más allá de la de Alejandro de Afrodisias, se dieron a la consideración de las razones propias desde las que no lo eran; e, igualmente, al diálogo con aquellos otros pensadores o ‘filósofos’ que no afirmaban ni habían afirmado lo mismo que ellos irían a afirmar. Logro éste que sin duda hubo de conseguirse siguiendo, los primeros peripatéticos, la dirección crítica y magisterial (propedéutica) que había establecido ‘el lector’ ya desde sus últimos años de académico bajo la tutela de Platón. Cundiendo en tal empeño un espíritu inquiridor que partía de la consideración y la reflexión de lo que aquellas palabras (las *de aquellos que se dedicaron antes que nosotros...*) querían decir y, de hecho, decían desde sus propios textos: Un espíritu ya preclaramente hermenéutico. Un espíritu que partía de una postura que algo tenía también de deontología aplicada a la profesión de la lectura

interpretativa de los textos de autor, de la profesión de ‘lector’ —de la futura y escolástica *opinio professionis*, desde Anselmo de Canterbury—. En el sentido de que en muchas de las propuestas lectivas que han sido consideradas por la tradición desde las primeras lecturas ‘de autor’ o de ‘maestro de lecturas’ {las que se contienen en las recensiones y presentaciones de los volúmenes III, IV y V de la *ARISTOTELES LATINE INTERPRETIBUS VARIIS RECENSIONE*, de 1831, desde las correspondiente reconstituciones de los textos originales promovidas y ejecutadas en una parte fundamental por I. Bekker en el primer y segundo tomo de la *ARISTOTELES GRAECE EX RECENSIONE*, dedicado por el mismo I. BEKKER a *FRIDERICO SCHLEIERMACHERO*} alentaba un espíritu mancomunado y transhistórico, un *Noûs* agente (Alejandro desde Aristóteles: Cfr. desde el apartado II,1e de nuestro trabajo) que se constituía como un sujeto reflexivo y en progresión que avanzaba desde lo que había previamente comprendido y asumido como propio. Comprensión y asunción que se producían desde la consideración y la reflexión sobre lo que no lo era (propio) en un sentido relativo a la autoría. Y haciendo del encaje de aquellas otras propuestas con el propio pensamiento su meta principal. O, en su caso, haciendo de la contestación o la refutación a otras de aquéllas una parte constitutiva de la propia doctrina. De ahí su inequívoca calidad de ‘hermenéutica’.

6. Desde un primer momento presumíamos que habría de existir un modelo lectointerpretativo al cual habrían de referirse ciertas formas de lectura e interpretación de los textos de autor susceptibles de ser presignificadas como ‘voluntaristas’. Con esta presignificación pretendíamos adelantarnos a una calidad lecto-interpretativa desde la que se discriminaría, por ejemplo, el tenor lectivo de un Agustín de Hipona del de un Orígenes de Alejandría. Y es que, aún siendo ambos exégetas intérpretes referibles, en principio, a un modo alegórico, entre los raptos iluministas e inspirados, y a veces vehementes, de un Agustín (la fe no es sino una ‘opinión vehemente’ según estableció Tomás, desde una referencia no explícita a Agustín asistida por una referencia explícita, aunque no detallada, al libro IV de la *Etica Nicomaquea*, en su *Summa Theologiae*)<sup>595</sup>, por una parte, y las reclamaciones al método y a la referencia rigurosa a las fuentes de un Orígenes, por la otra, nos parecía que habría de mediar alguna fórmula lectointerpretativa que pudiera poner a cada una de estas prácticas en sus respectivos lugares contando previamente con la posibilidad de que, en algunos momentos, fueran susceptibles, tales prácticas en tales momentos de su desarrollo, de ser incluidas en un tercer modo (el modo ‘voluntarista’).

<sup>595</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*: “*Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens; contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex eo quod in alio consideratur, inde est quod fiducia etiam potest dici qua aliquis spem alicuius rei concipit ex aliquo considerato; (...) Et ideo, quia fiducia importat quoddam robur spei proveniens ex aliqua consideratione quae facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet.* “*Pero como a la fe se le llama también opinión vehemente, y a veces mantenemos una opinión vehemente no sólo por lo que alguien nos dice, sino también por lo que apreciamos en él, de ahí se sigue que también puede llamarse confianza aquello por lo que se concibe alguna esperanza por la consideración de algo (...) Por tanto, como la esperanza implica una cierta seguridad en la confianza, que proviene de una consideración derivada de una opinión vehemente acerca del bien que se ha de alcanzar, de ahí se sigue que esa confianza es parte de la magnanimidad*”. {De la versión latina: [44317] II<sup>a</sup>-IIae, q. 129 a. 6 co. *Textum Leoninum Romae 1899 editum ac automato translatum a Roberto Busa in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit*}. En cuanto a la referencia a *Eth. Nic.* resulta claro que es al capítulo III del libro IV ‘Sobre la magnanimidad’, en el que Aristóteles relativiza el concepto de autosuficiencia del ‘hombre magnánimo’ aduciendo, por una parte su carácter de ser social y, por otra, su disposición a ‘devolver beneficios’, así como a reconocerse como beneficiario de su propia condición de ‘magnánimo’. A la versión latina del texto cit. de Tomás puede accederse desde <http://www.corpusthomisticum.org/sth3123.html>.

El 9 de agosto de este 2011 ha fallecido a los 92 años de edad el padre jesuita Roberto Busa (1913 -2011), natural de Vicenza (Italia), a quien se le reconoce como pionero en el campo del análisis lingüístico de los textos mediante el desarrollo y la aplicación de unas técnicas de computerización que resultaron determinantes en el avance de las técnicas estilométricas aplicadas a los textos provenientes de la antigüedad clásica y del medioevo (v. [http://www.ibm.com/ibm100/it/en/stories/linguistica\\_computazionale.html](http://www.ibm.com/ibm100/it/en/stories/linguistica_computazionale.html)). El padre Bousa fue igualmente el máximo responsable de la confección del *Index Thomisticus*, una completa lexicalización (*lemmatisation*) de la *opera omnia* de Tomás de Aquino, a este *Index* puede accederse sin restricciones desde la dirección antesignada [<http://www.corpusthomisticum.org/sth3123.html>].

Modo que no tuviera por qué cumplir de una forma excluyente con las condiciones del primer modo (el alegórico) ni del segundo (el filológico), sino que operara desde un criterio de conveniencia u oportunidad que, en cada caso, habría de resultar patente en el mismo momento lectointerpretativo. Modo en el que, tal vez, tuvieran una cabida más propia otras prácticas lectivas y lectointerpretativas que así se hubieran afirmado durante la mayor parte de su recorrido práxico, y no de una forma excepcional.

A este tercer modo, al modo voluntarista, podrían referirse algunos de los momentos — escasos, por otra parte— en los que se expresa el intuicionismo lectointerpretativo de un Pascal (*Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans moi que je trouve tout ce que j'y vois*)<sup>596</sup> frente a la circunspección de un Montaigne que cita con rigor para darse a un recreo reflexivo sobre los contenidos de su interés —desde Séneca, Plutarco, Cicerón...—, inventando de esta forma el género filosófico por antonomasia: el *essai*. Pero esos *essais* ¿son más frecuentemente neoalegóricos o, por el contrario, rigurosamente referibles a la letra de las que parten sus reflexiones y a sus sentidos originales? Qué decir de la calidad visionaria y muchas veces intempestiva de las lecturas de un Nietzsche bruscamente contradichas en ocasiones —en su aparente informalidad— por largas citas, de más de una página de extensión, a autores con los que está polemizando, o desde los que está ‘transvalorando’, como así lo hizo frente a un ‘triumfante padre de la Iglesia’ (Tertuliano) cuyo epígrafe nº XXX (*DE SPECTACULIS*) reproduce en su práctica totalidad para mostrar, tras citar también con toda propiedad a Tomás de Aquino (q. 94 de la *Summa Theologiae*, identificada por Sánchez Pascual), la inconsistencia y falta de probidad moral del concepto de caridad según las homiléticas cristianas más conspicuas. El mismo Sánchez Pascual en la introducción a su traducción de la nietzscheana *Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift*, de 1887, expresa su asombro ante este brusco cambio de registro discursivo, el que se da en la *Genealogía*, frente a lo que había sido la tónica dominante de sus precedentes producciones (: *Por otro lado, el carácter no-aforístico, sino continuado y sistemático de esta obra ha sido un segundo elemento que ha llamado siempre la atención de los estudiosos sobre ella. Nietzsche no se contenta aquí con lanzar una estocada -un aforismo- sobre un problema, como hacía en obras anteriores, para continuar adelante a la caza de otras cuestiones, otras resistencias, otras luchas, sino que se enfrenta a tres problemas y morosamente los sigue y persigue hasta sus últimos escondrijos. Para ello acude a todo su refinado arte de psicólogo y, muy en particular, a sus conocimientos históricos.*)<sup>597</sup>. Qué decir a propósito del temple igualmente aforístico de un Heráclito, a veces contrarrestado por fragmentos de un impecable fuste lógico, o de la factura poiética de un Parménides (o de un Platón). Entre tantos y tantos otros momentos de excepción alegórica o filológica (recuérdese la vindicación homérica de Aristóteles al excepcional ‘sinsentido’ a la que nos referimos en nuestro anterior apartado III, 1i, *Sobre la calidad de lo sensible y lo metasensible en Met.*). Es pues más que recomendable establecer este tercer modelo, al cual podemos llamar provisionalmente ‘voluntarista’ y en el que tendrían cabida todos esos momentos, o todas esas prácticas lectointerpretativas más frecuentes o consolidadas, que podrían caracterizarse por una resistencia tanto al rigorismo analítico de inspiración o motivación filológicas como al recreo o al juego alegórico. Modos estos a los que, ocasionalmente, estas lecturas parodian, aunque sin llegar en ningún momento a identificarse con sus tiempos ni con sus pautas de lectura, ni con sus métodos o procedimientos de interpretación (no son estrictamente analíticos ni tampoco alegóricos), ni, mucho menos, de establecimiento de conclusiones.

Sin embargo al considerar más detenidamente, tal como hemos tenido oportunidad de hacerlo a lo largo de esta investigación, aquellos patrones, pautas, modos y principios

<sup>596</sup> PASCAL, Blaise. *Pensées. Préface de la première partie*, p. 22. Edition de d'Auguste Molinier. Paris, 1787.

<sup>597</sup> SÁNCHEZ PASCUAL, A. *Introducción a la traducción del libro de Fr. Nietzsche (1887) Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift.: La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (p. 8).

rectores que determinan el modo alegórico, y según lo hemos podido contrastar frente a lecturas de hecho (frente a estos casos propuestos como ejemplares de Platón, Filón, Pascal, Montaigne, Nietzsche, Foucault, Derrida), hemos podido constatar que tales lecturas voluntaristas, cuyo rasgo más aparente sería el del desinterés por ejecutar una lectura más o menos metódica, esto es, por la presencia en la misma —en la lectura hecha y escrita— de una serie de rasgos derivados de la aplicación de unas pautas muy difíciles de establecer desde una perspectiva teórica u orgánica (metódica) pero que convertirían la lectura del texto de autor en un ejercicio recreativo, inspirado, cordial, asumidamente informal o hasta lúdico (el caso del texto *Glas*, firmado por Jacques Derrida en 1974, puede resultar paradigmático en este sentido)<sup>598</sup>, pasional, un tanto efectista, con unas cargas de esteticismo o hasta de manierismo literario-compositivo, y tantos otros rasgos que habría que ir estableciendo lectura a lectura al tiempo que reafirmaríamos la imposibilidad de referirlas o aproximarlas en un mayor grado a ninguno de los dos modos lectointerpretativos más propios (el alegórico y el filológico). Y es que esta imposibilidad no hay que entenderla en ningún caso como justificación o explicación de una equidistancia o equilibrio que pudiera darse entre este tercer modo, el modo ‘voluntarista’, y los dos modos que hemos establecido como propios. Y es que en este tercer modo habrá siempre una mayor afinidad por las pautas y las estrategias lectivas alegóricas, más abiertas y recreativas y más proclives a la apertura del texto de autor hacia otros posibles horizontes de significación y sentidos, tal como las entendieron y practicaron Filón o Plotino/Porfirio, que por las pautas y estrategias metódicas propias de las lecturas filológicas tal como las entendió, teorizó y practicó Alejandro de Afrodisias, mucho más comprometidas con los sentidos originales y propios de los textos de autor y mucho menos dado al recreo o a la diversión literario-compositiva.

Aunque tampoco hay que rechazar la posibilidad de que, de la misma forma que, si se nos permite el siguiente símil de inspiración kantiana, a veces aparecen elementos de autonomía moral en una propuesta que se distingue por sus trazas heterónomas o interesadas (o materiales: así, por ejemplo, en la moral cristiana como una moral de salvación personal y, por lo tanto, de interés, pueden aparecer y aparecen de hecho elementos susceptibles de ser significados como desinteresados, como aquel que se expresa en el principio paulino de la exaltación de la caridad), en determinados momentos un lector que pueda distinguirse por la vehemencia y el carácter intempestivo frecuentes en sus lecturas, complementa su discurso intersectando cumplidas citas que son posteriormente leídas con el rigor propio del modo que hemos significado como ‘filológico’: Otra vez el caso —que no es único, ni mucho menos—, de Nietzsche, autor capaz de alternar en sus lecturas el registro más efusivamente alegórico, extendiendo en el juego tropológico iniciado por un autor sea éste filósofo, poeta, comediógrafo o teólogo, con momentos lectointerpretativos del más acendrado y puro filologismo (en su caso facilitada tal eventualidad por la vasta erudición filológica de la que *el Anticristo*, pero también *el Crucificado*, de Röcken hizo gala en no pocas ocasiones).

7. Por último creemos que nos resulta obligado, después de este incompleto pero extenso recorrido a lo largo de la continuidad dialógica filosófica, cuyas estaciones han sido los momentos lectivos y lectointerpretativos que hemos incorporado a nuestra inquisición, denunciar la existencia de ciertos **momentos de excepción lectointerpretativa que han sido incorporados como hitos al continente histórico-filosófico sin demasiadas precauciones**

<sup>598</sup> *Glas* (DERRIDA, Jacques. Paris, 1974) se presentó en su día como un doble juego de lectura-escritura que remitía a sendos textos sobre la *Estética* de Hegel y algunas producciones y performances del poeta francés Jean Genet, dispuestos en dos columnas paralelas aunque de distinto calibre cada una de ellas, y entremedio de las cuales Derrida anotaba breves observaciones o escolios no necesariamente esclarecedores a los contenidos de las columnas. La intención de *Glas* así como su textura, forma, género, contenido, etc. siguen aun siendo motivo de reflexión para críticos literarios, pintores (Valerio Adami), filósofos del lenguaje (Geoffrey Hartman) y público interesado en general. A nosotros nos interesa ahora como una muestra de hasta dónde puede llegarse —en realidad aquí no hay límites— si lo que se intenta es un recreo de los textos de autor desde lo evocativo y sin la intención de reflexionar sistémicamente sobre los mismos.

basándose los valedores de tales incorporaciones en una discreta serie de prejuicios presentados como juicios o conclusiones establecidos desde unas líneas argumentativas que, sencillamente, nunca existieron.

Así, por ejemplo, la suposición de que las once tesis marxianas ‘contra Feuerbach’ eran once tesis, y no once imprecaciones cuya última justificación no sería sino la de encubrir un acto de apropiación indebida: el de la enajenación del concepto de alienación, que es genuinamente feuerbachiano, por parte de Marx. Enajenación que se produce al considerar éste, inopinadamente, que en los argumentos feuerbachianos sobre la constitución de ese ente sublimado al que corresponde la idea de Dios había ‘rastros de idealismo’. Pero no. Y si hubiera una línea argumentativa desde la cual se pudiera justificar la aplicación de este calificativo de intención desautorizadora para la obra feuerbachiana (el de ‘idealista-pequeñoburguesa’), aquélla tendría que pasar por una definición estricta de lo que podría considerarse a mediados del siglo XIX, como ‘idealismo’, o como ‘idealismo burgués’ (o ‘pequeñoburgués’), para pasar a investigar si tales postulados o tales elementos ‘burgueses’ o ‘pequeñoburgueses’ estaban verdaderamente ausentes de la obra marxiana y de su versión de lo que el materialismo debería de ser. O, mejor aún, para comprobar si bajo ese concepto-cliché, el de la ‘ideología burguesa’, existe algún fundamento antropológico que merezca el calificativo de científico.

Este mismo prejuicio, el que justifica *ab origine* este supuesto complejo ideológico ‘pequeñoburgués’, y el prejuicio subsiguiente basado en la afirmación de que una concepción materialista de la historia ha de saber desenmascarar los prejuicios derivados de la ‘ideología pequeño burguesa’ (y/o de todas las ideologías ‘de clase’), es el que ha informado una parte importante de la obra de Louis Althusser, quien de esta forma pasó a constituirse como principal albacea de unos de los errores o indefiniciones más crasos de la doctrina materialista deducible de la literatura crítica marxiana (el de la suposición de que en toda figuración cultural y en todo elemento valorativo hay una determinante última cuya naturaleza es económica y, por lo tanto, ‘de clase’). Cuando Anselmo de Canterbury se dio a la falsificación de una carta dirigida por un monje sin nombradía al obispo de Beauvais, en la que se hacía referencia —tras la manipulación del texto— a unas afirmaciones de Roscelino de Compiègne que Anselmo convirtió en heréticas mediante un ejercicio de descontextualización de aquella carta-documento, que ni siquiera era de la autoría de Roscelino, estaba cometiendo el bueno de Anselmo, y al margen de todas las implicaciones morales de la falsificación, el mismo dislate lectointerpretativo que Marx cometió con Feuerbach, y que Nietzsche cometió no pocas veces con Platón. Así, por ejemplo, cuando aquél, en el prefacio de su *Genealogía de la moral* (Sils-Maria, 1887) y con el propósito de postular contra el postulado de la compasión escribe: *Esta moderna preferencia de los filósofos por la compasión y esta moderna sobreestimación de la misma son, en efecto, algo nuevo: precisamente sobre la carencia de valor de la compasión habían estado de acuerdo hasta ahora los filósofos. Me limito a mencionar a Platón, Spinoza, La Rochefoucauld y Kant, cuatro espíritus totalmente diferentes entre sí, pero conformes en un punto: en su menosprecio de la compasión.*

Nada hay que objetar, al menos así lo entendemos, a la calidad ‘anticompasiva’ de un Spinoza, ya que ésta —la compasión como virtud supuesta— ha de referirse y fundamentarse en un orden demostrativo en el que imperaría, como para el caso de la benevolencia, una idea de equilibrio de pasiones o estados del alma que podían presentarlas, a esa compasión o a esa ‘conmiseración’ y a esa benevolencia, como inconsistentes con el postulado de la compasión tal como ha de vivirla un cristiano (desde *1 Corintios 13, 1-13*, o desde *Mateo 12, 7*), desde el momento en el que la base sobre la que se constituye tal falsa virtud (para Spinoza lo es) no es otro que el de ‘una tristeza sobrevenida ante un mal ajeno pero que lo

sufre un semejante a mí<sup>599</sup>. Nada diremos de la compasión igualmente repudiada como verdadera virtud por el neocínico y aristócrata (en lo moral y en lo estamental) duque de Larochefoucauld, uno de los héroes morales de Nietzsche, en tanto que contemplamos como perfectamente legítima, desde la producción aforístico-moralista del duque, la estimación de que no era afecto a la idea del reconocimiento de tal estado, el compasivo, como propio de un hombre virtuoso.<sup>600</sup> Mucho tendríamos que, decir, pero no lo haremos, sobre la denuncia de la compasión como virtud en Kant (según Nietzsche) en tanto que en el caso del de Königsberg lo compasivo puede presentarse, según el momento de la evolución de su obra, como un estado moral previo o antecedente a ciertas postulaciones muy próximas a los imperativos morales de orden categórico. Así, en el primer capítulo de la *Fundamentación Metafísica de las Costumbres*<sup>601</sup>, el titulado *Tránsito del conocimiento moral, vulgar de la razón al conocimiento filosófico*, Kant afirmó que “*Así hay que entender, sin duda alguna, los pasajes de la Escritura en donde se ordena que amemos al prójimo, incluso al enemigo. En efecto, el amor, como inclinación, no puede ser mandado; pero hacer el bien por deber, aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible, es amor práctico y no patológico, amor que tiene su asiento en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, que se funda en principios de la acción y no en tierna compasión, y éste es el único que puede ser ordenado*”. Como se ve, no parece que fuera éste, el de la relación entre la compasión con los imperativos morales, un tema que Kant tuviera cerrado a la altura de la publicación de esta *Fundamentación*, en 1785. Tampoco parecía que lo tuviera en 1797, es decir en el año de la publicación de su última obra definitiva, la *Metafísica de las Costumbres*, ya que en la misma el tema de la compasión — vinculado al de los ‘deberes de la caridad’— es recurrente. Ahora bien, hacerle cargar a Platón —¿a qué Platón, tal vez al de *Apología*? ¿al de *Laques*? ¿al de *Menón*? ¿al de *Gorgias*? ¿tal vez al de *Eutifrón*? (pero ‘caridad’ y ‘compasión’ dichas cristianamente no son virtudes homologables, ni siquiera definibles, desde Platón)— con el peso categorial de la compasión como figura moral ya asentada en su discurso no nos parece que sea tan asumible. Que el Platón de *Gorgias* postule o haga postular a su Sócrates menos socrático frente a Polo que ‘es preferible sufrir una injusticia a cometerla’, y que tal postulación equivalga a un repudio de la autocompasión (un repudio que se continuaría desde aquellos momentos de *Apología* en los que el acusado anula performativamente la posibilidad de una condonación de la pena capital que va a imponerle el jurado) resulta difícil de argumentar. Como difícil de sostener sería la inclusión de una virtud homologable al postcristiano compadecimiento o a la conmiseración en la lista de virtudes morales en Platón, o en Aristóteles, o en algunas de las tradiciones morales antecedentes; razón por la cual no cabe suponer una postulación platónica contraria a la virtud de la compasión: no había lugar. Así pues, en estas antipostulaciones morales nietzscheanas y, sobre todo, en el referente a la figura de Platón como antecedente de esa misma antipostulación se ha cometido la misma transgresión que Aristóteles cometiera con el mismo pensador a propósito de la referencia (falsa) de su maestro a las Especies o a las Formas en *Fedón*; la misma que Marx cometiera frente a Feuerbach a propósito de su apropiación indebida, por parte de Marx, del concepto de ‘alienación religiosa’... Y es que en estos casos la lectura del texto de autor no ha respetado el primer y más importante principio para una práctica lectointerpretativa que se postule como ‘buena’, a saber la de no forzar a contemplar a los textos de autor contenidos conceptuales y sentidos que le sean ajenos.

<sup>599</sup> Cfr. ESPINOSA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid. 1987. Cap. IV, 50, pássim.

<sup>600</sup> Cfr. LAROCHEFOUCAULD, François VI. *Máximas: reflexiones o sentencias y máximas morales*; Introducción, traducción y notas de Carlos Pujol. Barcelona, 1984. Máximas 264, 463, y 503; pássim.

<sup>601</sup> En la traducción de Manuel García Morente, cap. I, p. 7 de la 6ª ed., Madrid, 1980.

**Condiciones que ha de cumplir una lectura interpretativa de un texto de autor para poder ser considerada como una lectura de calidad hermenéutica (una aproximación a nuestro SUPLEMENTO PROPEDEÚTICO).**

Una lectura interpretativa de un texto de autor, una vez establecida como texto o una vez proferida verbalmente con ánimo de docencia (sea o no se transcrita posteriormente: hoy los soportes y, sobre todo, los medios experimentan un proceso de diversificación que no cesa de aportar nuevas posibilidades de acceso y de difusión), para poder ser considerada como una lectura de calidad hermenéutica ha de cumplir con unas condiciones que se siguen directamente de la consideración de lo que la experiencia hermenéutica. Una enumeración sucinta de tales condiciones podría ser la siguiente.

- I. la primera y principal sería la de “No forzar los textos de autor a contemplar otros sentidos que los que les son propios” (aunque lo que le da sentido a la lectura no es sino una aproximación de un horizonte comprensivo, el del lector, al otro, al del autor; pero esta aproximación no debe ensayarse sino desde el respeto más acendrado por los contenidos y expresiones de sentidos originales del texto de autor);
- II. la segunda podría ser la que afirma que “El establecimiento de esos contenidos y de ese sentido o, en su caso, de esos sentidos, los propios del texto, es el propósito crítico principal que justifica el ejercicio del lector e intérprete de un texto de autor”;
- III. la tercera puede afirmar que, “Hay que suponer una comunidad de intereses que es la que hace posible el diálogo entre el lector y el autor de un texto filosófico o de interés filosófico”;
- IV. la cuarta establece que, “Desde esta comunidad de intereses le es dado esperar, al lector e intérprete de un texto de autor, un enriquecimiento de su comprensión del problema filosófico por el que esté interesado”;
- V. y la quinta afirma que “Si tras la lectura de un texto de autor un lector e intérprete afirma que el autor del texto estaba equivocado (en pretérito), el que está equivocado (en presente) es el lector”.

A título de ejemplo, afirmamos que el compendio de escritos sobre Nietzsche firmados por Gianni Vattimo entre los años 1961 y 2000 (que fueron en su origen escritos preparatorios para dos libros sobre el pensamiento de Nietzsche que finalmente vieron la luz bajo el título de *Il soggetto e la maschera* (1974) y la *Introduzione a Nietzsche* (1985)), publicado el tal compendio posteriormente con el título de *Diálogo con Nietzsche*<sup>602</sup> (*‘Diálogo’*, en singular, a pesar de recogerse en esta publicación una sucesión de ‘diálogos’ de Vattimo hacia Nietzsche) constituyen un ejemplo preclaro, o una colección de ejemplos, de lo que debe entenderse y valorarse como verdaderas lecturas dialógicas, o como lecturas con fundamento dialógico practicadas a unos textos de autor. En este caso, de lecturas practicadas por un lector e intérprete —el Vattimo de las cuatro últimas décadas del siglo XX, el mismo que acababa de traducir *Wahrheit und Methode* al italiano— que sabiéndose interesado por la vertiente hermenéutica y potencialmente transvaloradora de un pensador —el Nietzsche de la *Genealogía* y el ‘Nietzsche total’, incluidos los escritos póstumos— cuyos intereses intuye o adivina (Schleiermacher) muy cercanos a los propios se da, partiendo de un estudio verdaderamente ejemplar de los contenidos y los sentidos que informan los textos originales de su interés, a una aproximación hacia:

- la literatura crítica generada en la reflexión hacia estas obras de su interés (por W. A. Kaufmann, M. Heidegger, K. Jaspers...)
- a la elucidación de ciertos contenidos de su interés —de sus intereses compartidos— los cuales son señalados como significados específicos en la obra del autor (*ewige Wieder*

<sup>602</sup> VATTIMO, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. Original italiano, Milán, 2001. Traducción al castellano de Carmen Revilla, con una entusiasta Introducción de Teresa Oñate, Barcelona, 2002.



desd *Gleichen-eterno retorno de lo mismo*; el carácter de *Glaube-creencia* que tiene esta misma ‘doctrina’ para el autor;...);

- la cercanía relativa entre determinados conceptos nietzscheanos y otros conceptos relevantes en la tradición filosófica germana (así, la posible cercanía de esta doctrina con una fórmula asimilable al imperativo categórico: “*Debo actuar de modo que quiera que todo instante de mi vida se repita eternamente*”<sup>603</sup>);

- la consideración de la problemática filosófico-moral en la que podría circunscribirse este postulado nietzscheano (así, el problema de la temporalidad ‘en un sentido existencial’ no asimilable al concepto del tiempo como una sucesión o una serie de instantes...);

- la connivencia entre una concepción serial y teleológica o finalista del tiempo y la existencia de una moral opresiva basada en la idea de una recompensa final y de una resignación a los tiempos ‘históricamente determinados’, a la cual opondría el autor de su interés —en este caso el Nietzsche de la *Segunda Intempestiva*— una *Unzeitgemässheit* (una *inactualidad*) que así se afirma como una especie de revulsivo que actúa contra esa forma de concebir y de predicar la historia (contra el finalismo agustiniano, apuntamos nosotros desde nuestra lectura de la lectura de Vattimo);

- y hacia otras muchas facetas y estratos de la inconclusa obra nietzscheana —escrita e interpretada— entre las que podemos encontrar piezas de una calidad hermenéutica tan ascendida como la que Vattimo titula ‘*Nietzsche, intérprete de Heidegger*’. Pieza esta en la que Vattimo se da a la reflexión sobre las interpretaciones y lecturas nietzscheanas, en un sentido ‘epigonal’ mediante referencias a tradiciones interpretativas nacionales o lingüísticas que se han constituido frente a los textos de Nietzsche —es decir refiriéndose a lectores que interpretan ‘desde Nietzsche’ tal como en algún momento propuso Jacques Derrida para consternación de Gadamer<sup>604</sup>: y ahí estarían Foucault y Derrida, entre otros epígonos del pensador de Röcken, también Gilles Deleuze, y tantos otros— y que han dirigido sus propios aparatos conceptuales y críticos, desarrollados en la lectura y en la asimilación crítica, siempre parcial, del difícil legado de Nietzsche no solamente hacia el pensar de Heidegger sobre el fin de la Metafísica como motivo muy relevante de su propia doctrina sobre el ser y sus sentidos (de la doctrina heideggeriana), sino a la valoración heideggeriana de la figura de Nietzsche como la del último gran metafísico, a pesar de sí mismo, de la cultura occidental.

<sup>603</sup> VATTIMO, G. (2001). *Op. cit.* En el capítulo titulado *El nihilismo y el problema de la temporalidad*. p. 35.

<sup>604</sup> En nuestra nota a pie n° 79 (en la 1ª Parte de nuestro trabajo) nos hemos referido a este desencuentro entre H. G. Gadamer y J. Derrida que se mantuvo hasta la muerte del primero.

**SUPLEMENTO PROPEDEÚTICO (SP):** De cómo puede proponerse hoy en medios académicos se ejecuten los ejercicios lectivos referentes a las prácticas lectointerpretativas (comentarios de texto), y cómo éstas pueden componerse atendiendo a un prontuario en el que se asumen los principios y postulados de la hermenéutica filosófica, que son anteriores a Schleiermacher aunque no a Aristóteles.

El objetivo de esta tercera y última parte de nuestro trabajo, que hemos preferido deslindar —aunque no separar— del objetivo común que nos fijamos para las dos primeras secciones del mismo (en las que tratamos, en una primera parte, sobre las características formales y los condicionamientos materiales de las prácticas lectointerpretativas en un amplio recorrido de la historia de la filosofía; y en las que corroboramos, en una segunda instancia mediante una investigación histórico-filosófica hermenéuticamente asistida, que tales modos partían de sendas prácticas lectointerpretativas consolidadas desde la Antigüedad) no es establecer un ‘método para ejecutar los comentarios de texto’ en los medios académicos.

No vamos a ensayar tal cosa porque, dado el carácter de potencialmente hermenéutico que tiene cualquier ejercicio lectointerpretativo (el comentario, la paráfrasis, la recensión, la disputación, y tantas otras formas lectivas que hemos ido revisando a lo largo de nuestro trabajo), dando por asimiladas críticamente las primeras tentativas ‘teóricas’ de Schleiermacher y sus más inmediatos antecesores, e igualmente las lecciones ‘prácticas’ de los cultivadores de la hermenéutica filosófica hasta las más actuales actualizaciones de este género por parte de Foucault, Vattimo, Honneth... —género este que está muy lejos de ser una ‘corriente’ que cuenta con ‘seguidores’, como nos parece que postula L. Flamarique en la Introducción a su valiosa traducción de las *Vorstellungen* de Schleiermacher—. No vamos a ensayar tal cosa, decíamos, porque el espíritu o, si se prefiere, la intencionalidad hermenéutica que, según hemos afirmado, ha asistido a nuestra investigación, e informan estas propuestas, tiene más de experiencia que de teoría, o que de doctrina filosófica o científica. Así pues, para acercarnos a ese objetivo, el de establecer un modelo propedéutico para la práctica lectointerpretativa, cualquier tentativa metódica se nos antoja estrecha e inadecuada. De la misma forma que resultó estrecha, según la valoración de Dilthey, la metodología de las ciencias empíricas naturales para dar cuenta de la riqueza y la complejidad de las ‘ciencias del espíritu’.

Así pues a lo que vamos a proceder en esta Tercera Parte es a establecer un prontuario, esto es, y de acuerdo con la primera acepción que de este término registra la Academia de la Lengua en su Diccionario un “*resumen o breve anotación de varias cosas a fin de tenerlas presentes cuando se necesiten*” (aunque no desechamos la segunda, a saber, la de “*compendio de las reglas de una ciencia o arte*”) en el que queden claramente referidas las condiciones materiales y formales con las de ha de cumplir una práctica lectointerpretativa para que a ésta pueda reconocérsele una calidad hermenéutica. Al hilo de este prontuario insertaremos una serie de anotaciones sobre ciertos protocolos o rutinas lectivas que han estado presente en el ejercicio de la lectura e interpretación de los textos de autor desde Alejandro de Afrodisias, tales como las citas, los tipos de citas, las referencias bibliográficas, las indexaciones de los textos clásicos (remitiremos en este caso a lo ya expuesto en apartados anteriores a propósito de las primeras ediciones de las obras de Platón y Aristóteles), las abreviaturas de las obras clásicas, y otras.

**SPI. CONDICIONES MATERIALES Y FORMALES QUE HAN DE DARSE PARA LA PRÁCTICA LECTO-INTERPRETATIVA.**

En el cuadro sinóptico con el que expresábamos, al inicio de nuestro trabajo (página 9 del Proemio 1), los objetivos que nos habíamos propuesto alcanzar y, consecuentemente, los registros discursivos en los que más abundaríamos a tales fines, expresamos que uno de estos tres objetivos sería de naturaleza propedéutica. Siendo los otros dos, complementaria pero no idénticamente, de naturaleza histórico-filosófica y de intención hermenéutica. Bien, al cabo de una primera redacción de nuestras Conclusiones, que estimamos definitivas en lo que respecta a aquellos dos primeros registros —el histórico-filosófico y el hermenéutico—, nos proponemos referirnos en este apartado de una forma más específica a aquella prevista tercera vertiente, la propedéutica, con el objetivo de proponer también unas conclusiones interesantes a este tercer objetivo de nuestra investigación. También vamos a darle forma, en este mismo apartado propedéutico, a lo que, a estas alturas de la historia de la filosofía y a dos siglos de la constitución, desde Schleiermacher, de la hermenéutica filosófica, entendemos que debe o puede proponerse como un prontuario para resolver el expediente académico de la lectura interpretativa de un texto de autor. O, si se prefiere, el de la factura de un comentario de un texto filosófico o de interés filosófico (de un texto cuyo interés pueda establecerse desde distintos dominios discursivos afines al de la filosofía: los de las ciencias empírico-naturales, las ciencias más teóricas, los saberes formales, el mundo de la politología teórica y el de la politología normativa, el de la teorización jurídica, el de la interpretación de los textos jurídicos y jurisprudenciales, el de la fundamentación axiológica de lo moral, etc.). Preferimos el término ‘prontuario’<sup>605</sup> al término ‘método’ o al término ‘modelo’ para dejar asentado el principio de que una lectura interpretativa de un texto de autor no ha de ser nunca el resultado de un ejercicio asimilable a lo que en las ciencias empírico-naturales se ha venido entendiendo, al menos desde los *saggi* de Galileo Galilei, como un ‘método’. Ya que el dominio de lo metódico y, virtualmente, de lo metodológico en tales ciencias determina necesariamente una práctica que depende de la naturaleza autónoma o ‘no relativa a los sujetos’ de los objetos y en la que, consecuentemente, se da la posibilidad de la experimentación; es decir la posibilidad de establecer las condiciones en las que han de producirse determinadas fenomenologías relativas a los objetos investigados para, en una fase ulterior y conclusiva, proponer fórmulas de anticipación que regulen la universalidad de los fenómenos a la que pueden referirse tales objetos estudiados. En cuanto a la metodología ensayada por primera vez por Cartesius, al tiempo que Galileo ensayaba la propia, tampoco podemos asumirla como antecedente de nuestra práctica —ni de la práctica de la hermenéutica filosófica en general— ya que aquella, para nuestro fin, adolecería del mismo defecto que acusa el método galileano: el de la suposición de que los objetos a tratar lo son en tanto que substancias independientes de nuestra recepción de los mismos.

Es incuestionable que el pensamiento y las doctrinas de estos dos pensadores tardorrenacentistas, G. Galilei y R. Descartes, dan una solidez y una prestancia muy propias a la estación histórica de la modernidad filosófica. Una estación que resulta de obligada referencia en la evolución hacia la emancipación de la filosofía —en el siglo XVII, aún la ‘ciencia por excelencia’— de todos los débitos de servidumbre y dependencia propios de etapas anteriores. Sin embargo queda aún un largo trecho que recorrer, que incluye también el tramo de la Ilustración, para que la razón adquiriera una autonomía integral y vislumbre la posibilidad y hasta la obligatoriedad de analizarse a sí misma efectivamente, esto es, como generadora de sus productos. El paso de aquella servidumbre de la filosofía a los discursos teológico-fundamentalistas durante de los medievos cristianos y musulmanes a una estada ya postmoderna o postilustrada en la que resueltamente se afirma la emancipación de una razón dispuesta a considerarse a sí misma como objeto de análisis no podía ser —no lo fue

<sup>605</sup> 2ª acep. DRALE, 22ª ed: “*Compendio de las reglas de una ciencia o arte.*”

de hecho— un paso ‘de la noche a la mañana’ o ‘de la caverna de Sócrates-Glaucón a la Razón autónoma’: Fue necesario un despegue por fases. Correspondiendo éstas a las pausas que de hecho se dieron desde ese Renacimiento tardío y aún muy flamígero y obcecado (las llamas que quemaron a Giordano Bruno y casi prendieron en el modesto sayal de Galileo) a la superación de aquella Modernidad ilustrada y providencialista que, por fin, desde Schlegel y Schleiermacher y, sobre todo, desde la recepción de Schleiermacher por Dilthey está por primera vez dispuesta a ‘no tener la razón absolutamente’: A no tener la razón en (lo) absoluto.

Sabido es que, al menos desde las investigaciones del alemán Werner Heisenberg (1927: *Über die Grundprincipien der Quantenmechanik*) y del austriaco Erwin Schrödinger (1944: *What is life?*), actualizadores de los principios relativistas y cuánticos previamente elaborados por los también germanos Max Planck (1889: descubrimiento de la *constante de Planck*) y Albert Einstein (1915: *Conferencias sobre la Relatividad General*), las ciencias empírico naturales no han podido continuar con ese *parcour* matemático lineal cuya referencia principal se encuentra los *Principia* físico-matemáticos de Isaac Newton (1687: 1ª edición de los *Philosophiæ naturalis principia mathematica*). Recorrido este que dependía de una serie de certezas que, desde las antecitadas publicaciones de aquellos investigadores germanos de la primera mitad del pasado siglo, se tornaron incertidumbres. Entre ellas y muy destacadamente, la de la constancia escalar de la masa en su relación con las magnitudes vectoriales que dimensionan el espacio-tiempo. Por este motivo, y por la decisiva intervención epistemológica de Wilhelm Dilthey (1883: *Introducción a las ciencias del espíritu*; 1911: *Los tipos de la concepción del mundo y su constitución en sistemas metafísicos.*) y, desde éste, de H-G. Gadamer (VM I), las ciencias humanas o ‘del espíritu’ (las ciencias que se interesan por los dominios relativos al sujeto: por ese dominio que desde la recepción crítica de Vico se significa a veces como el del ‘verum-factum’) no se han visto obligadas a hacer ese difícil ejercicio de reconversión a la filosofía que tan dramática e incompletamente están ensayando todavía en nuestros días las ciencias experimentales. Y es que esa incertidumbre, condición necesaria para que se dé la experiencia dialógica y la dialógica-dialogal, nunca ha dejado de ser un principio activo en las ciencias humanas desde que éstas se constituyeron como tales, también desde Dilthey y su posterior recepción por Gadamer. Consideramos que la asunción efectual (Gadamer, 1977) de esa incertidumbre así como la de sus implicaciones dialógico-filosóficas ha supuesto el último momento verdaderamente crucial en la historia del pensamiento: El de la hermenéutica filosófica. Un lato momento que pudo comenzar, efectivamente, con Fr. Schleiermacher y que aún puede estar terminando de perfilar su constitución más definitiva.

Pero, antes de abundar más en esta materia de la propedéutica relativa a la recepción y a la lectura de los textos de autor en los medios académicos, quisiéramos dejar anotada la siguiente reflexión: De la misma forma que los registros histórico-filosófico y hermenéutico han estado presentes en nuestro trabajo desde las primeras líneas del mismo, diríamos que desde las primeras líneas del Proemio 1, el registro propedéutico también lo ha ido conformando desde las sucesivas, y a veces extensas, referencias que hemos hecho a los sujetos o actores de una serie discreta de momentos verdaderamente importantes en el desarrollo de las prácticas lectointerpretativas a lo largo de la historia de la filosofía. Y es así que, por ejemplo, en el caso de un Alejandro de Afrodisias, de los siglos II y III dC, el primer pensador y maestro de filosofía que ha recibido en la historia el título de ‘comentador eminente’ (también recibieron un título equivalente después de él Averroes y Tomás de Aquino, aunque desde orillas opuestas), hemos atendido a su trabajo lectointerpretativo sin dejar de lado su faceta y su interés en lo propedéutico. En este caso asistidos por los trabajos de W. R. Sharples y por sus investigaciones en torno a la existencia de una Escuela lectointerpretativa propiamente alejandrina. Y lo mismo podríamos decir de la mayoría de los lectores e intérpretes de textos de autor por los que nos hemos interesado en este trabajo,

desde el mentado Alejandro hasta los trabajos ‘genealogistas’ de un M. Foucault o de un G. Vattimo, trabajos estos cuyas relaciones con sus magisterios respectivos también hemos puesto de manifiesto (talvez con una menor extensión en el caso de Vattimo). De la misma forma que lo hemos hecho con la mayoría de los componentes de nuestro elenco de lectores e intérpretes cuyas producciones —como en el caso paradigmático, pero en absoluto único, de G. W. Fr. Hegel— se vieron en su momento complementadas con una acción propedéutica sistémica en la cual encontraban su justificación y su aplicación práctica sus propuestas teóricas o doctrinales.

Y es que si escribiéramos una lista de nombres ligados a momentos muy determinantes tanto en la historia de la filosofía como en la evolución, el progreso y la sistematización de las prácticas lectointerpretativas tendríamos una nómina en la que figurarían actores, individuales o colegiados, de sendos momentos lectivos, en un sentido propedéutico o magisterial, paralelos o concomitantes a sus respectivos momentos lectointerpretativos y, por ende, a sus momentos histórico-filosóficos. Hagamos un ensayo sin pararnos por el momento en demasiadas consideraciones: Andrónico de Rodas, Alejandro de Afrodisias, Porfirio, Proclo, Boecio (el romano), Avicena, Averroes, Tomás de Aquino, Ficino, Vico, Kant, Schleiermacher, Hegel, Dilthey ... Habermas, Foucault, Vattimo, Dussel. ¿Cuáles de estos nombres no estaría ligado tanto a la filosofía como a una actividad reglada, incluida en tal ‘regla’ la práctica lecto-interpretativa, como a la práctica, igualmente reglada, de sus actuaciones propedéuticas? Diríamos incluso más: ¿Cuáles de estos nombres, en tanto que referidos a sus respectivas *auctoritates* no han hecho de la lectura e interpretación de textos de autor, coetáneos, pretéritos y arcanos una parte fundamental de sus actividades como pensadores al mismo tiempo que estaban desarrollando sus actuaciones propedéuticas? Y es que el desarrollo de la filosofía como práctica intelectual está, tanto en la historia como en la actualidad, ligada directa y naturalmente a un hecho lectivo que es, por su parte, concomitante a un hecho lectointerpretativo. Vamos a decirlo de una forma más clara y, por lo tanto, más potencialmente refutable: todos los pensadores influyentes en la historia de la filosofía, incluso aquellos que han renegado de la actividad docente en algún momento de sus vidas, como hicieron en su momento Tomás de Aquino, Schopenhauer, Nietzsche, Foucault... han sido o son profesores de filosofía: Profesores, maestros, escolarcas o rectores, doctores, licenciados (como lectores), pedagogos, académicos de, o en, sus respectivos sistemas educativos. Y han hecho de sus respectivas pedagogías el medio idóneo para trasladar y fijar sus doctrinas. Lo cual no quiere decir, como en los casos que también pueden presentarse como paradigmáticos de Nietzsche o Foucault, que las relaciones entre estos profesores y los sistemas educativos que en su momento los acogieron o de los que en su momento formaron parte fueran las de una integración total de sus prácticas lectivas en los institutos en los que estas figuras eminentes ejercieron de profesores de filosofía o de cualquier otra materia afín. Y es que el desarrollo de la actividad académica, tanto en la actualidad como en los tiempos arcanos de Alejandro de Afrodisias, ha supuesto en no pocas ocasiones un enfrentamiento entre el profesor docente y la estamentalidad o la institucionalidad desde la que se le encomendaba su acción profesoral. Recordemos el decreto de silencio en materia de Religión que se le impuso al aparentemente inofensivo *professor Kant* desde las más altas instancias del ejecutivo prusiano, al valorar —muy justamente, creemos— el potencial subversivo que entrañaban sus clases y aquellos escritos de su autoría en los que se defendía la posibilidad de una moral no basada en una religión dogmática (en *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, de 1793). O consideremos el carácter de pugna entre escuelas opuestas que tuvo una parte importante de la producción aristotélica contra la *paideia* de inspiración sofística que se practicaba en la Escuela de Isócrates, opositora a la acción pedagógico-dialéctica tal como se practicaba en la Academia de Platón. Y podrían ponerse innumerables ejemplos más.

Pero también se han dado, y han sido muy determinantes en los decursos de la historia y de la historia de filosofía, momentos de exaltación a la institución escolar o académica por parte de algún influyente docente, que han corrido parejos y se han vivido como complementarios al desarrollo de una determinada doctrina filosófica o científica. En este sentido el caso que podríamos presentar como ejemplar sería el de la vivencia del hecho lectivo y de la promoción y actualización de su soporte propedéutico por parte del profesor y director, durante el periodo comprendido entre los cursos escolares de 1808 y 1816, de un *Gymnasium* en la ciudad de Nürnberg, Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Efectivamente en Hegel la progresión de su doctrina filosófica es inseparable de su acción propedéutica y de sus actuaciones como profesor y como escolarca (director de un *Gymnasium*, y rector de una Universidad, la de Berlín). Tales actuaciones abarcan un recorrido desde los primeros y modestos encargos que tuvo como *privatdozent* en la Universidad de Jena, ciudad en la que acabó, en 1806, su *Phänomenologie*, y hasta que desempeñara la más alta dignidad académica otorgable por la monarquía prusiana como rector de la Universidad de Berlín desde 1829, incluyendo aquellos ocho años en los que ejerció como docente y director del *Gymnasium* en Nürnberg, antes de ocupar su primera cátedra de Filosofía en Heidelberg (1816). El hecho de que sea precisamente durante su etapa como director y docente en aquel Instituto de Bachillerato (*Gymnasium*) nuremburgués cuando Hegel haga un mayor esfuerzo de sistematización de su sistema, {del que resultará una importante y clarificadora, además de muy rigurosa, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* organizada según tres cuerpos que corresponderían a una *Wissenschaft der Logik* (que estuvo ampliando y corrigiendo hasta su edición más definitiva en 1830), a una *Naturphilosophie*, y a una *Philosophie des Geistes*} ya resulta lo suficientemente significativo como para poder hacernos una idea cabal de la importancia y del alcance del género propedéutico en el pensamiento de Hegel. Igualmente, el hecho de que sus lecciones de *Historia de la Filosofía* y de la *Filosofía de la Historia*, impartidas desde Jena a Berlín, hayan terminado por constituir, póstumamente, un cuerpo acroamático consolidado tras un largo, laborioso y accidentado proceso de restauración y de recomposición, y que de estos trabajos haya podido resultar la integridad de unos volúmenes como los que conocemos y hemos explotado en nuestro trabajo constituye también una circunstancia que dimensiona la importancia capital del hecho lectivo en Hegel.

¿Qué lugar ocupó el hecho lecto-interpretativo en este *corpus* doctrinal? Creemos que a esta pregunta hemos dado ya una respuesta en los apartados de nuestro trabajo en los que nos hemos dedicado más aplicadamente a analizar el *modus legendi* practicado por Hegel (en los apartados S. I. IV, 4; S. I. IV, 8; **S. I. IV, 9**; S. I. IV, 10; S. I. IV, 11; S. I. IV, 12). En cualquier caso no es ocioso confirmar aquí que la filosofía de Hegel y su porfiada, desde sí misma, dimensionalidad histórico-filosófica / filosófico-histórica constituye, como en el caso de Aristóteles y Alejandro (considerados ahora como sujetos de una misma tradición, la peripatética), o como en el de Vico, un momento crucial en la continuidad dialógico filosófica. Crucial en el sentido de que la dimensión histórica, y dialógica, de esta misma continuidad es una parte constituyente y fundamentante de su doctrina; en el sentido de que esta dimensionalidad así asumida obligaba a Hegel a prestar una atención muy especial –a pesar de su refracción por el género hermenéutico tal como lo estaba empezando a cultivar Schleiermacher– a los textos de autor; y en el sentido de que esas apreciaciones sobre el hecho y la continuidad o progresión de la Historia en Hegel y desde Hegel constituyen un referente estable en el continuum que, como tal, permanece en la obra de tantos beneficiarios de la herencia historiográfica de Hegel desde el decimonónico Karl Marx a los contemporáneos Jürgen Habermas y Enrique Dussel, entre otros.

Si bien en Hegel el enorme peso de sus instancias doctrinales, determinó que sus apreciaciones de las literaturas filosóficas de autor, Platón incluido, no tanto Plotino-Plotino, se expresaran siempre más en un registro de inquisición de rasgos y síntomas desde

los que pudiera aducirse la intuición, por parte del autor cuya literatura se estuviera considerando, de alguna estadía de lo que el mismo Hegel significaba como la evolución del Espíritu hacia su Razón final –Habermas significó como ‘apreciación acrítica’ a ese *modus* hegeliano tan característico y dominante<sup>606</sup>–, que el registro crítico propio de un lector e intérprete que considera el texto, es decir, el rastro literario del discurso, como un hecho filosófico atendible y significable como tal: esa fue la brecha insalvable que separó y que volvió incompatibles las doctrinas y los magisterios de Hegel y Schleiermacher, y la posible explicación de la antipatía personal que siempre se profesaron: para Hegel, Schleiermacher no era sino un ‘esteta’ o un ‘diletante’ que lo reducía todo a formalismos sentimentalistas; y para Schleiermacher, Hegel era algo así como un visionario intolerante incapaz de apreciar la importancia y el valor epistémico de las variaciones formales dentro del discursar filosófico<sup>607</sup>.

Pero acerquémonos más decididamente a nuestro actual interés: Se trataría de proponer, desde lo expuesto a lo largo de nuestro trabajo y partiendo de la asunción de las afirmaciones que se contienen en nuestras conclusiones, un prontuario que pudiera proponerse como coherente y, en un cierto sentido, como concluyente con lo que ha sido la práctica lectointerpretativa a lo largo de los siglos. Tal proposición, la de nuestro prontuario, la vamos a hacer una vez concluidas —provisionalmente concluidas: no es posible pisar el horizonte— las distintas valoraciones de todos aquellos momentos de la continuidad dialógico-filosófica que, en materia de lectura e interpretación de textos de autor, hemos juzgado más determinantes y resolutivos, y con más calidad hermenéutico-filosófica. Y será desde ahí que procederemos: Desde las valoraciones de las distintas aportaciones que desde la tradición peripatética o, en su caso, desde algún momento anterior y hasta llegar a las prácticas lectointerpretativas que se están ejecutando en la actualidad (Habermas, Vattimo, Dussel...) hayan supuesto de hecho un progreso en la constitución de ese modelo hermenéutico-filosófico de lectura que, hoy por hoy, hemos de considerar como irrenunciable. En tanto que su renuncia implicaría cargar con un impedimento acrítico a la hora de ejecutar una lectura que se pretenda verdadera e integralmente comprensiva del texto de autor desde esa posición de apertura dialogal que, desde Gadamer, tantas veces hemos invocado a lo largo de nuestro trabajo como condición necesaria, para que se dé esa experiencia comprensiva de verdad. Y esto hasta el punto de poder servirnos, este prontuario que propondremos, como criterio extrínseco —extrínseco a la lectura practicada y, en su caso, escrita— para establecer qué condición o cuáles condiciones se han cumplido o se han podido dejar de cumplir en un ejercicio de lectura para que éste pueda significarse, con toda propiedad, como una lectura integral y comprensiva de un texto de autor, o, por el contrario como una tentativa malograda de lectura.

**SP. 1, a. Primera condición.- Desde el reconocimiento de una identidad de intereses epistémicos, la siguiente predisposición a conseguir una fusión de horizontes comprensivos.**

**El lector y el autor de un texto pertenecen a una comunidad de intereses epistémicos, aunque tal comunidad de intereses no se traduzca en una comunidad tética o doctrinal.** Como tan cumplidamente y elegantemente expresó Aristóteles en uno de los pasajes de *Met.* que más frecuentemente hemos citado en nuestro trabajo. A saber: “... recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad (...). Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar.” (*Met.* 983b). Pero ‘esta revisión’ (García Yebra) [o esta ‘toma en consideración’

<sup>606</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Trad. de M. Jiménez Redondo de la 4ª ed. en alemán, de 1987 (compilación de los tomos I y II). Madrid, 2010. (p. 191, del Cap. II: *De la teoría de la racionalización de Max Weber*).

<sup>607</sup> Cfr. GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio. *La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher*. En *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Nº 16, 1981, págs. 89-118. Esp. pp. 115 y ss.

(en la traducción de Tomás Calvo,) o este ‘*to go over their views*’ (en la de W. D. Ross)] de la que nos habla Aristóteles en este pasaje es posible porque los potenciales lectores y los autores de los textos a leer hablan un mismo lenguaje. Y es por esta razón por la que resultan posibles, aunque no sea ésta la meta principal de una lectura, tanto el consenso como el disenso entre el autor y el lector. Igualmente puede ser posible, aunque tampoco sea prescriptiva, una continuación de la doctrina del autor mediante y a partir de la lectura de un texto del mismo (tal como ensayó el de Afrodiasias con ciertos temas o motivos de la doctrina aristotélica). Ahora bien, tal consenso o tal disenso, así como la comprensión de lo que se está leyendo, habrán de afirmarse desde el respeto más absoluto por los sentidos que se expresen en el texto, no suponiéndole al texto intereses que le sean extraños (segunda condición). Por este mismo motivo cuando la distancia lingüística, desde los determinantes históricos que en cada caso se puedan establecer, entre un texto de autor y un lector sea tal que pueda comprometer la lectura al no poder el lector comprender los contenidos y los sentidos, así como los alcances semánticos de los términos en los que el texto se expresa, el lector deberá posponer su lectura hasta que, con el auxilio de las filologías históricas —en su caso la filología clásica—, no haya procedido a una explanación terminológica del texto. Igualmente resultará también indispensable, cuando se den esos condicionantes de lejanía histórica y lingüística, un conocimiento lo más extenso posible —aunque siempre será un conocimiento incompleto: en progreso— de los condicionamientos materiales históricos que en su momento determinaron la factura o producción del texto.

Usando el concepto-metáfora de extracción husserliana de ‘horizonte’, reelaborado extensamente por Gadamer, muy al margen de la recepción que de este mismo concepto hiciera su maestro M. Heidegger, y asociado al concepto husserliano de *Lebenswelt* desarrollado en *Investigaciones Lógicas (Logische Untersuchungen: 1900/1901)*<sup>608</sup> podríamos afirmar que solamente es posible la comprensión de lo que se dice en un texto cuando el lector se ha establecido como tal sobre el horizonte relativo a ese *Lebenswelt*, a ese mundo en el que se producen todos esos actos —sociales unos, individuales otros, sociales todos— de los cuales las vidas particulares de los sujetos de las culturas no pueden sustraerse al no poder trascender ‘los límites naturales de la vida’, horizonte este desde el cual el texto, como producto social que es, se genera y articula. El anterior ‘como tal’, referido al lector, no es un adorno retórico; lo que con este término queremos expresar resulta obvio aunque no conviene excusarse de aclararlo: tal establecimiento del lector sobre el horizonte del que procede el texto no puede implicar más que una asunción crítica —en indicativo o en subjuntivo— de los sentidos originales que se expresan en el texto. Asunción esta que habrá de ser reforzada por el conocimiento del fondo histórico del que proceden los términos con los que el autor se expresa en el texto. Y tal conocimiento no lo puede acercar más que la ciencia de la Historia. ¿Es, pues, la Historia una ciencia auxiliar de la hermenéutica filosófica? En absoluto: la Historia es una condición para la hermenéutica filosófica.

Y es así que si lo que el lector se propone es ejecutar una lectura de un texto de autor, pero una lectura que pueda significarse como de calidad hermenéutica, lo primero que habrá de hacer cara al texto —téngalo en cuenta aquel que pueda estar instruyendo sobre la práctica del comentario de textos de autor— no será, en ningún caso, leer o animar a leer atentamente el texto en cuestión. Lo primero y, en un sentido hermenéutico, lo muy principal que cumple hacer es situarse ante un mapamundi para localizar la posición de la cultura de la que el texto proviene. Pero no ante un *google map* recién restituido con las modernas técnicas geodésicas asistidas por satélites y por los actuales sistemas de computación. Sino ante un mapa levantado por un geógrafo perteneciente a aquella misma

<sup>608</sup> En HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*, precedidas por los *Prolegómenos a la Lógica Pura*. Trad. de M. García Morente y J. Gaos. Prólogo de José Ortega y Gasset. Madrid, 1976. V. Especialmente de la *Investigación primera: Expresión y significación*. Capítulo 1.- *Las distinciones esenciales*. § 8. *Las expresiones en la vida solitaria del alma* (pássim).



cultura —a aquella misma sociedad— de la que proviene el texto. Así, por ejemplo, si estuviéramos situados ante un texto de Platón, digamos que ante un pasaje de *Timeo*, antes de interesarnos por los conceptos que pueden responder a los términos espacio (*khôra*), inicio (*protos*), cambio (*metabolé*), forma (*idea*), y tantos otros que informan este diálogo de plena madurez de su autor, hemos de interesarnos por la visión del cosmos (*kosmos*) que operaba en la mente de aquellos helenos del V y IV aC. Cosa ésta que podríamos ensayar desde la consideración de las figuraciones o intuiciones geodésicas de Anaximandro (610-546), de las cuales John Mansley Robinson supo deducir el mapa de la *Tierra plana* con el que ilustra su *Introduction to Early Greek Philosophy* (1968); desde las del mapamundi, deducido también por la moderna cartografía histórica, de las figuraciones, igualmente planas, del milesio Hecateo (550-490); o desde las de aquellas figuraciones geográficas (610-546) ya más cercanas a Platón, de Herodoto de Halicarnaso (484-425). Igualmente podríamos interesarnos por el mapamundi esférico levantado por el peripatético Dicearco de Mesina (355-285); o por el de Eratóstenes de Cirene (276-194), perteneciente ya a otro entorno histórico-cultural, el del helenismo alejandrino, pero ligado a las tradiciones áticas y jónicas en las que se produjeron los primeros saberes que informan lo que hoy en día podríamos presentar como ejes principales de una clasificación general de los saberes humanos (Eratóstenes, como Dicearco, partía ya de la esfericidad de la Tierra como principio, que demostró; estableció la inclinación del eje de la tierra respecto al plano de la eclíptica; dedujo la inclinación de esa eclíptica en fracciones de ángulo llano, e igualmente las dimensiones de la Tierra; Dicearco por su parte estableció el primer sistema de referencia geográfica desde el que se siguió toda geografía posterior, el del binomio geodésico longitud-latitud). ¿Obviamos todas estas posibles informaciones genésicas, que soportan al texto, y atacamos directamente el pasaje o el diálogo completo del texto de Platón, u otro texto proveniente de aquel enclave histórico, ‘leyéndolos atentamente’? ¿Obviamos las referencias correspondientes a otros capítulos de la cultura material helénica? Creemos que si proponemos tal cosa no estaríamos siquiera planteando ejecutar una paráfrasis textual. Ya que la paráfrasis, que es un ejercicio lectointerpretativo crítico y reflexivo, como lo es el comentario<sup>609</sup>, ha de partir de una comprensión cabal de los términos desde los cuales va a ejecutarse la composición parafrástica.

Y es así que cuando Gadamer se refiere a la fusión de los horizontes comprensivos, los de los dos dialogantes, como el momento más determinante de la actividad dialógica<sup>610</sup>, momento este exportable a la actividad lectointerpretativa en tanto que en ésta los dialogantes pasan a ser el lector y el autor, establece que solamente desde una consideración integral de lo que es preguntado o de lo que me es dado preguntar (en tanto que lo que pregunto ha de ser comprendido por aquel a quien mi pregunta va dirigida), en esa actividad dialógica que es toda lectura, es posible esperar una respuesta que supere ‘*la negatividad extrema de la aporía*’<sup>611</sup>. En otras palabras, para dialogar-interpretar cara a un texto de autor es condición no suficiente sino necesaria, impregnarse de los sentidos que informan desde sus términos tanto las preguntas y cuestiones que le planteo al autor del texto como el sentido, o los posibles sentidos, de las respuestas que me es dado esperar desde el texto. Y esta condición necesaria solamente se cumplirá si conocemos, o estamos haciendo por conocer, los contenidos y alcances de cada uno de los términos que, incluidos en el repertorio lexicográfico del autor, se corresponden con la lengua y la *Weltanschauung* de las que el texto proviene. Si los conocemos o si estamos haciendo por conocer-los: Ésa es la condición primera y principal para que la lectura de un texto de autor tenga calidad hermenéutica. La ‘condición de apertura’ establecida por Gadamer en el referido pasaje de

<sup>609</sup> Véase el espacio dedicado al término ‘paráfrasis’ en nuestro apartado lexical inicial (ALGUNAS PRECISIONES LEXICOGRAFICAS).

<sup>610</sup> Una vez más: *La primacía hermenéutica de la pregunta. El modelo de la dialéctica platónica. Análisis de la conciencia efectual*. En VM I; pp. 439-447.

<sup>611</sup> Gadamer, H-G. *Op. cit.* p. 439.

VM I es, pues, una condición que obliga al lector a considerarse solamente como lector in pectore hasta que no haya satisfecho esa condición: la de in-formarse lexical, cultural, lingüística e historiológicamente antes de practicar esa ‘lectura atenta’ que recomiendan como primer paso del ejercicio lectointerpretativo algunos pedagogos despistados que no han sabido valorar todavía el legado postulativo y, en un cierto sentido, técnico (pericial) de la hermenéutica filosófica... —Pero es que entonces, antes de ‘explicar’ a Platón o antes de intentar una lectura de un texto de su autoría tendríamos que dedicar un número considerable de sesiones lectivas a acercarnos a aquellos capítulos de la historia de la Grecia Clásica que puedan referirse más directamente a ‘la Atenas de Sócrates y Platón’, y en tantos planos distintos y superpuestos (lo lingüístico, lo lexical, lo artístico, lo folclórico, lo teológico y/o lo cultural, lo productivo en el orden material, lo histórico-acontecimental ...). — Efectivamente, pero lo mejor será que no regateemos el número de esas sesiones lectivas o ‘prelectivas’: No seis sesiones, sino doce, y con aporte de todo tipo de materiales que puedan ayudarnos a situarnos en aquel enclave desde una perspectiva presentista o ‘efectual’: materiales cartográficos, cosmográficos, repertorios lexicográficos; diccionarios filosóficos que atiendan a la evolución histórica de los conceptos (como el de Ferrater Mora: de ahí su calidad); atlas históricos; páginas seleccionadas de historiografía clásica y actual... Solamente así estaremos en condiciones de ensayar un diálogo abierto y franco, y productivo, con el autor que nos está citando desde su voz, cuando preconozcamos el medio histórico —dejemos ya la marquería ‘histórico cultural’— en el que han de insertarse sus respuestas a nuestras preguntas y cuestiones: esas mismas que nos han llevado a elegir el texto en cuestión.

Podemos, entonces, resumir así esta condición: La lectura de un texto de autor supone el cumplimiento desde la parte del lector de una doble condición relativa al acercamiento del lector al texto: la primera la del reconocimiento de la pertenencia a una comunidad de intereses que ha de darse entre el lector y el autor; y la segunda la de asegurarse desde la parte del lector que se está produciendo o se puede producir una necesaria fusión de horizontes comprensivos desde la superación de las posibles dificultades lingüísticas, cuando éstas puedan darse.

Consecuencias de los posibles incumplimientos de esta condición.- Si el lector no se reconoce como afín a los intereses que se expresan en el texto, solamente una lectura con una intencionalidad refutativa puede explicarnos el acercamiento del mismo hacia el texto de su interés (en este caso de un interés refutativo, que, en principio, es legítimo). Pero habrá que poner un especial cuidado en este caso en la observación del principio de naturaleza deontológica de que tales intereses confrontativos o refutativos no condicionen una lectura torcida, parcial, sesgada o, sencillamente, falseadora del texto. En el desarrollo de nuestro trabajo hemos puesto como ejemplo de este tipo de lecturas ‘falseadoras’ la que en su momento hiciera Marx de *La esencia de Cristianismo*, de Feuerbach (Véase del Cap. I, de la Sección 1ª, el apartado I, 2.- *Cumplimiento de estas condiciones en la antigüedad presocrática, socrático-platónica; en otras ‘hermenéuticas antiguas’, y en otras iniciativas críticas de la contemporaneidad*. En la p. 49)

**SP. 1, b. Segunda condición.-** Desde el reconocimiento de los contenidos y sentidos que se contienen y se expresan, o hacen por expresarse, en las lecturas interpretativas de los textos de autor. Desde la tradición peripatética desde Aristóteles hasta Alejandro de Afrodisias, y desde ciertas apreciaciones de Gadamer sobre la conciencia de la ‘historia efectual’ (*die Wirkungsgeschichte*: literalmente la historia que se ocupa de los efectos).

**La lectura de un texto de autor debe ejecutarse desde el respeto más absoluto por los sentidos que se expresen en el texto, no suponiéndole al texto intereses ni sentidos que le sean extraños.** Según esta condición, que es consecuente directa de la anterior, y que

tiene una clara impronta de orden deontológico, la lectura de un texto de autor ha de suponer, por parte de quien la acomete, una actitud que no es otra que la disposición de dejarse decir algo por alguien, o por algunos. Y está claro que esta actitud es incompatible con un prejuicio potencialmente falseador de lo que el texto ‘haya de decir’ desde una expectativa del lector. Ciertamente es que cuando el lector se inclina por un autor y por un texto, y no por otros, lo hace desde una posición de expectativa informativa en la que lo que se espera del discurso ajeno (del título elegido) es algo difuso y, necesariamente, anticipativo. Pero más cierta aún es la afirmación —tiene una mayor potencialidad de verdad— de que, una vez elegido el título ... *El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto.* (H-G. GADAMER. VM I, p. 660).

Esta condición obliga al lector de un texto de autor a llevar a cabo una revisión lexicológica del texto a interpretar con la intención de asegurarse de que aquellos términos nucleares del mismo, aquellos que soportan una ‘carga mayor’ de sentido, van a ser aprehendidos en las significaciones más precisas que el determinante histórico impone al texto en cuestión. Así, por ejemplo, podríamos afirmar que no se aprehende de igual forma el término *ousía-substantia-substancia* en un texto de Aristóteles, y dependiendo de cuál sea su procedencia exacta, que en otros surgidos de Alejandro de Afrodiasias, Porfirio, o Tomás de Aquino. Y es que habrá de ser, en cada caso, la necesaria labor de contextualización la que dará al término su dimensión más aproximada. Y no será este un expediente que pueda resolverse de una forma rápida o partiendo de unas suposiciones que puedan remitir a unas lexicografías que se den por asumidas desde algunos de los muchos ‘prejuicios cognitivos de confirmación’<sup>612</sup> que circulan por los medios científicos, filosóficos, deontológicos... El amplio apartado que Gadamer dedicó en el segundo capítulo de su *Verdad y método-I* al ‘Análisis de la conciencia de la historia efectual’ (pp. 415-447) es una muestra, extensa y coherente como suelen serlo las que se encuentran en este tratado, de la complejidad inherente al cumplimiento de esta condición y, al tiempo, de lo necesario que resulta el mismo. Ya que de tal cumplimiento lo que se sigue es la apreciación del texto como un artefacto desde una visión efectual del mismo (es decir, de los efectos que tal artefacto buscaba o suscitaba en su momento histórico). Tal visión efectual partía de una previa definición-proposición de lo que debemos entender por ‘historia efectual’ o ‘de los efectos’ (*Wirkungsgeschichte*) y en la que el sabio alemán afirmaba, acercando y asimilando el concepto jaspersiano de ‘situación’ al de ‘situación hermenéutica’ y, por extensión de contenidos, al de ‘historia efectual’ que ‘*Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*’ (op. cit. p. 372).

Cuando se invita a un estudiante de Filosofía a subrayar críticamente un pasaje de un texto de autor, dando por sentada la condición propedéutica de que el pasaje ha sido bien elegido por un profesor, que ha de estar licenciado a tal efecto, se está acercando al estudiante a la más precisa aprehensión de los sentidos originales que informan los términos con los que el texto se expresa. Esta aprehensión no ha de plantearse nunca como integral o total, ya que la misma no se dio como tal ni siquiera en el momento de la escritura del texto por parte del autor. Tal aprehensión no persigue otra cosa que una aproximación de nuestro entendimiento efectual-posicional de tal término desde nuestro propio horizonte hacia aquel otro horizonte desde el cual el texto se nos da. La invitación inmediata posterior al ejercicio del subrayado crítico, en el sentido de que el estudiante haga explícita las razones por las cuales ha subrayado los términos que ha subrayado, y la adecuada realización de este expediente en el sentido de que el estudiante ofrezca explicaciones igualmente histórico-

<sup>612</sup> Sobre estos particulares relativos al prejuicio y a sus efectos indeseables en ciencia puede consultarse el trabajo de SHERMER, Michael, *The Borderlands of Science: Where Sense Meets Nonsense* (Oxford University Press, 2002).

efectuales de los motivos que le llevaron a subrayar tales términos cerrarían el círculo hermenéutico correspondiente en esta fase del ejercicio lectointerpretativo.

El estudiante y, por ende, el lector de un texto que diga “... *Pero cómo pueden ser reducidos a las causas mencionadas, tampoco éstos lo han explicado claramente, aunque parecen incluir los elementos en la de especie material; pues afirman que la substancia está constituida y plasmada a partir de los elementos, considerados como inmanentes en ella.*” (Arist., *Met.* 986b 5) debe creerse, o debe saber creerse, los términos ‘causas’, ‘especie material’, y ‘substancia’, es decir, debe suponer, firmemente, que lo que tales conceptos expresan son contenidos y ‘experiencias de verdad’, y debe saber dimensionarlas en sus respectivos contextos histórico-efectuales. Debe igualmente comprender o creerse en sus propios términos, los del texto, y en su integridad significadora expresiones como “*la substancia está constituida y plasmada a partir de los elementos, considerados como inmanentes en ella*”, y todas aquellas que, desde un previo conocimiento, también incompleto pero que ha de ser suficiente, de la doctrina del autor expresen y confirmen desde ellas mismas sus propia coherencias con el todo filosófico del que forman parte.

**SP. 1, c. Tercera condición.**- Desde una predisposición a verificar la autenticidad del texto que se está leyendo, sus mediaciones y su procedencia, así como la correcta aprehensión de los sentidos originales que informan al texto.

Desde Alejandro de Afrodisias, y desde unas consideraciones sobre algunos de los *Diálogos* y escritos de Platón imputados de atétesis

**La lectura de un texto de autor ha de realizarse conforme a unos criterios de garantía en el sentido de que el texto a leer venga avalado por una referencia segura de autenticidad del mismo. Por otra parte, es necesario partir de la convicción de que la comprensión integral de un texto de autor es un contrasentido hermenéutico: sólo nos es dado un acercamiento a los contenidos del mismo desde nuestra posición. Nuestra lectura ha de ser, pues, relativa y parcial por más que pueda ser legítima la aspiración de comprender el texto en su integridad.**

Y es así que una parte importante de la producción generada en torno a las lecturas de textos de autor, y especialmente aquella en la que se incluyen a otras lecturas de texto, es decir, a lecturas hechas, escritas y publicadas tiene como objeto el de la disputación de la entereza o la corrección de tales lecturas. Estas disputaciones se han afirmado a lo largo de la historia de la filosofía a propósito de dos referencias principales; la primera de ellas es de naturaleza comprensiva; y lo que se disputa a un lector es el hecho de que el mismo haya entendido bien los términos del autor sobre cuyo texto se ha pronunciado en su lectura; la segunda disputación es la que se centra en torno a la condición de la autenticidad de las fuentes de las que los textos leídos provienen en el sentido de negarles su autenticidad o de cuestionar las mismas; el cumplimiento de esta condición es de orden ecdótico referido al texto, y se afirma desde la necesaria comprobación previa a la lectura —y, en su caso, previa a la edición— de que lo que se va a leer o a editar responde a criterios de calidad y de procedencia del texto avalados directamente por el autor o por sus directos albaceas, o, en los muchos casos en los que esto no es posible, por la tradición y por la práctica docente.

Cuando lo que se disputa a un lector es una lectura desacertada en el orden comprensivo, sin cuestionar las fuentes, el ejercicio metalectivo que se está ejecutando tiene un mucho, al menos en lo intencional, de reintegración de sus sentidos originales al texto cuya lectura está siendo cuestionada por el lector de la lectura. En estos casos las referencias directas al texto leído en un primer momento y las apreciaciones sobre los contenidos originales que tienen, según el segundo lector, los términos en el contexto y en el momento de su producción original son frecuentes. En principio podría pensarse que tales ejercicios metalectivos se podrían caracterizar por una porfía, por parte del segundo lector, en la restauración de los sentidos originales que informan el texto de una alta o más alta calidad hermenéutica que la de las primeras lecturas. Posiblemente —así podríamos

pensar— si este segundo lector se ha animado a disputar y a intentar corregir o significar como inválida a una determinada lectura, deberá ser porque desde su mayor conocimiento sobre el texto disputado y sobre el autor y el fondo doctrinal desde el que el texto se sustenta, le ha parecido intolerable la aceptación como correcta de una lectura que él sabe lastrada por problemas de fundamentación desde una incorrecta comprensión de los términos y los sentidos originales del texto. Sin embargo es también destacable el hecho de que en muchos casos —en nuestro trabajo esto lo hemos ejemplificado atendiendo a las lecturas practicadas por Althusser a las literaturas marxianas y a sus propias lecturas de éstas (ver p. 23 y ss. del Proemio 5 de nuestro trabajo); igualmente a las lecturas de Aristóteles que hizo Crisipo de Soli y a su contestación por parte de Alejandro de Afrodisias (en el apartado s. II. II, 1e, de la Segunda Parte de nuestro trabajo)— este segundo lector se erige como una autoridad total e inapelable sobre los contenidos que informan al texto original, como si esta posibilidad, la de la comprensión integral del un texto de autor pudiera darse. Siendo la caída en un cerrado dogmatismo, que tienen mucho de inquisitorial en el menos feliz de los sentidos que puede tener este término (el término ‘inquisición’)<sup>613</sup>, el resultado final de este intento de restauración de sentidos originales por parte de ese pretendidamente más prístino y más cercano a los contenidos propios del texto segundo lector. Lo cual no ha de entrar en contradicción con la posibilidad, que podemos volver a ejemplificar con el mismo caso de las lecturas aristotélicas de Crisipo disputadas por Alejandro de Afrodisias, de que en estas segundas lecturas esa intención restauradora de sentidos originales no haya podido culminar en otras muchas y felices ocasiones con un ejercicio de irreprochable calidad hermenéutica. Así, por ejemplo, si comparáramos las lecturas analécticas practicadas por Enrique Dussel a los textos críticos marxianos —a aquellos textos de Marx en los que se hace crítica a otros textos provenientes de la ‘Economía Política’— con las lecturas practicadas a estos mismos materiales por parte de Louis Althusser no tardaremos en apreciar una patente calidad crítica en el primer caso —que no excluye, por cierto, la asunción de elementos de orden práxico significados como ‘de liberación’— frente a una calidad dogmática, cerrada y escasamente crítica en el segundo. La pretensión de que la lectura propia es ‘la definitiva’ nunca podrá presentarse como compatible con una actitud crítica que se reclame como científica o epistémica ni, desde otra perspectiva, como afín a una actitud hermenéutica.

En cuanto a la cuestión de la autenticidad de las fuentes o de las procedencias de los textos por los que el lector se interesa, está claro que esta cuestión no ha de ocupar a los lectores de textos contemporáneos o de la modernidad histórica más reciente, en tanto que, digamos que desde Montaigne en adelante, los estudiosos de la historia de la filosofía, así como los lectores de textos de autor escritos desde el siglo XVI en adelante no van a tener problemas en asegurarse sobre la recta procedencia de las ediciones y la relación entre éstas, las producciones originales y las voluntades de estos mismos autores o sus más directos albaceas literarios en las cuestiones relativas a la ecdótica de tales producciones. Así, por ejemplo, si nos interesáramos por la obra del pensador francés y/o por la extensa bibliografía analítica existente alrededor de su producción y su figura, disponemos de información directa sobre la procedencia de todas las versiones de sus *Essais* desde la primera versión original en francés ‘antiguo’ hasta las más recientes versiones francesas o las más recientes traducciones al castellano o a otras lenguas cultas. Es más, tenemos hasta la posibilidad de cotejar estas literaturas con las primeras ediciones en su lengua original y en las fechas en las que éstas se editaron por primera vez (1580, 1587, 1591). Posibilidad que se ve en los últimos años potenciada por el hecho de que en Internet se mantienen distintos portales dedicados a la difusión de las obras originales de Montaigne en su lengua y en sus ediciones originales. Por ejemplo, desde: <http://www.archive.org/details/essaisdemicheld01dezeoog> [desde esta dirección se accede a una versión francesa de 1873 en la que se incluyen *Le texte*

<sup>613</sup> En la nota nº 288\* de nuestro trabajo nos referimos al dislate que puede suponer la doble significación del término ‘inquisición’, según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua (21ª ed).

*original de 1580 et les variantes des éditions de 1582 et 1587*]. E, igualmente y desde la misma utilidad, resulta posible cotejar las distintas versiones que de la misma obra se van haciendo gracias a la generosidad de distintas instituciones que, como la *Bibliothèque de la Ville de Bordeaux*, han puesto al alcance de los interesados *le trésor* de una Vª édition de estos *Essais*, la de 1588, en la que son legibles las anotaciones y escolios de la mano de Montaigne para preparar la que habría de ser la sexta edición de esta obra. Obra que para no pocos estudiosos constituye la primera producción filosófica que podría recibir con justicia la calificación de ‘moderna’. El acceso a un facsímil electrónico pixelado de esta edición histórica bordelesa puede realizarse desde:

[http://ia600103.us.archive.org/load\\_djvu\\_applet.php?file=22/items/MontaigneEssaisEdDeBordeaux1/Montaigne-EssaisDeBordeaux1.djvu](http://ia600103.us.archive.org/load_djvu_applet.php?file=22/items/MontaigneEssaisEdDeBordeaux1/Montaigne-EssaisDeBordeaux1.djvu).

Mas nos encontraremos en una posición muy distinta cuando nos intereseamos por obras medievales o de la Antigüedad, ya que cuando nos encontramos frente a un texto de un tratadista medieval o de la antigüedad histórica la cuestión de la procedencia del texto al que se le supone su autoría es una cuestión cuya importancia es de primer orden. Ya que, tras el trabajo productivo realizado en la lectura y en la interpretación del texto, podríamos encontrarnos con una imputación de atétesis dirigida hacia el propio texto leído que podría malograr todo nuestro trabajo, sobre todo en los casos en los que tales imputaciones se hagan desde criterios de autoridad contrastables y seguros. La historia de la filosofía está recorrida por casos de imputación de atétesis que se han dirigido a trabajos realizados sobre obras que se han supuesto originales y bien documentadas. Así, por ejemplo, todas las que en este sentido se le han hecho a la llamada ‘producción apócrifa’ de Platón, dentro de la cual se incluyen obras generalmente reconocidas como falsas por la tradición (*Epinomis*, *Minos*, *Theages*, *Arastae*, *Clitophon*, *Hipparchus*, *Eryxias*, *Cartas*, y *Definiciones* fueron los *diálogos* y los textos dados por falsos por Friedrich Ast cuando se aprestaba a dar a la imprenta su primera edición de los *Diálogos*, en 1819). Sin embargo hoy día la tradición exegetica platónica reforzada por los estudios estilométricos desde los de Morton-Winspear (1967)<sup>614</sup> hasta los de Deane (1973)<sup>615</sup> y la mas reciente edición de José B. Torres Guerra (1993)<sup>616</sup> reconoce la autenticidad ‘probable’ de la carta VII, al tiempo que determina la falsedad de la I, la probable falsedad de las cartas IV, V, IX, X, XII y XIII, la dudosa autenticidad de las cartas II y III, y la incertidumbre ante las cartas VI, VIII y XI<sup>617</sup>. Así pues, y siguiendo con este ejemplo, si nos abocáramos a la ejecución de la lectura de una carta de Platón, tendríamos que partir de un previo reconocimiento de lo que la tradición ha establecido sobre la autenticidad del texto y, desde el cumplimiento de esta condición, extremar las cauciones a la hora de relacionar los momentos interpretativos desde nuestra parte con las correspondientes instancias doctrinales, señalando o significando los momentos más importantes de nuestra lectura como criterios complementarios hacia la autenticación o no-autenticación del texto original desde nuestra parte de lectores. Es decir, si nos hemos dado a la lectura de un texto de autenticidad cuestionada, nuestra lectura no puede, o no debe (estamos proponiendo un prontuario), ser imparcial en este sentido: O bien encontraremos elementos que abonen una tesis, o, en su caso, que abonen su opuesta (la que reafirma la atétesis). En caso contrario habremos practicado una lectura más insustancial que imparcial.

<sup>614</sup> V. A. Q. MORTON & A. D. WINSPEAR. *It's Greek to the Computer*. Montreal, 1971.

<sup>615</sup> Cfr. DEANE, Philip (1973). *Stylometrics Do Not Exclude the Seventh Letter*. *Mind* 82 (325):113-117.

<sup>616</sup> TORRES GUERRA, J. B. *Platón. Cartas* (Introducción, traducción y notas). Madrid, 1993.

<sup>617</sup> TORRES GUERRA, J. B., op. cit. p. 15.

**SP. 1, d. Cuarta condición.-** La referida al seguimiento de unas pautas lecto-interpretativas desde la consideración de las formas lectivas que se han ido gestando a lo largo de la continuidad dialógica, y que se han afianzado como un modo lecto-interpretativo consolidado desde la consolidación de la hermenéutica filosófica. A saber:

- la datación del texto y relación con la secuencia productiva del autor;
- la circunscripción del texto a un momento histórico-filosófico;
- la significación de unas determinantes materiales próximas (el texto es un artefacto);
- la especificación de las instancias de intermediación (restauraciones, reseñas, versiones, traducciones, retraducciones, y otras);
- la atención a la lexicografía del texto desde sus referentes histórico-filosóficos;
- las actualizaciones experimentadas por los léxicos de los que hayamos dado cuenta en el anterior apartado
- las actualidades de esos mismos repertorios lexicográficos
- la explicitación de las partes del texto que más decisivamente comprometan la interpretación desde la parte del lector (desde los distintos tipos de citas y referencias a los textos que ha ido estableciendo la tradición);
- y la necesaria conclusión de la lectura: el momento interpretativo final, aunque siempre provisional.

(Detallamos estas pautas en el Tercer Apartado de este SUPLEMENTO PROPEDEÚTICO, desde la p. 430).

**SP. 2. SOBRE UN PRINCIPIO DE FORMALIDAD NO ESTRICTA APLICABLE A LAS LECTURAS INTERPRETATIVAS DE TEXTOS FILOSÓFICOS O DE INTERÉS FILOSÓFICOS DE AUTOR.**

Leer un texto de autor, filosófico o de interés filosófico, es un ejercicio formal, como puede serlo la recensión de una producción literaria en cualquiera de sus registros o la reflexión estética sobre una obra de arte. Ejecutar un análisis sintáctico de un texto o practicar una formalización lógico proposicional y ejecutar el correspondiente análisis son también ejercicios formales. Pero la distinción que ha de establecerse entre la primera clase de ejercicio y la segunda estriba en el hecho de que mientras que en la escritura de una reflexión estética o de una recensión literaria hemos de partir de la consideración de los condicionamientos materiales que han determinado la producción de aquellos textos por los que nos interesamos, en el caso del análisis sintáctico o del análisis lógico-proposicional no he de considerar otra cosa que la mera formalidad de los textos (su textura), exenta de cualquier otro condicionamiento. En este sentido podríamos afirmar que un análisis lógico o sintáctico, y lo mismo podríamos decir de la consideración teórica de un teorema o de una demostración matemática, tiene una dimensión de atemporalidad que las distingue como procesos formalmente ‘puros’. Las expresiones ‘ciencias exactas’, ‘matemáticas puras’ (que pretende significar el carácter íntegramente especulativo que este saber puede tener), ‘saberes formales’, ‘análisis sintáctico’, ‘topología’, y otras se sitúan en este ámbito de significaciones que es propio de lo que se presenta como meramente formal. Otras expresiones como la del ‘análisis aplicado a objetos lógicos’ se mueven en el mismo ámbito de significaciones que hemos distinguido por ese carácter de ‘atemporalidad’: Ni el *principio del tercio excluido* ni la relación entre las dimensiones de los catetos y la hipotenusa, el llamado *teorema de Pitágoras*, son principios susceptibles de ser dichos o entendidos de otra forma, dependiendo del momento histórico en el que sean considerados: Que son principios que se formulan por primera vez en un tiempo histórico determinado — en unos tiempos históricos, en realidad— no quiere decir que dependan de tales tiempos históricos para su generación; en todo caso son relativos a los tiempos históricos en lo que respecta a sus primeras formalizaciones (o ‘formulaciones’) culturales en Babilonia, en Egipto, en Grecia, en el Imperio Romano, en el inicio de la China de las Dinastías, y en cualquier otro momento histórico en el que hayan podido expresarse, siempre con la misma calidad de ‘originalidad’, tales principios. No es muy acertado —en realidad constituye una falsedad histórica o historiológica crasa— afirmar que el teorema de Pitágoras es una creación del alma o del espíritu griegos. Mucho más cierto es afirmar que la relación geométrico-matemática entre los lados del triángulo rectángulo fue formalizada, o contemplada, por primera vez en el continente indoeuropeo en aquel período de la antigüedad histórica en el que florecieron las culturas jónicas (en Mileto, en Samos, en Éfeso, y en otras plazas insulares y continentales), y que ese mismo principio fue por primera vez expresado en caracteres griegos (en un subdialecto ático) por Pitágoras a mediados del siglo VI aC.

En cualquier caso lo que ha de quedar firmemente establecido es que la formalidad de tales principios no depende de los condicionamientos materiales de aquellas culturas que los contemplaron o establecieron, cada una de ellas en sus respectivas coordenadas espacio-temporales. Ciertamente es que todos los productos que las culturas generan en sus autosostenimientos pueden significarse como beneficios materialmente condicionados. Beneficios, utilidades, recursos, asistencias, métodos... que han sido compuestos y dispuestos por los sujetos activos de las culturas, que son, siempre, sujetos históricos. Pero no es menos cierto que ninguna de estas producciones —sigamos considerando los ejemplos teóricos propuestos: el *principio del tercero excluido* y la relación entre los lados de un triángulo rectángulo— aportan rasgos o elementos resolutivos específicos de las culturas que los contemplan y los expresan, cada una desde sus propios códigos alfabéticos y matemático-geométricos. Desde estas razones creemos que, si bien no sería admisible, desde



nuestra asunción incondicional del fondo tético de las lecciones de Giambattista Vico, calificar estos productos teoréticos como ‘ahistóricos’ ni tampoco como ‘extrahistóricos’, ya que sus valores de verdad han de fundamentarse en lo que tales producciones tienen de ‘artefectos’ (... *et verum et factum reciprocantur seu convertuntur*)<sup>618</sup>, sí que sería legítimo calificarlos como metahistóricos en el sentido de que sus fundamentaciones materiales, aún siendo históricas como ha de serlo cualquier proposición o cualquier *ordo inter propositiones necessarias (aut non necessarias)*<sup>619</sup>, no pueden presentarse como propias de ningún momento históricamente determinado: no pertenecen genéticamente a ninguna de las culturas de la antigua Mesopotamia, ni de la Grecia clásica, ni del Imperio Romano, ni del Altomedievo, ni del orden carolingio, ni de ninguna de las Escolásticas medievales, ni ... Sino que son verdades propias de una facultad genérica (‘genérica’ de género, en tanto que género de una especie, la humana), de un *entendimiento agente* —ese mismo que el de Afrodisia asoció a la divinidad desde su comentario al aristotélico *De anima*— que así se afirma y se recrea a lo largo de los tiempos.

Sin embargo cuando nos interesamos por las significaciones que informan un texto de vocación epistémica, producido bajo el régimen de cualquiera de los registros con los que se expresa ese antiguo interés humano por acercarse a la verdad —un pasaje de las disputaciones de Orígenes *Contra Celso*, el comentario de Alejandro de Afrodisia al capítulo quinto del tercer libro de *De anima*; un capítulo que se nos presente como especialmente revelador de *Il saggiaiore* de Galileo Galilei, algunos de los ensayos kantianos para fundamentar una razón que ha de ser ‘buena por sí misma’—, en estos casos, que son los que más nos han interesado en nuestro trabajo, ha de ser un discurrir histórico-filosófico el que determine la calidad de nuestra porfía lectointerpretativa desde los primeros momentos. Desde ese primer momento en el que, desde un cúmulo de mediaciones imposible de determinar, decidimos que desde ese título de ese autor, o, en su caso, desde tal fragmento de una determinada edición de materiales literarios bajo la forma, por ejemplo, de la transcripción hecha por un especialista a un viejo códice, vamos a continuar y a abundar en nuestra reflexión sobre un determinado tema de nuestro interés.

Y es que este tipo de productos pertenecen, cada uno de ellos, a un tiempo y a una historia material concretas. El tratado-disputación *Contra Celso* (248 dC), de Orígenes de Alejandría, no hubiera sido posible sin aquellas amalgamas de métodos lectivos y lectointerpretativos, alegóricos unos, lexicológicos otros, gramáticos otros, críticos todos ellos, que se dieron en las antiguas escuelas catequéticas cristianas de Alejandría. En las mismas en las que se perfeccionaron aquellos *hypomnēmata* o ‘primeros comentarios’ que derivaron de las primerísimas investigaciones que sobre estos particulares hicieron una discreta representación de gramáticos y lexicógrafos helenísticos —como Trifón (pseudo) de Alejandría, del I aC, contemporáneo de Filón— muy interesados en la correcta interpretación de los textos de autor. *Hypomnēmata* que, a su vez, están directamente relacionadas con aquellos ejercicios exegéticos que se ejecutaron en los institutos peripatéticos desde la fundación del Liceo (335 aC) y la producción de la literatura interpretativa e ‘histórica’ que da cuerpo al libro I de *Metafísica* hasta los años en los que se desarrolló el magisterio de Alejandro de Afrodisia (escolarca de una Escuela continuadora del Liceo entre el 198 y el 211), a quien podríamos considerar el primer ‘exégeta’ o ‘comentador sistémico’ de la historia de la filosofía.

<sup>618</sup> VICO, Giambattista. *De antiquissima italorum sapientia*, de 1710. V. nota a pie n° 90\* de nuestro trabajo.

<sup>619</sup> Como lo son estas de G. de Ockham provenientes de su *Compendio de Lógica* (c. 1323): *Unde sicut est ordo inter propositiones necessarias quod aliqua est prior et alia posterior, ita est ordo interpropositiones contingentes quod aliqua est prior et alia posteriora, sicut ista, ‘Socrates est’ est prior ista, ‘Socrates este homo’, quia sequitur tamquam a priori*. Guillermo DE OCKHAM. *Summa Logicae, Parte Tertia, Tractatus III, cap. 13: De comparatione modorum ad invicem*. Énfasis con negritas, nuestro.

**SP. 3. DESDE LA CONSIDERACIÓN DE LOS PROTOCOLOS DESARROLLADOS EN LAS PRAXIS LECTOINTERPRETATIVAS A LO LARGO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y DE LOS MODOS —DE INTERPRETAR Y DE EXPRESAR LO QUE SE INTERPRETA— QUE SE CONSOLIDARON DE SPE LA PROMOCIÓN DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA, PROPONEMOS LOS SIGUIENTES PASOS, QUE DETALLAMOS.**

Para ejecutar un ejercicio lectointerpretativo cuyos resultados puedan reclamarse como de calidad hermenéutica —que es, por cierto, el único tipo de lectura que nos es dado ensayar a estas alturas de la evolución de la continuidad dialógico-filosófica en la que nos encontramos— son condiciones formales indispensables:

**SP. 3, a. La datación del texto y la relación del mismo con la secuencia productiva del autor.** Esta datación no ha de limitarse a establecer una cronología relativa a la evolución o a la fase históricas de la cultura a la que pertenezcan texto y autor, sino que ha de aportar, debidamente dados, los elementos históricos que han podido resultar más resolutivos y determinantes tanto para la carrera del autor como para la producción del texto por el que nos estamos interesando. Que han de situarse en una secuencia de la evolución productiva del autor. En este momento previo de la producción de nuestra lectura serán de interés todas aquellas obras de consulta general que por su extensión —las *historias de la filosofía*— y por su detalle, así como por el crédito que le haya sido dispensado por los medios académicos y editoriales, puedan ayudarnos a tener una visión más integral del momento histórico del que habrá de surgir, como producto social, la obra de autor de nuestro interés: Desde los distintos aportes doxográficos que podemos tener a nuestro alcance, como *La vida y opiniones de los filósofos más ilustres*, de Diógenes Laercio, hasta las últimas ediciones de los trabajos historiográficos de W. K. C. Guthrie, N. Abbagnano, Fr. Copleston; J. Hirschberger, E. Colomer, B. Parain (las ‘historias de la filosofía de toda la vida’: en el apartado general de nuestra BIBLIOGRAFÍA); los repertorios lexicográficos o Diccionarios de Filosofía, Enciclopedias on-line, etc. (en los apartados correspondientes de nuestra BIBLIOGRAFÍA). Y sin dar de lado los valiosos trabajos de revisores, introductores, escoliastas, restauradores y editores de materiales y fondos documentales, como aquellos del editor y traductor renacentista M. Ficino, o los del editor y escoliasta tardorenacentista H. Stephanus. Editores estos que van a ser muy tenidos en cuenta a la hora de acabar esas esmeradas e irreprochables ediciones oxonienses y berlinenses que se llevaron a cabo a lo largo del siglo XIX, y hoy constituyen los fondos más preciados de no pocas bibliotecas universitarias. Partiendo de tales consideraciones —en los casos en los que éstas sean posibles y oportunas: casi siempre lo serán si el texto emana de la tradición clásica— podremos continuar con esta nuestra investigación preparatoria, con esta reseña del ‘estado actual de nuestros conocimientos’, valorando las aportaciones que podrían brindarnos importantes y apreciadas obras crítico-compilerias, como, por poner un ejemplo eminente, la imprescindible compilación de fragmentos de pensadores presocráticos realizada de G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, mediando las ya históricas y meritorísimas presentaciones y reseñas críticas practicadas por aquellos filólogos clásicos del XIX de la talla de un H. A. Diels, de un J. Burnet, o de un I. Bekker, entre otras pocas. Estas obras siguen siendo referentes principales para cualquiera que quiera acercarse a aquellos autores clásicos pertrechado por un bagaje y un utillaje críticos de calidad.

En cuanto a la especificación de la secuencia productiva en la que haya que incardinar el momento productivo del autor relativo a la obra de la que hemos deducido los textos de nuestro interés, hemos de decir que se trata también de una condición inexcusable y que en muchos casos el cumplimiento de tal condición tiene un efecto lectointerpretativo determinante: Cómo dar cuenta lectointerpretativa y, en su caso, lectiva de un capítulo o un pasaje del platónico *Leyes* sin hacer referencia al hecho de que la composición de este diálogo puede llegar a interesar a las dos últimas secuencias productivas de Platón y de que la largura y la extensión de su producción, también en lo temporal, obligan a hacer

proyecciones fragmentadas o segmentadas del diálogo hacia distintas fases y momentos productivos del autor (Fr. Lisi, 2007). O cómo dar cuenta de la entereza de la lectura practicada por Alejandro de Afrodisia a un pasaje de *De anima*, sin valorar críticamente las versiones que de este tratado aristotélico podemos disponer en las lenguas en las que estemos trabajando y en las que, de hecho, estamos leyendo a Alejandro y podemos leer a Aristóteles. Definitivamente la datación y el conocimiento de todas estas mediaciones son una condición primera sin cuya satisfacción resultará muy inconveniente intentar una lectura de un texto de autor. Estas mismas condiciones, si bien son más fáciles de satisfacer desde la modernidad histórica a nuestros días, ya que las referencias ecdóticas son más y más abundantes a medida que nos vamos acercando a los dominios de la contemporaneidad histórica, resultan también de obligada observancia, aunque el autor que nos dispongamos a leer sea un M. Foucault o un E. Lledó. Y es que no hay un texto filosófico o de interés filosófico que no responda a unas mediaciones y a unas determinantes históricas materiales. Determinantes a las que habrá que acercarse el lector si lo que pretende es una lectura integral.

**SP. 3, b. La significación de aquellas determinantes materiales próximas (el texto es un artefacto) a la producción del texto** resulta también una condición inexcusable en tanto que una lectura que ignore que el texto de su interés ha sido escrito bajo el patronazgo o la financiación de un determinado medio está dejando al margen la consideración de un componente material del texto de primer orden. Así, por ejemplo, la edición de la *PLATONIS OPERA QUAE EXTANT OMNIA EX NOVA IOANNIS SERRANIS INTERPRETATIONE* por parte de la empresa editorial de Henri Estienne II en la calvinista Lausanne el año 1578 en tres volúmenes dedicados, respectivamente, el primer tomo a la *Serenissima et Potentissima Regina* Isabel I de Inglaterra, el segundo tomo a Jacobo VI de Escocia, miembro de la Iglesia Renovada Escocesa; y el tercero a los magistrados (*consules et senatorii*) de la *Inclita República de Berna (Inclytæ Bernatūm Reipublicæ)* como adalides y adelantados de la causa de la Reforma en Suiza no deja de ser un elemento propiciador para una intervención inglesa en las guerras de religión en Francia a favor de la causa de los hugonotes, así como un aliciente para los inversores en la empresa editorial de este Henri Estienne II, perteneciente a una estirpe de *imprimeurs et editeurs savants* que se inicia con Robert Estienne, y que a su competencia en los terrenos técnicos de la impresión y de la edición de calidad de textos clásicos y ‘sagrados’ hay que añadir la extensa formación como filólogos especialistas en lenguas antiguas, incluida el hebreo, de sus miembros y colaboradores. Esta confusión entre los medios editoriales y los intereses de los autores no es, por otra parte, una propiedad que haya que suponerla inherente a la evolución material de las sociedades europeas desde la maduración del mercantilismo precapitalista en el inicio de la modernidad histórica, ya que el mundo de la producción y edición de obras originales y de copias, recensiones y publicaciones misceláneas en las que se incluyen obras de autor fue una actividad importante y que generaba dividendos desde antes de Sócrates (un dracma valía ‘el libro de Anaxágoras’ en la Atenas que fue testigo del proceso contra Sócrates, según da cuenta Platón en su *Apología*). Así, por ejemplo, sabemos que el sofista Hippias regentaba un taller de copistas de textos de filósofos, mitógrafos y maestros; y también conocemos lo suficiente sobre las actividades de Filipo de Opunte (fl. 350 aC), el editor ‘oficial’ de los diálogos de Platón y secretario personal del rector de la Academia, el mismo que pudo haber mediado en la lenta composición y, por lo tanto, en la edición póstuma de *Leyes*.

La edición de una obra filosófica no ha sido nunca una actividad ‘inocente’ o ‘pura’ en el sentido de una mal supuesta desvinculación de una ‘filosofía pura’ con los negocios y los ‘asuntos terrenales’. La actividad filosófica siempre ha estado, y está (o debería seguir estando) materialmente interesada en los sucesos y en las actividades que han determinado y determinan el devenir de las sociedades. El silencio decretado por Wölnner a la actividad

docente y literaria de Kant no es una anécdota aislada, como no lo es la accidentada primera edición del *Discours* cartesiano (1637), subrepticamente incluido en la introducción a un tratado triple de Dióptrica, Meteorología y Geometría. Así se expresaba la cabecera del decreto de silencio emitido contra Immanuel Kant en octubre de 1794, en nombre del rey Federico Guillermo II:<sup>620</sup>

*La más alta personalidad del Estado ha visto, desde hace mucho tiempo, con gran desagrado, el mal uso que hacéis de vuestra filosofía, desfigurando y menospreciando algunas doctrinas fundamentales de las Sagradas Escrituras y del Cristianismo, como lo habéis hecho principalmente en vuestra obra “Innerhalb er Grenzen der blossen Vernunft (“La Religión en los límites de la razón pura”), y en otros folletos. No dudamos que vos mismo comprenderéis que de este modo procedéis impunemente contra vuestro deber, como maestro de la juventud, y contra nuestros paternales deseos. Apelamos al testimonio de vuestra conciencia y esperamos que en adelante evitaréis nuestro desagrado, y que, en cumplimiento de vuestro deber, pondréis vuestro prestigio y vuestros talentos al servicio de los altos intereses de la patria, como es nuestro paternal deseo. En caso contrario, nos veríamos precisados inevitablemente a adoptar medidas desagradables.*

No parece que la percepción que tenían del magisterio y de la producción literaria del filósofo de Königsberg aquellos ministros y magistrados de la monarquía prusiana a la altura de este año, para Kant aciago, coincidiera con esa imagen de un cándido e inofensivo profesor que a veces se cultiva en algunos medios académicos y editoriales (la prototípica presentación de manual de la figura kantiana, que aún sigue teniendo cultivadores: sus paseítos, su soltería, sus manías, su pretendida misoginia...).

Puede que el patadón de Galileo Galilei contra el suelo al tiempo que clamara su heroico *eppur si muove!* no sea más que un mito de la Ilustración elevado después a la categoría de icono por los pintores románticos decimonónicos (el celebrado óleo del pintor francés Joseph-Nicolas Robert-Fleury, de 1847; también el de Cristiano Banti, de 1857). Pero ni los tremendos tenores del *acta de retractación*, que se conserva en los archivos del Vaticano<sup>621</sup> conjuntamente con todas las actas del proceso incoado contra el pisano, ni el hecho de que el autor de *Sidero Nuncius* (1610), ese mismo que pudo evitar *in extremis* mediante este expediente la tortura y, tal vez, la muerte por cremación *in vivo*, muriera en Florencia bajo arresto domiciliario a sus setenta y ocho años son hechos fingidos ni de escasa significación.

Un 15 de marzo de 2009 se celebró en el Vaticano una misa, promovida por una un tanto fantasmal *Federación Mundial de Científicos* en desagravio a los atropellos sufridos por el pisano; ataques que fueron constantes y crecientes durante los veinticinco últimos años de su vida y que alcanzaron su cenit con la tristemente famosa ceremonia de retractación de junio de 1633 ante el Tribunal Romano del Santo Oficio. Unos diez años antes de aquella misa de desagravio, y a cinco de su proclamación como Benedicto XVI-Papa, el cardenal Ratzinger, entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, apoyándose para ello en algunos escritos, asistémicos y muy ligeros desde el punto de vista argumentativo del epistemólogo Paul K. Feyerabend, del ‘Schelling marxista’ Ernst Bloch<sup>622</sup>, y del físico Carl Friedrich F. von Weizsäcker, que habría imputado a Galileo Galilei la responsabilidad de iniciar un proceso tecnocientífico que culminaría con la bomba atómica, y apoyándose igualmente en el cúmulo de sus propios prejuicios, había vuelto a justificar la condena del heliocentrismo copernico-galileano y, por ende, la veracidad de tal sistema en los años en

<sup>620</sup> En el libro de Oswald KULPE, *Kant*. Traducción de D. Miral López. 3ª ed Barcelona, 1939.

<sup>621</sup> En una esmerada edición facsímil pixelada y provista de instrumentos dinámicos de visualización, como una gran parte de los materiales a los que puede accederse desde este portal que se presenta oficialmente como ARCHIVOS SECRETOS VATICANOS: [http://asv.vatican.va/home\\_es.htm](http://asv.vatican.va/home_es.htm). A las actas contra Galileo puede accederse directamente desde <http://asv.vatican.va/es/visit/doc/zoom01.html>

<sup>622</sup> Así lo caracterizó, igualmente, como ‘pensador épico’ y editor de ‘mitologemas’, Jürgen Habermas en *Ernst Bloch: A Marxist Schelling*; en *Philosophical-Political Profiles*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1983).

los que éste fue sostenido primero por Copérnico y posteriormente por el pisano<sup>623</sup>. No vamos a entrar aquí en aquella polémica, que aún reverbera, y en la que ninguno de estos nuevos defensores de las ‘razones de la Inquisición’ parece tener en cuenta que el planteamiento de las hipótesis en Ciencia no tiene por qué descansar en un momento empírico sino en un momento heurístico, y que tal momento es tan científico como pueda serlo el de la comprobación empírica de los consecuentes que se siguen de la afirmación de los hipotéticos antecedentes, en los casos en los que ésta sea posible. Mas tampoco deja de ser significativo que a finales del siglo XX ‘la cuestión Galileo’ siguiera aún suscitando controversias, y que a la lista de defensores del carácter epistémicamente válido de sus investigaciones y de sus conclusiones, y de los escritos con los que el autor del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632) hizo por divulgar sus conocimientos entre los menos versados en sus materias, haya que añadir, a continuación del de Cosme II de Médici o de Urbano VIII y el Gran Duque de Toscana (Fernando II de Médici) los de aquellos otros que casi cuatro centurias después quisieron seguir sumándose entre sus defensores frente a los nuevos tribunales de una Inquisición rediviva. Como Th. S. Kuhn, quien adujo su concepto de ‘cambio de paradigma’ del modelo heliocéntrico expuesto por primera vez por Copérnico y asumido y defendido como propio después por Galileo Galilei; o como William René Shea, quien en su calidad de profesor en la Universidad de Padua (donde Galilei impartió Matemáticas), y de titular de la *Cátedra Galileiana de Historia de la Ciencia* ha dedicado ya varios títulos a ‘la defensa’ del carácter inequívocamente científico del legado galileano<sup>624</sup>. Y como tantos otros estudiosos del legado galileano, entre los cuales nos es grato nombrar al doctor Pedro Chamizo, de la Universidad de Málaga, quien dedicó en su día su celo de investigador a esclarecer cuál fue *El papel de Galileo en la revolución científica*<sup>625</sup>.

Las obras de Tomás de Aquino, conjuntamente con los escritos de Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Averroes y Avicena fueron pasto de las llamas en las calles de París en 1277, bajo el rigor dogmático del obispo Esteban Tempier; quien había previamente condenado un total de 219 proposiciones consideradas por un colegio de teólogos parisinos a su servicio contrarias a la fe<sup>626</sup>. Este hecho contrasta resueltamente con esa imagen de dominico inquisidor y pensador oficialista con la que a veces se presenta en algunos medios (muy frecuentemente en los eclesiásticos, tanto literaria como iconográficamente) la figura de este Aquinate, tantas veces representado, sobre el derrumbe de Averroes y los filósofos ‘gentiles’, como el valedor de todo el aparato secular de la Iglesia, incluido el inquisitorial, y el responsable máximo del sustento teológico del dogmatismo católico. Sin embargo su recepción de Aristóteles, Platón y Agustín, así como su refutación a Averroes no parecen haber sido, finalmente, tan al gusto de las altas jerarquías para las que trabajó. Lo cual explicaría también la azarosa historia de la edición de sus escritos hasta el establecimiento del canon tomístico en el siglo XIX bajo el papado de León XIII.

La producción de G. W. Fr. Hegel estuvo directamente interesada, desde la asunción de sus responsabilidades pedagógicas en el Gymnasium de Núremberg desde 1809, reforzadas desde su acceso a la condición de catedrático universitario en Heidelberg en 1816, en la definición de la política educativa del Reino de Prusia. Y así, toda su producción posterior a la de Jena, estuvo siempre marcada por la función pedagógica que habrían de tener sus

<sup>623</sup> RATZINGER, Joseph, *La Crisis de la Fe en la Ciencia*, esp. en el capítulo IV: *La fe y las convulsiones socio-políticas contemporáneas*. En *Una mirada a Europa*. Barcelona, 1993.

<sup>624</sup> El último editado en castellano: SHEA, William R.: *Galileo en Roma: crónica de 500 días*. Madrid, 2003.

<sup>625</sup> CHAMIZO, Pedro. *El papel de Galileo en la revolución científica*. En *Philosophica Malacitana*. VI(1993), pp. 47-57.: Transcripción de la conferencia dictada en el marco de unos encuentros sobre la Revolución Científica en torno a Galileo y Newton, 1642-1992, que tuvieron lugar en el Colegio de Ingeniero de Caminos, canales y puertos de Málaga; la conferencia del doctor Chamizo fue dictada el 2 de diciembre de este año.

<sup>626</sup> Cfr. MORENO URBANEJA, J.A., *Crisis del espíritu agustiniano en la polémica averroísta del siglo XIII*, en *Averroes y los averroísmos*, Actas del III Congreso de Filosofía Medieval, pp. 327-337, Zaragoza, 1999. Igualmente, de THIJSEN, Hans, *Condemnation of 1277*, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Acceso desde <http://plato.stanford.edu/entries/condemnation/>.

escritos, a algunos de los cuales dio Hegel el título de ‘Enciclopedia’ (de las Ciencias Filosóficas: el primero tomo de la misma consistió en su tratado de *Lógica*, varias veces reeditado y corregido durante su vida). Tales escritos fueron además calificados por su autor como ‘lo más importante de su producción, incluida la *Fenomenología*’. Las ediciones de estos escritos pedagógicos hubieron de tener desde un primer momento un carácter de institucionalidad. Carácter este que no entra en colisión con el que también tenían de negación u oposición dialéctica de una situación en la cual el ideal del *Volkgeist* germano estaba aún lejos de encarnarse.

Y así podríamos seguir dando testimonios y testimonios, hasta componer un grueso volumen, de que el saber filosófico y su expresión tanto verbal y/o magisterial como escrita y publicada, raras veces ha dejado de estar en el punto de mira de los poderes mundanales. Solamente una minoría de autores, que podría corresponder a la figura un tanto arquetípica de un Heráclito de Éfeso o un Michel Eyquem de Montaigne, podría figurar en la historia de la filosofía correspondiéndose al prototipo ‘tardorromanticista’ de un escritor encerrado en lo alto de una torre, de su torre particular. También al joven Giambattista Vico se le suele representar aislado en la buhardilla de la biblioteca-librería de su padre abismado en sus lecturas y en sus primeros escritos. En algunos casos, como en el de Søren Kierkegaard, esas figuraciones están además aderezadas con ciertos rasgos biográficos que, figurados a veces con motivos novelescos, contribuyen a realzar esas figuraciones misticadoras de aquellos autores aparentemente desvinculados ‘del mundanal’. Tales misticaciones son, por otra parte, explicables cuando se refieren a ciertas figuras que por su lejanía temporal o porque hayan podido ser objeto de diversiones artísticas (v. gr., la recreación poética de Empédocles realizada por Friedrich Holderlin<sup>627</sup>, o la recreación igualmente poética que en algunos pasajes de su obra hace Nietzsche de Heráclito), así como por lo escaso de su producción perdurada, ocupan un lugar, en un sentido difícil de precisar, sublimado en la historia de la filosofía (las digresiones del narrador argentino Jorge Luis Borges en torno a algunos fragmentos de Heráclito constituyen otro ejemplo eminente de estas misticaciones metafisológicas sufridas por ciertos autores). Pero cuando es posible un conocimiento más detallado de las biografías de tales ‘filósofos extramundanos’ tales figuraciones no tardan en aparecer como lo que realmente son: como figuraciones que solamente se mantienen en pie como tales. Y es así que un conocimiento un poco detallado de la biografía de aquel ‘filósofo de su torre’ que en vida fue Montaigne no tardaría en develarnos ciertos detalles como el de sus comprometidas mediaciones entre católicos y protestantes en los conflictos de religión que conmovieron Francia a mediados del siglo XVII, el de su mandato de cuatro años como alcalde de Burdeos (1580-1584), el del tenor de su renuncia a un puesto en la corte de Enrique IV como Consejero Real, o el interés jurisprudencial de su erudición literaria y filosófica, amén de otros más mundanos y más relacionados con las ediciones autorizadas de sus *Essais*, que lo devolverían inmediatamente al pie de aquella legendaria torre. Que nunca fue de marfil.

**SP. 3, c. Resultan también de obligada consideración las referencias a aquellas mediaciones que se consideren más significativas y que hayan podido darse entre el autor del texto y la versión del mismo que está frente al lector. Esta condición cuyo cumplimiento podría estimarse más necesario cuando el lector está frente a un texto clásico o de la premodernidad histórica constituye, no obstante, una referencia que en muchos casos se manifiesta como de primerísima importancia aún cuando nos encontremos ante un texto ‘moderno’ o de la contemporaneidad tanto histórica como ‘de nuestros días’, dada la rareza del hecho de que un lector se encuentre ante una obra de autor sin más mediaciones, y dado el carácter necesariamente interesado del negocio editorial, sea gestionado este por una**

<sup>627</sup> V. HÖLDERLIN, Friedrich. *La Muerte de Empédocles*. Presentación, traducción y notas de Anacleto Ferrer. Prólogo de Michael Knaupp. Edición bilingüe. Madrid, 1997.

institución pública o por una empresa privada. Una posible excepción podría ser la lectura de las fotocopias que entregaron los profesores Max Horkheimer y Theodor W. Adorno a sus alumnos de la universidad de Los Ángeles (California) de aquellos originales *Grundrisse* de 1944, aquellos escritos provisionalmente titulados *Philosophische Fragmente*, que serían posteriormente editados, en 1947, con el título definitivo de *Dialektik der Aufklärung*. Pero no creemos que existan muchas excepciones más comparables a ésta. Lo que expusimos en el anterior apartado a propósito de la edición de la *PLATONIS OPERA* por parte de la empresa editorial de Henri Estienne II en la Lausanne de 1578 puede volver a servirnos como ejemplo de la importancia que puede llegar a tener para una más completa comprensión de un texto de autor —que en la mayoría de los casos no será sino una versión— el conocimiento lo más exacto posible de lo que ha hecho materialmente posible la edición de la parte de su obra por la que podamos estar interesándonos.

Constituyó en su momento una novedad editorial —alrededor del año 1975— la edición de una nueva versión en castellano de diversos materiales marxianos de primerísimo interés, entre ellos los que en su momento constituyeron el acervo desde el cual se editaron, debidamente compilados, aquellos importantes *Grundrisse* de los que resultó la *Contribución para la Crítica de la Economía Política*. Igualmente, y partiendo de esta misma iniciativa la editorial de la empresa Siglo XXI-Argentina, había editado el año 1975 una nueva versión en castellano de *El Capital* en ocho volúmenes provistos de nuevas traducciones y de las convenientes introducciones y notas críticas, distribuyendo en estos ocho tomos los materiales que en la versión de Wenceslao Roces para la Editorial FCE, de México (1944), se presentaban en los tres volúmenes con los que hemos trabajado no pocas generaciones de antiguos estudiantes y actuales profesionales en distintos medios<sup>628</sup>. No daremos aquí más detalles sobre esta prolija reconstrucción crítica de estos materiales, en la cual fue decisiva la intervención del Instituto Marx Engels Lenin (IMEL) de Moscú y la acción coordinada de un equipo de traductores y especialistas en la obra marxiana que, al tiempo que los equipos rusos del IMEL acaban su nueva versión de estos materiales hacían lo propio para acabar estas nuevas versiones en castellano de los mismos. Solamente dejaremos constancia de que, este mismo año, esta nueva versión de *El capital*, la presentada por Pedro Scaron, anunciada en un raptó de entusiasmo por la Editorial Siglo XXI como “*la más completa de las ediciones de El capital publicada en cualquier idioma y la primera aproximación a una edición crítica de esta obra en castellano*”, tuvo que ser comparada con otra versión, la firmada por Vicente Romano para la editorial Akal, la cual tuvo la virtud de matizar algunas de las afirmaciones hechas por Scaron en su ‘Advertencia’. Resultándonos especialmente interesantes las matizaciones hechas por Romano sobre la versión de Roces, la cual, aunque adolece según aquél de defectos crasos y puntuales, que Romano recoge en su Introducción, no deja de ser una versión correcta y, sobre todo, añadimos nosotros, un referente imprescindible para nuestra aprehensión —por parte de los que no dominamos la lengua germana— de estas literaturas marxianas originales. Por otra parte el hecho de que los dos traductores partan del mismo texto referencial en alemán, la de la Editorial Dietz del año 1962, hace aún más interesante el cotejo de una versión con la otra.

De la confrontación de la ‘antigua’ versión hispano-mexicana de Roces de los años treinta y cuarenta con la ‘nueva’ versión moscovita-bonaerense de mediados los años setenta, y con la versión un tanto más autónoma de Romano resultaría la constatación de interesantes variaciones lexicales que, como no puede ser de otra forma, condicionan lecturas igualmente distintas. Como, por ejemplo, en la titulación de la Sección Tercera (cap. XVIII. INTRODUCCIÓN) del libro II se lee en la versión presentada por Scaron “*LA REPRODUCCIÓN Y CIRCULACIÓN DEL CAPITAL SOCIAL Y GLOBAL*”, en lugar de “*LA REPRODUCCIÓN Y*

<sup>628</sup> De esta versión de W. Roces, para el mexicano FCE han llegado a tirar veinticuatro reimpressiones de su 2ª ed., la del año 1959, y dos reimpressiones más de la 3ª edición (del tomo I) de 1999.

*CIRCULACIÓN DEL CAPITAL SOCIAL EN CONJUNTO*” que leíamos en la sección correspondiente según la ‘antigua’ versión de Roces, y que en la de Romano reza como “*REPRODUCCIÓN Y CIRCULACIÓN DEL CAPITAL SOCIAL GLOBAL*”. Y, adentrándonos en el texto, en la edición bonaerense de Scaron leemos (enfaticamos las líneas que nos resultan más interesantes a efectos de la comparación):

*“El proceso directo de producción del capital es su proceso de trabajo y de valorización, el proceso cuyo resultado el **producto mercantil** y cuyo motivo determinante es la **producción de plusvalor**.*

*El proceso de reproducción del capital abarca tanto ese proceso directo de producción como las dos fases del proceso de circulación propiamente dicho, esto es, **el ciclo global que, como proceso periódico –como proceso que se repite, siempre de nuevo, en períodos determinados–, constituye la rotación del capital.**”*

En lugar de (en la versión de Roces):

*“El proceso inmediato de producción del capital es su proceso de trabajo y de valorización, proceso que tiene como resultado el **producto–mercancía** y como motivo determinante la **producción de plusvalía**.*

*El proceso de reproducción del capital abarca tanto este proceso inmediato de producción como las dos fases del **proceso de circulación** en sentido estricto; es decir, **el proceso cíclico en su conjunto, el cual, considerado como proceso periódico –como un proceso que se repite constantemente en determinados períodos–, forma la rotación del capital**”.*

Por su parte, la coincidencia entre Romano y Roces es casi total. Así tradujo Romano:

*“El proceso directo de producción del capital es su proceso de trabajo y de valorización, el proceso cuyo resultado el **producto mercantil** y cuyo motivo determinante es la **producción de plusvalía**.*

*El proceso de reproducción del capital abarca tanto este proceso directo de producción como las dos fases del **proceso de circulación propiamente dicho; es decir, el ciclo total que como proceso periódico –proceso que se repite siempre de nuevo en períodos determinados–, constituye la rotación del capital**”.*

Estas diferencias lexicales, sutiles algunas de ellas, más decididas y nítidas otras, así como las coincidencias, lo que nos ponen de manifiesto no es tanto una novedad en lo relativo a la traducción como ejercicio tecno-lingüístico como una nueva manera de interpretar los textos originales desde una posición, que ha de ser necesariamente otra y que ha de determinar una nueva perspectiva en la interpretación del texto original que toda traducción exige. Perspectiva esta desde cual el sistema capitalista en su primera fase de consolidación, objeto por excelencia de las investigaciones de Marx, se significa de una manera que no resulta diferente pero sí nítidamente distinta a como la había traducido y significado Roces en sus versiones desde 1935 a 1959: haciendo énfasis en los efectos globalizadores del mismo. En este sentido diríamos que las dos nuevas versiones de 1975 puede resultar más ‘efectivas’, mientras que la de Roces parece dirigirse de una manera más decidida hacia la significación de las causas. Y es así que lo que en Roces a propósito de ‘*las dos fases del proceso de circulación*’ se significa desde una categorización económica talvez más estabilizada como *proceso cíclico en su conjunto, el cual, considerado como proceso periódico (...) forma la rotación del capital*, en las nuevas versiones ese mismo particular se significa como *el ciclo global que, como proceso periódico –como proceso que se repite siempre de nuevo, en períodos determinados, constituye la rotación del capital* (Scaron), o como ‘*el ciclo total que como proceso periódico –proceso que se repite siempre de nuevo en períodos determinados–, constituye la rotación del capital*”.

No acometeremos aquí la tarea de desentrañar las implicaciones filosóficas, sociológicas, politológicas y hasta políticas que podrían seguirse de una comparación más exhaustiva de estas tres *Introducciones*. No lo haremos, entre otras razones, porque tal tarea nos obligaría a proyectar el grueso de una, la de Roces, hacia el de las otras, así como sus correspondientes aparatos críticos. Lo único que nos interesa ahora es subrayar el hecho de que ninguna de estas versiones debe ser considerada aséptica desde el punto de vista de sus determinantes materiales. La primera versión en castellano de Wenceslao Roces del Tomo I de *El Capital* fue publicada en Madrid el año 1935 (Editorial Cenit) cuando el autor de la misma se encontraba exiliado en Moscú como consecuencia de su participación en ‘la revolución de Asturias’, en la que tuvo una destacada intervención como militante comunista. Desde esta



fecha hasta que en 1946 aparece la revisión de esta primera traducción (revisada posteriormente en 1959) acompañada por la traducción de los tomos II y III han transcurrido once años. Once largos y agónicos años en los que se interponen una guerra civil en España y el siguiente exilio, y la tensa expectativa con la que todos los hombres y mujeres de letras europeos esperaron el desenlace de aquel largo y tremendo lance de seis años (o de ocho si se considera parte del conflicto el inicio de la guerra sino-japonesa en julio de 1937) que una vez llegada su conclusión pasó a ser referido como 2ª Guerra Mundial. Esperar el desenlace de estos acontecimientos, antes de la entrega de Berlín a las tropas soviéticas (2/VI/1945) y de Hiroshima-Nagasaki (6-9/VIII/1945), suponía no saber si el dominio de una barbarie institucionalizada como tal se mantendría aún durante décadas o si, por el contrario, se procedería al desmantelamiento de todo aquel horror y a la reconstitución de un nuevo orden mundial que, al menos en el orden de los postulados, habría de levantarse sobre el consenso y la integración de unas ‘voluntades buenas’ (como aquellas que se aprestaron bajo la dirección de Eleanor Roosevelt en su calidad de presidente del Comité de Derechos Humanos de la ONU a la redacción y a la siguiente aprobación en París, diciembre de 1948, de una Declaración de Derechos Humanos). Circunstancias como éstas, personales, históricas, acontecimentales... no pudieron dejar de mediar en la conformación de aquella lectura y traducción entonces ‘definitiva’ de esta obra de Marx, *Das Kapital*, por el humanista comprometido que era aquel Wenceslao Roces. Una obra que no consistía ni era entonces valorada solamente como un complejo análisis académico de un sistema de producción y circulación de mercancías. Sino como una obra de referencia fundamental, como lo fue el análisis leninista del *Imperialismo, como fase superior del capitalismo*, para la reconstrucción de una vasta geografía política y económica mundial. De la misma forma que las circunstancias de la América latina en la década de los setenta, en la que aparece esta nueva versión de *El capital*, casi medio siglo posterior si se considera la fecha de la publicación de la primera edición del primer tomo de *El capital*, no puede dejar de tenerse en cuenta a la hora de ensayar una lectura de estas nuevas versiones.

1975, el año en el que salieron a los mercados y a los medios estas dos nuevas versiones de la más importante de las obras marxianas, fue un año marcado por sendas crisis internas derivadas de la primera gran crisis del petróleo (d. 1973). Crisis que afectó a todas las economías en desarrollo, pero con una mayor intensidad a las que, como Argentina y España, eran muy dependientes en el capítulo energético. Pero a todos los efectos negativos que se seguirán de esta subida generalizada de precios y a este cuadro de inflación galopante y de álgidas tensiones sociales hay que sumarle las situaciones políticas, de una gran inestabilidad, que se estaban volviendo crónicas. Tanto en la Argentina, a los dos años del inicio del catastrófico gobierno de María Estela Martínez de Perón (1974), que terminaría entregando la República a los generales de los tres Ejércitos (1976), como en España ante la incertidumbre del proceso de transición política que ya se había iniciado antes de la muerte del dictador (1975). La oportunidad, pues, de editar unas nuevas versiones de *El capital*, para las comunidades lingüísticas españolas e hispanoamericanas se vio determinada, pues, por estas circunstancias agónicas y críticas en las que el marxismo como doctrina socioeconómica, filosófica y política, y hasta como base para el establecimiento de estrategias de confrontación a los poderes entonces dominantes pero también en crisis (el fin de la guerra del Vietnam, en 1975, con la derrota del poderío militar estadounidense fue también todo un referente) tenía mucho que aportar y decir.

‘En la que el marxismo tenía aún mucho que aportar y decir’ hubiera sido una forma muy otra de terminar este apartado: Si un ‘aún’ puede cambiar completamente el significado de una oración, cabe preguntarse cómo puede cambiar el sentido de una lectura interpretativa, que se resuelve en el pasaje de una traducción, escribiendo ‘global’ por ‘total’, así como ‘proceso cíclico en su conjunto’ (W. Roces-1959) en el mismo lugar en el que otro traductor escribe ‘el ciclo global que, como proceso periódico’ (P. Scaron-1975), y otro ‘el

*ciclo total que como proceso periódico*' (V. Romano-1975), cada uno en sus contextos capitulares y generales respectivos. Para una tarea como esa no está facultado el autor de este trabajo ya que la formación lingüística resulta una exigencia *sine quae non*. Pero sí nos suponemos facultados para afirmar que no hay una interpretación, ni una traducción (que no deja de ser una interpretación), ni una edición 'pura' o desinteresada de obras de autor. Y que una lectura de un texto de autor que se pretenda integral ha de interesarse por estos determinantes.

**SP. 3. d. La atención a la lexicografía del texto desde sus referentes histórico-filosóficos constituye también una condición inexcusable que nos alejará, por ende, del dilate que supondría acometer una 'lectura literal' de un texto de autor.** Este tipo de lectura, la literal, así como la consideración de la morfología sintáctica del texto, son condiciones que han de darse por previamente resueltas y que no pueden presentarse, por sí mismas, como ninguna providencia relativa al hecho de la lectura interpretativa del texto. De la misma forma y por el mismo motivo resultará también inexcusable una consideración no normativa (en un sentido de fijación de los contenidos) de los términos con los que se expresa el texto de nuestro interés.

En este sentido cabe afirmar que cualquier repertorio lexicográfico o diccionario filosófico que aspire a ser reconocido en nuestros días como un recurso epistemológico de calidad ha de incorporar una secuencia de significaciones relativas a las distintas estaciones histórico filosóficas que los términos recorren en sus andaduras (andaduras que no pocas veces se ven severamente interrumpida por cualquier accidente lexical como ocurre, entre otros, con los términos 'idea', 'forma', 'verdad', 'espíritu', 'materia' en sus distintas expresiones según las lenguas y según los tiempos...). Esta es la providencia que no siguió Voltaire, cuyo diccionario podría haberse titulado ya en su fecha de edición como 'repertorio ideográfico', y lo mismo cabría decir de la mayoría de los artículos que componen *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, editada de 1751 a 1772 bajo la dirección de Denis Diderot y Jean le Rond D'Alembert<sup>629</sup>. Pero esta misma providencia es la que sí han seguido la mayoría de los repertorios y diccionarios que incorporaron a su bagaje formal y metodológico la exigencia hermenéutica de aprehender los términos desde los referentes históricos que les son propios. Que esta exigencia histórico-crítica no informara los *dictionnaires* de la Ilustración resulta, por lo demás, bastante coherente con el espíritu providencialista que conformó esta era histórica, por una parte, y con la estadía evolutiva propia de lo que podríamos llamar 'cultura occidental' a aquella altura de los tiempos. Y es que en el siglo XVIII, y, aún, durante la mayoría de las décadas que se suceden a lo largo del siglo XIX, aunque las invocaciones a 'las Luces', a 'la Razón', y a 'la Ciencia', así como los sobreabundantes alegatos y refutaciones, iconográficos algunos de ellos<sup>630</sup>, dirigidos contra el fatalismo y la superstición son parte constitutiva de ese 'espíritu de la Ilustración', el *sapere aude* kantiano no había determinado todavía, ni siquiera en Kant (aunque no puede decirse lo mismo de Vico), la adopción de una actitud crítica que propiciara una apertura al discurso del otro. La presunción, muy ilustrada, de que se había llegado a una estadía definitiva del saber estuvo determinando en este sentido una suerte de efecto de reacción del espíritu ilustrado contra sí mismo, en el sentido de que la superación del dogmatismo fatalista había determinado la constitución, provisional pero en este sentido contraproducente, de un providencialismo

<sup>629</sup> Puede consultarse una edición digital de *L'Encyclopédie* (1751-1765), incluidas las planchas que sirvieron de ilustración a las primeras ediciones, en <http://diderot.alembert.free.fr/>

<sup>630</sup> Los posibles contenidos discursivos inherentes a la ejecución del frontispicio con el que se abre el primer tomo de *L'Encyclopédie*, un dibujo original de Charles N. Cochin trasladado a la plancha por el buril del maestro grabador Benoît-Louis Prévost, en 1772, fue objeto de nuestra atención en el apartado IV, 7 de la SECCIÓN PRIMERA de nuestro trabajo.

racionalista que también habría de ser superado. En esta porfía no podremos situar la producción doctrinal ni pedagógica de Hegel. Sí la de Schleiermacher.

Aunque en el siglo XIX se editaron diccionarios y repertorios lexicográficos en los que había ya indicios de un criticismo afín a las propuestas hermenéuticas defendidas por Schlegel y Schleiermacher, así, por ejemplo, el *A Dictionary of Philosophy in the words of philosophers*, de J. Radford Thomson (London, 1887), que era en realidad una compilación de temas más que un diccionario propiamente dicho, no será hasta edición de *Le Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de A. Lalande (1902-1923), que podamos referirnos a un repertorio de términos construido desde la suposición previa de que tales términos, los filosóficos, no se agotan nunca desde una sola significación, ya que todas ellas son históricas. A esta misma línea crítico-hermenéutica pueden referirse el *Diccionario de Filosofía* de J. FERRATER MORA (1994/1998); el ya mencionado *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de A. Lalande (1902-1923); El *Diccionario de Filosofía*, de W. BRUGGER (1988); el *Diccionario de Filosofía* de N. ABBAGNANO (1961); y *THE OXFORD DICTIONARY OF PHILOSOPHY (Oxford Paperback Reference, 1996)*. Fue también muy influyente a lo largo del pasado siglo El *DICCIONARIO SOVIÉTICO DE FILOSOFÍA*, bajo la dirección de Mark Moisevich ROSENTAL (1906-1975) y Pavel Fedorovich IUDIN (1899-1968). La primera edición en ruso data del año 1939, la titulada *Kratkii filosofskii slovar*. Nuevas ediciones aumentadas fueron editándose con regularidad desde 1940 a 1955 (1941, 1951, 1954, y 1955). Partiendo de la segunda edición en ruso, la de 1940, se publicó en Montevideo la primera edición en castellano, la de 1946 bajo el lema de *Diccionario Filosófico Marxista*. Tres años después se editó la primera versión en inglés. Un año antes se había publicado la versión china. A la altura de 1960 ya se habían editado versiones a la mayoría de las lenguas cultas. En 1950 se editó una segunda versión uruguaya del diccionario con el lema de *Diccionario filosófico abreviado*. Se trata de un repertorio no exhaustivo que se caracteriza por una fuerte ideologización. Ideologización que supone la asunción de una serie de principios que no se fundamentan en el Diccionario, así, por ejemplo, el término ‘filosofía burguesa’ que aparece en muchos artículos significando determinadas flexiones doctrinales no se incluye en ninguna de las acepciones del término ‘filosofía’. Por otra parte cuando se propone un repaso histórico a algún término, como ocurre, por ejemplo, con el término ‘esencia’, no se duda en dictaminar cuál de ellas corresponde a la que el diccionario considera más acertada desde expresiones como ‘*El único punto de vista acertado consiste*’, y similares. Este diccionario es, pues, todo un monumento al dogmatismo comparable con las *summae* medievales, y es connivente con aquellos catecismos marxista-leninistas que, como el repertorio ‘materialista-dialéctico’ de la chilena Marta Harnecker, pretenden presentar cualquier flexión filosófica, a excepción de las propias, como relativas, y la propia como absoluta. El carácter igualmente dogmático y resueltamente antidialógico del materialismo promovido por Lenin en sus escritos, basado a su vez en el tosco materialismo de Engels expresado con una especial rotundidad en *Anti-Dühring*<sup>631</sup> se encuentra en la base de esta versión acrítica del materialismo dialéctico. A pesar de todo, todos estos repertorios, igual que los aludidos provenientes del Medioevo y los *dictionnaires* de la Ilustración, resultan interesantes en tanto que expresiones históricamente determinadas de momentos de la evolución de los términos con los que se han planteado los diversos problemas filosóficos a lo largo del *continuum* dialógico que la filosofía es. En conclusión, para este apartado, podríamos afirmar que no hay lectura de un texto de autor que pretenda postularse como integral y que pueda desentenderse de los significados historiográficos (desde la consideración de los aportes historiográfico-

<sup>631</sup>“Es inconcebible un movimiento sin materia”: ENGELS, Fr. *Anti-Dühring*. Citado por Lenin en *Materialismo y Empirocriticismo*. En la introducción al cap. V: *La novísima revolución en las ciencias naturales y el idealismo filosófico*. Versiones sin autoría reconocida, de la editorial soviética PROGRESO; la de Lenin, en *Obras Completas* (5ª. ed.) Tomo 18. Moscú, 1983. Y la de Fr. Engels (*Anti-Dühring*) en el Tomo de las *Obras completas de Engels* (Moscú, 1975)

filosóficos) de los términos con los que el texto se expresa. O que pueda desentenderse del hecho de que tales términos, en el contexto en que aparezcan, son también expresiones del momento histórico del que emanan: del momento histórico en el que, tanto los términos como el discurso articulado (la lectura del texto de autor, en su caso) han sido producidos.

**SP. 3, e.** En este prontuario que proponemos para la lectura y la posterior escritura de una lectura interpretativa de un texto de autor no puede faltar un apartado dedicado al capítulo pragmático o, si se prefiere el término, pragmalingüístico<sup>632</sup>, de **la ejecución de las citas a los textos que están siendo interpretados en la lectura**. Y es que la cita, la forma de citar un texto, la frecuencia y la elección de las mismas, así como sus posteriores aplicaciones críticas, constituyen los signos más preclaros desde los cuales a la lectura de un texto podrá suponerse una calidad crítica. En la historia de la filosofía existen ejemplos más que abundantes para establecer qué tipos de citas se han hecho a lo largo del *continuum* y qué tipos de citas se hacen y pueden hacerse; y cuáles de ellas pueden postularse como propias de una lectura de calidad crítica. Así, por ejemplo, propusimos en su momento la precipitada y casi falsa cita de un libro de Anaxágoras por parte de Platón en *Fedón* como ejemplo eminente de lo que no puede presentarse como una cita textual si lo que pretendemos es ofrecer una lectura escrita de calidad hermenéutica. Seguidamente, y al tiempo que íbamos estableciendo las bases sobre las que se fundamentan los dos grandes modos lectointerpretativos que hemos establecido en nuestro trabajo, propusimos a Aristóteles como el primer citador riguroso y certero de la historia de la filosofía, y ofrecimos una serie de ejemplos de citas ciertas de Aristóteles a distintos autores y escuelas, para mostrar la justicia de esta calificación: la de Aristóteles como ‘el lector’, y la del Liceo como la primera ‘escuela de lectores’. De igual forma, aunque en sentido distinto, también hemos ofrecido a la consideración de los lectores de nuestro trabajo una cita a *Fedón* que hemos considerado espuria (en el apartado III, 1k, de la SECCIÓN SEGUNDA: *Posibles incumplimientos en la lectura que Aristóteles hizo de Fedón: No hay ‘Especies’ en Fedón*). Escuela de la que parte una tradición, la de la lectura ‘filológica’ cuyo más cumplido representante en la Antigüedad tardía fue el peripatético Alejandro de Afrodisia a cuyo trabajo lectivo y lectointerpretativo hemos dedicado también su espacio. En otros sectores de nuestro trabajo hemos ofrecido distintas variantes de este modelo ‘filológico’, que puede culminar con la consolidación de distintos modos lectointerpretativos que, como la analéctica de Enrique Dussel, son lejanos tributarios de aquel modo aristotélico. También procedimos en su momento a mostrar algunas malas prácticas lectivas y lectointerpretativas en cuanto al capítulo de las citas textuales cometidas por Aristóteles (a propósito de una cita en falso que hace el Estagirita sobre un pasaje de *Fedón* en el que, según aquél, Platón se referiría a unas ‘Formas’. Pero tales ‘Formas’ tenían, como tuvimos ocasión de mostrar, una carga semántica mucho más propia del aristotelismo que del platonismo originales). En cuanto al modo alegórico diremos que el hecho de que su origen histórico se sitúe en Platón y el hecho añadido de que en la Academia hubiera una resistencia a la producción filosófica

<sup>632</sup> No nos resulta tan interesante ensayar una definición del término ‘pragmalingüística’ como esbozar una acotación de los terrenos lingüísticos, psicológicos, de creación literaria, sociológicos, de interpretación de textos, etc., que pueden quedar interesados, y que de hecho lo están, en el despliegue de esta disciplina. o de esta práctica multidisciplinar. A este fin recomendamos se consideren los contenidos de la revista *PRAGMALINGÜÍSTICA*, mantenida por la UNIVERSIDAD DE CÁDIZ desde 1993, y cuyo número 18, del año 2010, está dedicado a la publicación de trabajos interesantes a esta disciplina y a la reseña de trabajos publicados en otros medios. Así, por ejemplo, el trabajo de LOUREDA LAMAS, Óscar, *Marcadores del discurso, pragmática experimental y traductología: Horizontes para una nueva línea de investigación* (I). En *PRAGMALINGÜÍSTICA*-2010, v. 18. pp. 74-107. Acceso desde <http://hdl.handle.net/10498/10197>. El cual hemos encontrado especialmente interesante por su cercanía a muchos de los asuntos que aquí hemos tratado relativos a la mediación de los textos de autor desde su producción hasta sus posteriores ediciones. Posiblemente si hubiéramos conocido estas propuestas sobre ‘marcadores’ o ‘partículas discursivas’ al inicio de nuestro trabajo podríamos haberlas incorporado a algunas de las pautas que hemos seguido en distintos apartados del mismo (sobre todo en la SECCIÓN SEGUNDA).

literaria, esto no supone que todos los epígonos de Platón, hasta el mismo Gadamer (quien aceptó de Reale el calificativo de ‘el máximo platónico de nuestros días’), exista una resistencia a citar y a citar de una forma íntegra y certera. La reedición y relectura de los diálogos platónicos con la intención expresa de ensayar una continuación mimética de los mismos desde nuestra perspectiva, desde nuestros horizontes comprensivos, obliga a quien tales propuestas hace (Gadamer otra vez) a ser especialmente cuidadoso y riguroso con la dicción —con la cita— de los textos a leer e interpretar. Por otra parte en la tradición lectiva alegórica, a la que pertenecerían desde Platón y hasta Vattimo una plétora de nombres relacionados con lecturas de textos de autor que han resultado muy determinantes e influyentes en la filosofía de nuestros días —así, por ejemplo, las lecturas que de distintos fragmentos de Heráclito ensayaron Nietzsche y, sobre todo, Heidegger— la cita textual tiene una calidad de rigor y certeza que no la sitúa por debajo de la lectura filológica. Es más, la suposición, que opera en la base de toda lectura alegórica, de que existe una etimología justa para cada término, expresada talvez por vez primera en *Crátilo*, presenta el ejercicio o la práctica de la cita literal o textual como un requisito que reviste una mayor exigencia de cumplimiento en los casos de las lecturas alegóricas que en las que hemos dado en llamar filológicas, ya que en aquéllas los términos del texto pueden presentarse a veces —según cuáles— con una condición de trascendentes de la que carecerían desde una perspectiva lectointerpretativa relativa a la tradición filológica.

Estas son las formas de citar un texto de autor incorporando la cita textual a la escritura de la lectura del texto. Y estas son las citas que se puede proponer a un estudiante de filosofía para que elija y practique la que más se ajuste a sus intenciones lecto-interpretativas en cada momento de su lectura. Y es así que tal elección se efectuará desde la evidencia de que no existe una sola forma de citar, y que en cada caso convendrá elegir una forma de citar con preferencia a las otras dependiendo de esas intenciones críticas del autor de la lectura.

### **SP. 3. f. Relación de las distintas formas de citar un texto de autor incorporando la cita a la lectura del mismo (de la ‘a’ a la ‘h’).**

a) **La cita textual al mismo texto que se está leyendo.** Cita que suele contenerse en un espacio limitado por “comillas dobles” o, sobre todo cuando la lectura se imprime o se dispone para su impresión, por comillas «tipográficas». Esta cita no ha de estar provista de aclaraciones sobre la procedencia del texto o sus posibles mediaciones y referencias ecdóticas, ya que ha de suponerse que el texto que se está leyendo viene provisto de las mismas, y que éstas figuran a pie de texto cuando el mismo no es una integridad de una obra de autor, sino un pasaje de la misma. Constituye un detalle ‘de estilo’ insertar un pasaje del texto que se está leyendo en la misma línea discursiva de la lectura sin interrumpir ni distinguir sintácticamente el pasaje citado de la lectura escrita. De la siguiente forma (destacamos en negritas la introducción de la línea citada, que también entrecomillamos.

*“(...) en ese primer tratado ‘hermenéutico’ de Aristóteles no se tocan esas cuestiones que hoy entendemos como propiamente hermenéuticas —niveles lectivos, horizontes precomprensivos, círculo hermenéutico...—, ni siquiera aquellas cuestiones que él sí pudo significar como hermenéuticas en un sentido contemporáneo (avant la lettre) en otras partes de su obra (en *Metafísica A*), sino que el tal tratado está dedicado al estudio de aquellos ‘sonidos que son significativos por convención sin tiempo’, es decir al estudio de los términos con los que articulan las proposiciones, y, desde éste, al de la génesis lógica de la proposición y a la presentación de los distintos tipos de afirmaciones que podemos establecer (...)”<sup>633</sup>.*

<sup>633</sup> Hemos reproducido nuestra nota a pie nº 146\* aunque insertando en línea esa cita, que no se ha significado como tal, y que corresponde al interlineado 19/20 del tratado aristotélico *Sobre la interpretación*, según la versión de M. Candel Sanmartín (Madrid, 2007).: Arist. *De int.* 15a 19-20.

Como puede apreciarse en esta ocasión, este escritor de su lectura de *Peri hermeneias*, tratado al cual se está refiriendo en clave de pássim, ha introducido en su propia escritura toda una frase proveniente de *De interpretatione* (la que hemos destacado con negritas) sin interrumpir su propio discurso e incorporando la frase de esta forma citada en su propia lectura. El hecho de que la lectura se trate, supuestamente, de un ensayo lectointerpretativo sobre este texto concreto de *Órganon*, le exime a este escritor de su lectura de la exigencia de detallar la fuente exacta de la cita, ya que se sobreentiende que la misma proviene del sector del texto que se está leyendo.

Se trata, como hemos apuntado antes, de un rasgo que tiene más de ‘calidad literaria’ que de específicamente lectointerpretativo en lo que a la resolución práctica de tal ejercicio se refiere (no por el hecho de citar de esta forma que podríamos llamar ‘en línea’ ha de ganar o perder en calidad crítica la lectura). Sin embargo entendemos que estos rasgos de estilo a veces pueden ayudar a significar o a realzar el carácter crítico-dialógico que podamos advertir, si tales rasgos aparecen, en una lectura de un texto de autor. Es como si el lector, citando de esta forma, nos estuviera dando a entender que hace suyos los términos con los que el diálogo, entre el lector e intérprete y el autor, se está dando de hecho, y que los incorpora a su propio discurrir. Y esto, cuando están activas las necesarias y críticas —y hermenéuticas— disposiciones para que los términos lectivos propios del lector y aquellos otros originales y pertenecientes al horizonte comprensivo del autor puedan referirse uno al otro —en esto constituye, por otra parte, el quid de la lectura interpretativa de un texto de autor— no puede redundar más que beneficiosamente en la lectura y en su expresión escrita.

b) **La cita textual reforzada al propio texto o a un texto que se relaciona con el texto que se lee**, que suele contenerse en un espacio acotado por “comillas dobles”, y que en este caso sí ha de estar provista de una referencia a la fuente del texto inserta en la misma línea del comentario, o en una llamada a pie de página o al margen en la que, inmediatamente después de la abreviatura latina ‘sic’ (por *sicut*: ‘así’) seguida de dos puntos se han de especificar todas las señas de identificación del texto citado: autor, edición de la obra, mediación, y referencias ecdóticas. El hecho de reforzar la lectura del texto con una cita expresa que haga posible su localización, normalmente desde alguna fuente de reconocido prestigio en los medios, ha de entenderse como una referencia de énfasis a la línea o al fragmento que se cita. En el caso de que algunos de estos referentes se desconozcan en su detalle, lo que cumple es reconocer tal o tales deficiencias. Lo cual se entenderá en la lectura de la lectura como una invitación a que el segundo lector, el lector de la lectura, verifique las fuentes y, en su caso, salga al paso de la deficiencia. Un ejemplo de una cita textual añadida a la lectura sería como sigue. ‘SIC: Arist. *De An.* III, 5’; o bien, ‘Aristóteles. *De Anima* 430a 20’ (con la notación de Bekker en la que se obvian las referencias al libro, al capítulo y a la página, ya que desde tal notación accedemos directamente a las líneas o interlineados citados). En tales casos el uso de la abreviatura ‘Arist.’ por ‘Aristóteles’, o de ‘Arist., *De An.*’ por ‘ARISTÓTELES, *De anima*’ viene autorizado por la referencia directa que ya se ha hecho en algún momento anterior al propio ejercicio lectointerpretativo desde su titulación y su significación completas. Si así no fuera tenemos la obligación de significar literalmente la abreviatura en el primer momento en el que se haga uso de ella (V. gr: ‘Aristóteles (Arist.)’, o ‘Arist., *De An.*’ por ‘ARISTÓTELES, *De anima*’).

En ocasiones el escritor de su lectura puede no creer conveniente reafirmar lo que se está sosteniendo sobre el texto mediante una cita directa inserta en el mismo, pero tiene el detalle de estilo de referir al lector de su lectura a ciertas partes del texto; a una línea contenida en un pasaje, a un capítulo, o a cualquier apartado de la misma mediante una escueta anotación a pie de página a la que envía una llamada inserta en su lectura escrita o, en algunos casos y más raramente, en los márgenes de la misma. Suele utilizarse en tales casos la abreviatura ‘Cfr.’, correspondiente al latinismo *confere* (comparar, confrontar, cotejar) seguida del *locus*

al cual se está remitiendo. Por ejemplo, desde una señal numerada o llamada, y a pie de página en su línea correspondiente: Cfr. ARISTÓTELES. *De anima* 430a 20. O, abreviadamente, Arist. *De An.* 430a 20 (cfr). Que debe leerse: Confróntese lo antedicho acudiendo a la línea veinte del parágrafo 430a de la edición bekkeriana del tratado de Aristóteles *Sobre el alma* (*De anima*).

El Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) mantiene en la Web un portal dedicado a la presentación de las abreviaturas más frecuentes usadas en las disciplinas clásicas desde el castellano como lengua referencial<sup>634</sup>. El hecho de que las abreviaturas más frecuentes no coincidan según la lengua en la que éstas se propongan hace a veces un tanto engorrosa la identificación o la citación de determinadas fuentes. Así, por ejemplo, para citar la obra de Aristóteles *De anima*, podemos encontrar las siguientes referencias abreviadas: *An.*, *De An.*, *DA*. En una muy reciente edición de una traducción al castellano de los tratados biológicos aristotélicos<sup>635</sup> el profesor Alfredo Martos, de la Universidad de Valladolid, introductor y escoliasta de la traducción de la profesora Rosana Bartolomé de *De Partibus Animalium*, *De Motu Animalium*, y *De Incessu Animalium* ha confeccionado una tabla (que no reproducimos fielmente, ya que en la misma se han deslizado sendas erratas en las líneas correspondientes a *De Caelo* y *De Generatione et Corruptione*) en la que se recogen las correspondencias entre los títulos latinos, sus correspondientes traducciones al castellano, y sus correspondientes y más frecuentes abreviaturas. Cotejando esta tabla con la ofrecida por el profesor Robin Smith, de la Texas A & M University, que sigue el orden establecido por la primera presentación sistémica del *corpus*, la de Andrónico de Rodas, y a la cual puede accederse desde <http://faculty.washington.edu/smcohen/320/ariworks.htm>, le hemos dado forma a la siguiente.

CORPUS ARISTOTELICUM		
Título latino	Título en castellano	Abreviaturas frecuentes
<i>Aristotelis opera</i>	<i>Obras de Aristóteles</i>	<i>Arist. Op.</i>
<i>Categoriae</i>	<i>Categorías</i>	<i>Cat., Catg.</i>
<i>De Interpretatione</i>	<i>Sobre la interpretación</i>	<i>De Int., Int., DI</i>
<i>Analytica Priora</i>	<i>Analíticos primeros</i>	<i>An. Pr., APr., Pr. An.</i>
<i>Analytica Posteriora</i>	<i>Analíticos Posteriores</i>	<i>An. Post., APo., APst., Post. An.</i>
<i>Topica</i>	<i>Tópicos</i>	<i>Top.</i>
<i>De Sophisticis Elenchis</i>	<i>Sobre las refutaciones Sofísticas</i>	<i>SE, Soph. El.</i>
<i>Organon</i>	<i>Órganon (Método)</i>	Preferentemente, el libro del que se trate: <i>Cat., De Int., Top., ...</i>
<i>Physica</i>	<i>Física</i>	<i>Phys.</i>
<i>De Generatione et Corruptione</i>	<i>Sobre la generación y la corrupción</i>	<i>GC, De Gen. et Corr</i>
<i>Meteorologica</i>	<i>Sobre los meteoros</i>	<i>Meteor., Metr.</i>
<i>De Caelo</i>	<i>Sobre el cielo</i>	<i>De Cael., DC., Cael.</i>
<i>De Anima</i>	<i>Sobre el alma</i>	<i>An., De An., DA</i>
<i>De Sensu et Sensibilibus</i>	<i>Sobre la sensibilidad de los sensibles</i>	<i>Sens., SS.</i>
<i>De Memoria et Reminiscentia</i>	<i>Sobre la memoria y la reminiscencia</i>	<i>Mem., Mem. et Rem.</i>
<i>De Somno et Vigilia</i>	<i>Sobre el sueño y la vigilia</i>	<i>Somn., Somn. et Vig.</i>
<i>De Insomniis</i>	<i>Sobre los sueños</i>	<i>Somn., Somn. et Vig.</i>

<sup>634</sup> Puede accederse al mismo desde <http://dge.cchs.csic.es/lst/lst4.htm>.

<sup>635</sup> Aristóteles, obra biológica: *De Partibus Animalium. De Motu Animalium. De Incessu Animalium*. Traducción del griego, Rosana Bartolomé. Introducción y notas Alfredo Marcos (de la Universidad de Valladolid). Madrid: 2010.

<i>De Divinatione per Somnum</i>	<i>Sobre la adivinación por el sueño</i>	<i>Div., Div. Somn.</i>
<i>De Longitudine et Brevitate Vitae</i>	<i>Sobre la duración y la brevedad de la vida</i>	<i>Long., Long. Vit.</i>
<i>De Juventute et Senectute [De Vita et Morte]</i>	<i>Sobre la juventud y la vejez (Sobre la vida y la muerte)</i>	<i>Juv.</i>
<i>De Respiratione</i>	<i>Sobre la respiración</i>	<i>Resp.</i>
<i>Parva Naturalia</i>	<i>Pequeños tratados de historia natural</i>	<i>PN</i>
<i>De Spiritu</i>	<i>Sobre el espíritu</i>	<i>Spir., Spirit.</i>
<i>Historia Animalium</i>	<i>Historia de los animales</i>	<i>Hist. An., HA</i>
<i>De Partibus Animalium</i>	<i>Sobre las partes de los animales</i>	<i>PA, Part. An.</i>
<i>De Motu Animalium</i>	<i>Sobre el movimiento de los animales</i>	<i>MA</i>
<i>De Generatione Animalium</i>	<i>Sobre la generación de los animales</i>	<i>GA</i>
<i>De Incessu Animalium</i>	<i>Sobre el origen de los animales, sobre la locomoción de los animales</i>	<i>IA</i>
<i>Metaphysica</i>	<i>Metafísica</i>	<i>Met., Metaph.</i>
<i>Ethica Nicomachea</i>	<i>Ética nicomáquea</i>	<i>Eth. Nic., EN</i>
<i>Ethica Eudemia</i>	<i>Ética eudemia</i>	<i>Eth. Eud., EE</i>
<i>Magna Moralia</i>	<i>Gran ética</i>	<i>MM</i>
<i>Politica</i>	<i>Política</i>	<i>Pol.</i>
<i>Rhetorica, Ars Rhetorica</i>	<i>Retórica</i>	<i>Rhet.</i>
<i>Poetica</i>	<i>Poética</i>	<i>Poet.</i>

En cuanto al *corpus platonicum* podríamos proponer la siguiente tabla (sobre los modos de citaciones internas a los diálogos, véase nuestra nota a pie nº 357)

<b>CORPUS PLATONICUM</b>		
TÍTULO LATINO (DESDE I. BURNET)	TÍTULO Y SUBTÍTULO EN CASTELLANO	ABREVIATURAS
<i>Platonis opera</i>	<i>Obras de Platón según los actuales ordenamientos</i>	<i>Plat. Op.</i>
PRIMEROS DIÁLOGOS O DIÁLOGOS DE JUVENTUD: 28/38 AÑOS		
<i>Apologia</i>	<i>Apología de Sócrates</i>	<i>Apol.</i>
<i>Crito</i>	<i>Critón (o de entereza moral)</i>	<i>Crit.</i>
<i>Laches</i>	<i>Laques (o del valor)</i>	<i>Lach.</i>
<i>Lysis</i>	<i>Lisis (o de la amistad)</i>	<i>Lys.</i>
<i>Charmides</i>	<i>Cármides (o de la sabiduría)</i>	<i>Charm.</i>
<i>Euthyphro</i>	<i>Eutifrón (o de la compasión)</i>	<i>Eut.</i>
<i>Io</i>	<i>Ión (o de la poesía como don divino)</i>	<i>Ion.</i>
<i>Protagoras</i>	<i>Protágoras (o de la virtud y la pedagogía)</i>	<i>Prot.</i>
DIÁLOGOS DE PRIMERA MADUREZ: 38/41 AÑOS		
<i>Gorgias</i>	<i>Gorgias (o de la Retórica)</i>	<i>Gorg.</i>
<i>Cratylus</i>	<i>Crátilo (o del origen y funciones del lenguaje)</i>	<i>Crat.</i>
<i>Hippias Maior</i>	<i>Hipias mayor (o de lo bello)</i>	<i>Hip. Ma. (Hip. I)</i>
<i>Hippias Minor</i>	<i>Hipias menor (o de lo falso)</i>	<i>Hip. Min. (Hip. II)</i>
<i>Euthydemus</i>	<i>Eutidemo (o de la disputación)</i>	<i>Euthyd.</i>
<i>Meno</i>	<i>Menón (o de la enseñanza de la virtud)</i>	<i>Men.</i>
<i>Menexenus</i>	<i>Meneceno (o de las exequias)</i>	<i>Menex.</i>
DIÁLOGOS DE SU MADUREZ MÁS PLENA: 41/56 AÑOS		
<i>Phaedo</i>	<i>Fedón (o de la dialéctica y del alma inmortal)</i>	<i>Phaed.</i>
<i>Symposium</i>	<i>Banquete (o del amor y la sabiduría)</i>	<i>Symp.</i>



<i>Politeia (Republica)</i>	<i>República</i> (o de la constitución política)	<i>Rep.</i>
<i>Phaedrus</i>	<i>Fedro</i> (o de la contemplación de lo bello)	<i>Phaedr.</i>
DIÁLOGOS EPILOGALES, PRIMER TIEMPO.: 56/63 AÑOS.		
<i>Parmenides</i>	<i>Parménides</i> (o de las ideas)	<i>Parm.</i>
<i>Theaetetus</i>	<i>Teeteto</i> (o del objeto de la ciencia)	<i>Theaet.</i>
<i>Sophista</i>	<i>Sofista</i> (o del ser, y del no ser relativo)	<i>Soph.</i>
<i>Politicus</i>	<i>Político</i> (o del Estado)	<i>Pol.</i>
DIÁLOGOS EPILOGALES, SEGUNDO TIEMPO.: 64/80 AÑOS.		
<i>Philebus</i>	<i>Filebo</i> (o del placer)	<i>Phil.</i>
<i>Timaeus</i>	<i>Timeo</i> (o del origen de la naturaleza)	<i>Tim.</i>
<i>Critias</i>	<i>Critias</i> (o de la Atlántida)	<i>Crit.</i>
<i>Leges</i>	<i>Leyes</i> (o de la moralidad de la política)	<i>Leg.</i>
<i>Epinomis</i>	<i>Epínomis</i> (o de la asamblea nocturna)	<i>Epin.</i>
<i>Epistulae</i>	<i>Cartas</i> (temas biográficos)	<i>Epist.</i>

c) **La cita no textual o literal a una obra de autor a la cual se hace una referencia soportada por la suposición de su conocimiento.** Suposición que se hace frente a quien hará la lectura de la lectura, pero también frente al lector mismo y desde sí. Este tipo de citas que podemos llamar convenidas o ‘por convención’ pueden significarse por unas ‘comillas simples’ o, en algunos casos, con alguna aclaración que se expresa al paso, como, por ejemplo, ‘según la conocida expresión de Aristóteles en *De anima*-III’, u otra semejante.

d) **La cita no textual, sino inferida, que se hace desde una clave relacionada con una obra de autor.** Por ejemplo, escribir entre paréntesis y después de una digresión interpretativa sobre un determinado pasaje o fragmento de un texto de autor ... (*De an.* 430a). Este tipo de citas inferidas solamente se pueden justificar por la iteración de una cita a la cual se acude desde una atención muy frecuente hacia la misma, atención que ha de justificarse por el tenor de la lectura. Cuando las citas son las mismas y tienen su expresión ‘en cascada’ a pie de página suele usarse la locución latina ‘Ibídem’ o sus formas abreviadas más frecuentes, ‘ib.’ o ‘ibíd.’ con las que se quiere expresar que la cita se encuentra ‘en el mismo lugar’.

e) **La cita no textual que se hace desde una clave exenta.** Por ejemplo: “... *como se afirma en 430a...*”. En este caso se han obviado, por convención mantenida en la iteración de la cita, al autor y a la obra citada. Solamente la pregnancia de un contexto determinado por una problemática muy localizada e identificada, así como un grado de especialización muy alta por parte de los potenciales lectores de estas lecturas escritas, podrían justificar citas exentas como la apuntada. En todo caso tales citas son de evitar ya que restringen enormemente el potencial público al que pueden ir dirigidas. También pueden tener su justificación cuando el contexto no es el de la escritura de una lectura, sino el de la transcripción de una lección o de una lectura hablada o dictada. En tales casos es práctica frecuente de los editores autorizar la transcripción de los referentes que resulten necesarios para hacer accesible al lector ciertos detalles que los públicos que asistieron a las *performances* pudieron conocer de diversas maneras (fotocopias, transparencias, y otros medios). Así, por ejemplo, en la transcripción del Seminario del 23 de febrero de 1983 dado por Cornelius Castoriadis en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París todas las referencias que el conferenciante hacía a distintos pasajes de obras clásicas partiendo de la suposición de que los asistentes conocían las fuentes literarias a las que él se refiría en cada ocasión fueron posteriormente significadas con notaciones referibles a la compilación de Diels-Kranz o a los fragmentos de las obras de autor debidamente localizadas en sus correspondientes *corpora*. Es evidente que una notación como la que aparece a pie de la página 244 del libro compilación (de seminarios y conferencias dadas por

este competente lector grecofrancés en 1982 y 1983) *Lo que hace a Grecia*<sup>636</sup>, a saber, la notación <DK 22 B 61>, solamente puede ser debidamente decodificada por un público de especialistas o de asistentes muy versados en la materia.

f) **La cita no textual en clave de pássim.** Con esta locución adverbial latina, ‘pássim’, que el Diccionario de la Lengua incluye como expresión asimilable al castellano escrito, se da a entender que lo que se está afirmando sobre el tenor del texto que se está leyendo, aunque tal vez no pueda encontrarse literalmente en un pasaje del mismo, informa el sentido general de la obra y, por extensión, del pensamiento o la doctrina del autor. En latín clásico *passim* significa algo parecido a lo que se quería decir con la antigua expresión castellana ‘por doquier’. Queriendo significarse con aquélla, cuando figura en un texto, que lo que se afirma puede encontrarse, como contenido explícito o implícito, en cualquiera de los capítulos de la obra citada o, en su caso, en la totalidad de la producción del autor. Esta cita no textual en clave de pássim puede hacerse también, y de hecho así se hace frecuentemente, sin advertir con esta locución ni con ninguna otra, que se está citando de esta manera general e imprecisa.

Mas este tipo de cita, con pássim o sin él, presenta diversos problemas. El primero es el relativo a la concesión de un crédito de fidelidad para con el texto y la obra citados al citador. Crédito que, en ocasiones (en Nietzsche, por ejemplo) no se ve correspondido con esa fidelidad al texto de autor ni tampoco con el fondo doctrinal desde el que se sustenta su obra. Está claro, por otra parte, que tal fondo doctrinal también es interpretativo; es decir, es asunto del lector, quien ha asumido o dejado de asumir la totalidad o una parte de lo que la tradición haya podido establecer sobre el autor de su interés. Sin embargo aquí el principio de la colegialidad e, incluso, el de la obligación de considerar lo establecido por la tradición historiográfica filosófica deben constituirse también como criterios establecidos a tener en cuenta. Esto no quiere decir que tengamos que plegarnos en cada caso, y para cada lectura, a lo que la tradición haya establecido sobre los fondos doctrinales de los autores. Pero sí quiere decir que una no resignación a esos fondos doctrinales ha de venir soportada por un aparato crítico en el que no caben las diversiones lectointerpretativas ejecutadas desde el alegorismo literario, la inspiración, o la presunción de sentidos inmanentes al propio texto que no puedan ser establecidos por una lectura rigurosa de los textos de autor.

Escribíamos al inicio de la Sección Primera de nuestro trabajo (apartado I,1: ver ÍNDICE) y a propósito de las *Condiciones materiales y formales del ejercicio lecto-interpretativo*, que “... la lectura interpretativa de un texto de autor ha de ser desinteresada en un sentido deontológico-interpretativo de fundamento autonomista, en tanto que no es ni será nunca una práctica filosófica ni científicamente aceptable instrumentalizar un texto habiendo previamente asumido una finalidad que es extraña a su propio sentido”. Ya que nombramos antes a Friedrich Nietzsche a propósito de los problemas que podía entrañar la lectura de este tipo de citas no textuales, así como la posible inclusión de las mismas en nuestra lectura escrita, proponemos como ejemplo el siguiente pasaje que hemos extraído de su obra *Crepúsculo de los ídolos*<sup>637</sup> (1888): “También Heráclito fue injusto con los sentidos. Estos no mienten ni del modo como creen los eléatas ni del modo como creía él, —no mienten de ninguna manera. Lo que nosotros hacemos de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la sustancia, de la duración...”. La primera cita en clave de pássim que hemos podido leer en este texto corresponde a uno de los pensadores por los que, como afirma Sánchez Pascual en las notas a su traducción de *Götzen-Dämmerung oder (Crepúsculo de los ídolos)*, el de Röcken manifestó siempre un mayor respeto y consideración. Este pensador no es otro que el jónico-asiático Heráclito de Éfeso (585-434), del que Nietzsche pudo aducir, según él mismo expresó,

<sup>636</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *Lo que hace a Grecia*. Tomo 1. *De Homero a Heráclito*. (Seminarios 1982-1983). Trad. Sandra Garzonio. Buenos Aires, 2006. p. 244.

<sup>637</sup> Manejamos la traducción al castellano de Andrés Sánchez Pascual (Madrid, 10ª reimpresión de la 1ª ed., de 1973).

alguna de sus doctrinas más propias y características, como la del ‘Eterno retorno’ (*La doctrina del eterno retorno, es decir, del ciclo incondicionado, infinitamente repetido, de todo, sustentada por Zarathustra, podría en última instancia haber sido enseñada también por Heráclito*)<sup>638</sup>. Pero la falta o la injusticia que, según afirma Nietzsche en este texto, cometió Heráclito de Éfeso con los sentidos es algo que, definitivamente, no podremos fundamentar en ninguno los 71 fragmentos heracliteanos que Schleiermacher compiló para el berlinés *Museum der Alterthumswissenschaft* en 1808 bajo el lema de *Herakleitos, der Dunkle von Ephesos*<sup>639</sup>. Tampoco vemos viable ensayar tal fundamentación desde alguno o algunos de los pasajes o fragmentos presentados por Hermann A. Diels en su primera compilación de *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903). Cosa que nos sería dado hacer desde la consideración de alguno/s de los 173 fragmentos que constituyen el corpus heracliteano definitivamente establecido en la obra de Diels-Kranz<sup>640</sup> (ya resulta apurada la posibilidad de que el autor de *Also Sprach Zarathustra* conociera más fragmentos heracliteanos que los que Diels publicó en 1903, es decir, tres años después de la muerte de Nietzsche, y trece años después de su deceso intelectual). Para ningún conocedor de las bases indirectas desde las que se ha intentado restaurar la producción heracliteana constituirá una novedad la afirmación de que es desde una cita al *Adversus Mathematicus*, de Sexto Empírico (160-210), la que consta en la compilación de Diels-Kranz como 22 A 16, la que puede presentarse como el alegato más contundente (el único en realidad) que, según las noticias de las que podemos disponer, hizo Heráclito ‘contra los sentidos’. La cita que escribe Sexto, y que él presenta como una cita literal aunque adolece de referencia directa a obra titulada alguna, se inscribe en una breve digresión sobre la oposición gnoseológica conocimiento sensible/conocimiento racional del siguiente tenor: “*Heráclito, en cambio, dado que creía que el hombre está organizado para el conocimiento de la verdad con dos medios, la sensación y la razón, consideró que de éstas la sensación no es digna de fe, análogamente a los físicos ya mencionados, mientras que supuso a la razón adecuada para juzgar. Al menos cuestiona a la sensación cuando dice, textualmente: «malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tienen almas bárbaras».*”.

Resulta claro, como se apunta en una nota a pie en la edición de la Biblioteca Clásica Gredos, que desde esta cita no resulta posible afirmar que Heráclito subestimara a los sentidos, ya que solamente ‘*los que tienen almas bárbaras*’, es decir, los iletrados o, al menos, los que no hablan el dialecto jónico en el que él escribía y pensaba y, por lo tanto, nada saben del logos son aquellos que no serían capaces de entender nada partiendo de sus propias sensaciones. Así pues la lectura que podemos hacer de esta cita Sexto a Heráclito, apoyándonos en la autoridad de lectores como Egger Lan<sup>641</sup>, es que el de Éfeso lo que quería decir es que ‘*para las almas bárbaras lo que dicen los sentidos no tiene una correcta significación*’. Lo cual está muy lejos de una intención de desdecir de los sentidos: Mas bien es lo contrario. Otros fragmentos o citas a Heráclito con una supuesta carga ‘antiempírica’ no conocemos. Solamente una del historiador griego Polibio (200-118) en la que afirma que Heráclito estimaba más los ojos que los oídos<sup>642</sup>; otra del apologeta Hipólito que podría postularse como una afirmación ‘proempírica’: “*de cuantas cosas hay, vista, audición, aprendizaje, a ellas prefiero*”<sup>643</sup> (la preferencia es por las cosas sensibles, no por las sutiles); y otra de Teofrasto, el sucesor de Aristóteles en el Liceo, procedente de su Tratado *Sobre las sensaciones*- I, en el que escribió: “*Respecto de las sensaciones, la mayoría de las opiniones, tomadas en general, son de dos clases: para unos, en efecto, son producidas por lo*

<sup>638</sup> NIETZSCHE, Fr. *Ecce homo*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, 1971; pág. 71 de la 10ª reimpr.

<sup>639</sup> Ed. Wolf and Buttmann *s Museum der Alterthumswissenschaft*, Vol. I Berlin, 1807, pp. 313-533.

<sup>640</sup> H. DIELS - W. KRANZ. *Die Fragmente Vorsokratiker*, Berlin 1903, reelaborada posteriormente por W. Kranz, Berlin, varias ediciones de 1934 a 1954; Dublin-Zurich, 1972. Más referencias a esta obra en nuestra nota 416\*.

<sup>641</sup> Nota nº 75, correspondiente al fragmento nº 667 de la compilación *Los filósofos presocráticos I*, de la BCG (Madrid, 1981).

<sup>642</sup> DK 22 B 101a

<sup>643</sup> DK 22 B 55

semejante; para otros, por lo contrario. Parménides, Empédocles y Platón, sostienen que es por lo semejante, en tanto que los que siguen a Anaxágoras y a Heráclito dicen que es por lo contrario”<sup>644</sup>. Como vemos, partiendo de lo que tenemos, y obviando lo que Nietzsche podía tener de Heráclito ‘sobre los sentidos’ no está documentalmente fundamentada la valoración nietzscheana de que el de Éfeso fuera ‘injusto con los sentidos’, en el sentido de que el pensador jónico, de acuerdo con lo que de él conocemos gracias a las labores compiladoras, recensoras y restauradoras desde Schleiermacher a Diels y a Diels-Kranz, puede ser presentado más como un pensador proempírico que como un pensador escéptico a propósito del alcance de los sentidos.

El subtítulo de *Crepúsculo* es *wie man mit dem Hammer philosophirt (cómo se filosofa con el martillo)*. Tentados estamos de apuntar la posibilidad de que en esta ocasión Nietzsche, blandiendo ese martillo, inventa un nuevo modo de citar: la cita aforística. Ésta podría caracterizarse por citar desde un convencimiento previo no sustentado por una referencia literaria sino por una presunción de sentido proyectado hacia un autor. Presunción según la cual quedaría develada, por una gracia especial del citador, lo que el autor-pensador al que se está refiriendo tal escritor-citador sostenía en su intimidad intelectual, si se nos permite la expresión, más profunda. Pero cuando se cita a un pensador de la Antigüedad, como ha hecho este Nietzsche de su *Crepúsculo*, constituye una exigencia de orden deontológico —hay, desde luego, una ética de la interpretación actualizada frecuentemente por el mismo Nietzsche aunque en un sentido muy difícil de precisar (en un sentido ‘transvalorador’)— presentar al menos un referente sobre el que fundamentar la cita, sobre todo cuando ésta se ha hecho en clave de *pássim*. Ya que de no procederse así lo que se ha propuesto sobre el pensador no es sino una presunción. Presunción ésta que, en el caso que nos ocupa, se mantiene desde una con-fusión de horizontes comprensivos en la que es, no obstante, la voluntad tonante y, en este caso, amartillante del que lee la que impone los criterios desde los cuales tales presunciones se mantienen. Contravieniéndose así la primera condición de cualquier práctica dialógica que se postule como tal: la de la apertura dialogal hacia lo que dice el otro. Y es así que, si es cierto que desde los documentos que tenemos referidos y referibles a los eléatas, especialmente el poema de Parménides y los diversos testimonios que se conservan y se han compilado referentes a Zenón de Elea<sup>645</sup>, sí nos es dado valorar como fundamentado el *pássim* nietzscheano en el cual se afirma que los eléatas proclamaban que ‘los sentidos mentían’, en el caso de Heráclito tal valoración no puede ser otra que la de dar por no fundamentado el *pássim* correspondiente.

En esto consiste el primer y principal riesgo de citar —o de leer *sine cautione*— en clave de *pássim*: No son pocas las ocasiones en que tales citas constituyen un vehículo para expresar o dar por sentados convencimientos que solamente se sostienen desde la complejidad precomprensiva del citador, pero no desde una íntegra valoración del fondo doctrinal del autor, ni desde una lectura desinteresada de los textos de su autoría.

g) **La cita no textual y no espuria en clave de pássim.** Hemos de añadir a lo anteriormente expuesto sobre los problemas inherentes a leer o a introducir en nuestras lecturas escritas citas en clave de *pássim*, que la inclusión de éstas puede constituir, y de hecho constituye en la mayoría de las ocasiones, una práctica lectointerpretativa enteramente aceptable. Recuérdese aquel criterio hermenéutico gadameriano relativo al interés previo desde el cual acometemos la lectura de un texto de autor, inmediatamente a su elección. Volvemos a reproducirlo tal como lo citamos en la p. 59 de nuestro trabajo (en el apartado I, 3 de la SECCIÓN PRIMERA, titulado *Giambattista Vico: El sentido hermenéutico del verum ipsum factum*).

<sup>644</sup> Fragmento nº 666 de la Compilación *Los filósofos presocráticos I*, de la BCG (versión cit.). Sin correspondiente con Diels-Kranz.

<sup>645</sup> Fragmentos 846 al 1066 (I), y 1 al 93 (II) de la Compilación *Los filósofos presocráticos I-II*, de la BCG (versión cit.).

*El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni "neutralidad" frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.* (H-G. GADAMER. VM I, vers. cit. p. 660).

Tal elección y tal lectura, las de ese texto al que se refiere el pasaje de Gadamer que acabamos de citar textualmente o en clave de *sic.*, están determinadas previamente, tal como se sigue del criterio gadameriano que acabamos de citar por segunda vez —y suponemos que no dejará de ser significativo que esta cita se haya repetido al final de nuestro trabajo— por una serie de interrogantes, inquietudes intelectivas, seguridades, expectativas de aproximación a una solución o a la posibilidad de ensayar nuevos planteamientos de los problemas de nuestro interés, y otras mediaciones posibles (lingüísticas, estéticas, religiosas, relativas a la asunción o al rechazo de idearios morales, políticos...). Mas, sobre este fondo, la percepción previa que tenemos del fondo doctrinal al que remite la obra elegida se afirma en muchos sentidos como fundamentante y determinativa de la misma. Esta percepción previa, la de tal fondo doctrinal, y la que tenemos del texto mismo —desde el título, desde el conocimiento del momento productivo al que pertenece, desde la recepción desde muestra parte de las críticas que de él conozcamos...—, actúan como una suerte de ‘cita de fondo’ que impregna la calidad de nuestra recepción y/o de nuestra lectura.

Ahora bien, hemos de estar dispuestos a hacer una *epogé* de todas estas mediaciones con la finalidad de dejar que sea el texto el que nos hable. Para así, desde nuestra posición, poder asegurarnos, o cuestionarnos, sobre el carácter de ciertas o de fundamentadas que tenían nuestras predicciones de sentido en relación con el texto mismo y con la doctrina que lo sustenta. Estas predicciones de sentido ante los textos acabamos de ver como, en el caso del Nietzsche de *Crepúsculo de los ídolos-La “razón” en filosofía*, se veían correspondidas solo a medias en el sentido de que, aunque estaba documentalmente justificada su amonestación ‘proempirista’ a los eléatas, no podía decirse lo mismo de esa misma amonestación cuando iba dirigida contra Heráclito. Y es así que en este mismo Nietzsche *crepuscular* se da una alternancia, a la que algo vemos de caprichosa (otra vez la imagen del martillo de Thor en manos de Nietzsche), entre citas *par coeur* y en clave de *pássim*, muchas de ellas sin autorías reconocidas, como la cita a Mateo 21 (*Sermón de la montaña*) con la que se abre *La genealogía de la moral* (“*Donde está tu tesoro ahí está tu corazón*”), con citas ocultas que solamente la labor de un investigador especialista puede llegar a develar, como la cascada de nombres de ‘póstumos’ que se escondía bajo un aforismo tan aparentemente desprovisto de referencias externas como el n° 15 del capítulo *Sentencias y flechas*, de *Crepúsculo*.<sup>646</sup>

Definitivamente, cuando en un texto de autor se intercalan citas a terceros en clave de *pássim*, constituye un privilegio de obligado aprovechamiento por parte del lector de tal texto cuestionar lo que tales citas puedan tener de fundamentadas. Desde tal cuestionamiento se podrá proceder de dos formas distintas: O bien haciendo constar la posibilidad de que la cita en cuestión no se corresponda con el fondo doctrinal desde el que,

<sup>646</sup> Se trata del siguiente aforismo “*Los hombres póstumos -yo, por ejemplo- son peor comprendidos que los tempestivos, pero mejor oídos. Dicho con más rigor: no somos comprendidos jamás — y de ahí nuestra autoridad*”. Pues bien, según el especialista en el pensamiento de Nietzsche y primer traductor de su obra al castellano A. Sánchez Pascual, pendientes de ese adjetivo en un fragmento inédito sólo unos meses anterior a la primera edición de *Crepúsculo* titulado personalmente por Nietzsche como “*Los póstumos — problema de la comprensibilidad y de la autoridad*” se lee lo siguiente: “*Los póstumos (— dificultad de su comprensión; en cierto sentido, no comprendidos jamás). ¿Epicuro? Schopenhauer. Stendhal. Napoleón. ¿Goethe? ¿Shakespeare? ¿Beethoven? Maquiavelo. Los hombres póstumos son peor comprendidos pero mejor oídos que los tempestivos. O, dicho con más rigor: no son comprendidos jamás: y de ahí su autoridad (comprender c’est égal)*”. Resulta especialmente interesante que lo que en el aforismo finalmente editado como el n° 15 corresponde al “—yo, por ejemplo—” en este manuscrito, claro antecedente del mismo, se corresponda a esta extensa, y previsiblemente no exhaustiva, lista de ‘póstumos’ cuya justificación habrían convertido el aforismo en todo un ensayo.

supuestamente, se sustentaría, poniendo de manifiesto las bases desde las cuales le es dado al lector cuestionar el contenido o contenidos de la cita en cuestión; o procediendo, siempre que se cuente con tiempo y medios suficientes, a un trabajo de investigación y develamiento que terminaría por confirmar la veracidad e integridad de la cita o, por el contrario, su carácter de espuria.

h) **Citas cordiales o par coeur** .- También puede usarse esta expresión francesa, ‘*par coeur*’, una de cuyas posibles traducciones es ‘de memoria’, como adjetiva del sustantivo ‘cita’ para significar aquellas referencias a textos de autor que, aunque no se ven correspondidas con una referencia textual cuya fuente se consigne con claridad, sí que vienen avaladas por la autoridad del que las propone y/o por el contexto en el que tales citas o referencias aparecen. Este tipo de citas, muy frecuentes, por ejemplo, en Aristóteles (v. gr.: “...los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes”, claramente referible a los platónicos de última generación), no hay que confundirlas con las citas apresuradas o, en muchos casos, inventadas frecuentes en otros autores dados a la transgresión literaria y a la invectiva (por ejemplo, Nietzsche, maestro de un ‘género intempestivo’ muy frecuentemente soportado por este tipo de citas por autenticar). Otra acepción de esta expresión nos resulta también muy cercana al uso que le damos en nuestro trabajo. A saber: “*Avoir dans l'esprit en tant qu'objet de pensée analysé. Il connaît assez bien l'œuvre de Hugo. C'est une ville que je connais bien. Connaître qqch. à fond, par cœur.*” (Micro Robert, Édition, 2001).

**SP. 4. El sistema Harvard de citación** .- En cuanto al llamado 'Sistema Harvard de citación' (*Parenthetical referencing*, o *Harvard referencing*) nos parece oportuno dejar aquí constancia de que, aunque es un sistema universalmente aceptado y diariamente actualizado, se ve comprometido, en cuanto a su utilidad y a su carácter informativo, cuando en el escrito en el que tales ‘referencias entre paréntesis’ aparecen no existe un índice o un apéndice bibliográfico en el que tales citas o referencias basadas en la sencilla copia del nombre-apellido y de la fecha de la edición de la publicación de la que se trate, indicando a veces un número de página, esté debidamente detallado. Así, por ejemplo, si en nuestro escrito insertamos la referencia (Chernin, 1988), o bien (Chernin, 1988, p. 1063), y no hay un índice o apéndice bibliográfico en el que conste la existencia del trabajo de Chernin, Eli. “*The 'Harvard system': a mystery dispelled*”, incluido en un *British Medical Journal* que fue publicado en October 22, 1988, en las pp. 1062–1063, entonces la cita ha dejado de servir para señalar inequívocamente una referencia bibliográfica segura y ha pasado a tener solamente un valor testimonial.

Este sistema, que se justifica por su versatilidad y sencillez, tiene no obstante una seria desventaja cuando el libro o la publicación que se esté citando es una traducción de un original cuya primera o principales ediciones están cronológicamente alejadas de tal traducción, cosa, por otra parte, bastante frecuente. Así, por ejemplo, si citamos así (Marx, 1946) refiriéndonos al año de la primera edición de *Das Kapital* en su versión en castellano según la traducción de Wenceslao Roces estamos induciendo a un error grave de apreciación por parte del lector, ya que entre esta primera edición de la traducción al castellano y la primera edición de la obra en cuestión en su edición en alemán (1867, el primer tomo) hay más de un cuarto de siglo de distancia. Tal deficiencia habría que subsanarla en el índice bibliográfico detallando todos estos pormenores.

La mayoría de reglas que actualmente se usan a la hora de citar fuentes o publicaciones a lo largo (o al final) de un trabajo de investigación, incluidas las memorias de licenciatura, tesis doctorales, etc., son derivaciones más o menos directas de este 'sistema Harvard de citación' implementado con nuevos protocolos con los que se resuelve el expediente de la citación de publicaciones en los ya no tan nuevos soportes digitales (CDROM, disquetes, dispositivos USB, *pendrives*...) para los textos electrónicos; igualmente para el acceso a las publicaciones mantenidas en la Red, cada vez más importantes por su volumen y por la

facilidad de acceso a las mismas, tal como hemos podido comprobar en distintas secciones de nuestro trabajo.

Una breve 'navegación' en la Red, debidamente conducidos por un motivo de búsqueda como, por ejemplo, 'Sistema Harvard de citación' o '*Harvard referencing*' no tardará en proporcionarnos entradas a portales o a direcciones-web mantenidas por instituciones, incluida la Harvard University, o por particulares en las que se ofrezcan detalles, a veces con una exhaustividad y limpieza notables, sobre este sistema de citación.

Así, por ejemplo, las siguientes direcciones:

<http://isites.harvard.edu/icb/icb.do?keyword=citationtools>

<http://isites.harvard.edu/icb/icb.do?keyword=citationtools&pageid=icb.page148723> (en esta pueden encontrarse implementaciones para textos digitales en los formatos de los procesadores de texto más conocidos y usados);

<http://library.williams.edu/citing/styles/chicago2.php> (Developed by the University of Chicago, the *Author-Date System* is widely used by the social sciences and sciences disciplines. For humanities and the arts and for history papers, use the Documentary Note Style.: <http://library.williams.edu/citing/styles/chicago1.php> )

En castellano es de interés la página <http://es.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Referencias>, cuyos recursos, como todos aquellos a los que puede accederse desde este portal está disponible para ser reutilizado bajo los términos de la Licencia Creative Commons-Atribución-Compartir Igual 3.0 (CC-BY-SA).

Finalmente, dejaremos constancia de que aunque este sistema de citación y sus derivaciones está muy extendido y es muy aceptado internacionalmente no es el único que puede proponerse como modelo formal de citas. Por ejemplo el 'sistema tradicional', el 'tradicional humanístico', y otros<sup>647</sup>. Lo que resulta más operativo es consultar las normas de citación y, en su caso, de transcripción de términos desde otras lenguas (especialmente las clásicas) que se hayan podido adoptar como propios en las instituciones o en los medios en los que hayan reclamado nuestros escritos. Así, por ejemplo, si mandamos una colaboración a una revista con el prestigio y la influencia de la *Revista de Filosofía*, de la Universidad Complutense, lo que cumple es interesarse por sus normas de edición y adaptarse exactamente a las mismas, aunque esto equivalga no aceptar de hecho ningún patrón o modelo de sistema de citación de un modo exclusivo. Estas normas, que son las que rigen en la Universidad Complutense para todas las publicaciones 'de humanidades' pueden consultarse en <http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/revista/normas.PDF> .

---

<sup>647</sup> v. "Tendencias actuales de citación en los trabajos de investigación filosófica", de MUÑOZ-ALONSO LÓPEZ, Gemma. En *Investigación Bibliotecológica*, vol. 20, nº 41, jul-dic, 2006, México.

**SP. 5. LA CONCLUSIÓN DE LA LECTURA COMO JUSTIFICACIÓN DE LA PRÁCTICA, Y COMO EXPEDIENTE ACADÉMICO.**

Dados algunos de estos pasos, obviados otros por impracticables, lo que cabe preguntarse es el para qué de la lectura misma: su sentido inicial y final. Esas respuestas, o, en su caso, esa respuesta no tiene por qué ser ensayada desde un apartado *ad hoc* que habilitemos en nuestra lectura escrita. Aunque tampoco hay por qué excluir la posibilidad de concluir la lectura del texto, sobre todo cuando ésta se ha practicado para cubrir un expediente académico, adoptando una fórmula de estilo asimilable al “*En conclusión, desde la lectura de este texto, estamos en condiciones de afirmar ...*”, o similares, con las que a veces nos obsequian algunas de esas guías prácticas para la factura de los comentarios de textos filosóficos que podemos encontrar en el mercado —algunas de ellas verdaderamente execrables—. La posibilidad de concluir nuestra lectura alternando las dos fórmulas es también una alternativa que puede resolverse sin que esto suponga ninguna merma, en el sentido de la ganancia ni en el de la pérdida, de calidad aparente.

Ahora bien, concluir una lectura interpretativa de un texto de autor constituirá una exigencia siempre que nuestra lectura haya cumplido con los requisitos de calidad hermenéutica que hemos ido señalando a lo largo de esta parte de nuestro trabajo, y en no pocos apartados del desarrollo del mismo. Para fundamentar esta afirmación vamos a traer a colación, seguramente por última vez, aquellos dos pasajes de VM I en el que Gadamer hace profesión de dialogante cara a los textos de autor por los que pueda interesarse un lector. En el pasaje que de hecho hemos citado con más frecuencia, tanto en clave de sic. como en clave de pássim (no siempre hecha explícita como tal) Gadamer afirmaba que

*El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni "neutralidad" frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas. (VM I, vers. cit. p. 333).*

Un pasaje muy cercano, en el propio texto y, sobre todo, en su fondo intencional y de contenidos a aquel otro en el que, un par de páginas más adelante, afirmaba que

*El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar, tan pronto como topa con un primer sentido, el intérprete proyecta un sentido del todo. Naturalmente que el sentido se manifiesta porque se lee el texto desde ciertas expectativas, relacionadas a su vez con un sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo que, por supuesto, tiene que ser revisado constantemente con base en lo que resulte, conforme se va avanzando en la penetración del sentido. (VM I, vers. cit. p. 335).*

En el apartado del que provienen esas citas de las que, talvez, hayamos abusado a lo largo de nuestro trabajo lo que el gran renovador de la hermenéutica que a lo largo de toda su extensa y rica producción fue Hans-Georg Gadamer (1900-2002) pretendía establecer, y según nuestra valoración consiguió de una forma plena, no fue sino la afirmación de ‘*los fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*’; fundamentos que fue a explicar y afianzar desde una significación amplia y muy crítica de ‘*La historicidad de la comprensión como fenómeno hermenéutico*’ (pp. 331-378), y desde lo que él tituló en el índice de VM I como ‘*análisis de la conciencia de la historia efectual*’ (pp. 415-460). Entremedio de estos dos importantes apartados de su tratado quiso Gadamer interponer un apartado extra, que tituló *Recuperación del problema hermenéutico fundamental* (pp. 378-415), en el que mostraba cómo las propuestas que se contenían en su extensa exposición sobre *La expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu* respondían no a un plan titánico de creación concebida por una sola mente, ni siquiera por una colección discreta de mentes privilegiadas (las de Fr. Schlegel, Fr. Ast, Fr. Schleiermacher), sino por una exigencia de historicidad que emana de la propia actividad interpretativa aplicada a la producción



filosófica. Que no puede resignarse y no se resigna de hecho, a pesar de los precedentes establecidos desde las anteriores aplicaciones de la hermenéutica a los campos de la filología, la teología, y el derecho, a una aplicación aséptica (meramente formal) de la hermenéutica al campo de las ‘ciencias del espíritu’.

Igualmente podríamos rememorar aquella propuesta gadameriana, de clara ascendencia schleiermacheriana, de imitar el diálogo platónico para introducirnos en él como unos dialogantes más con la finalidad de contrastar o, en su caso, de contestar o identificarnos con alguna contestación, o con alguna asunción, enunciada por alguno de los dialogantes: “(...) *hay que aprender antes a leer a Platón en sentido mimético (...) reconducir con precisión los enunciados conceptuales que aparecen en el diálogo a la realidad dialogal de la que derivan.*”<sup>648</sup>. Esa propuesta, perfectamente exportable hacia otros diálogos menos dramáticos pero igualmente dialógicos (no todos los diálogos lo son), como lo son de hecho todos los que han constituido algún capítulo importante de la historia de la filosofía, constituye, según nuestra valoración, la más clara expresión de lo que la práctica lectointerpretativa ha de ser; y, por ende, también constituye una justificación de la exigencia de apuntar una conclusión sobre aquello que se ha leído e interpretado (sobre aquello que, parcial o enteramente, se haya podido asumir, confrontar, contestar, aprehender, comprender en la lectura).

Esta conclusión, en el paralelo que hemos establecido entre el hecho de la lectura interpretativa de un texto de autor y la actividad dialógica cuando esta se sucede en el registro que le es más habitual, que es el registro verbal (del cual el escrito puede presentarse siempre como subsidiario) hace las veces del acuerdo o desacuerdo final que ha de darse entre el recatado y desencantado Glaucón y el inflamado legislador y pedagogo que representa Sócrates en *República*; entre el relativista Gorgias y el riguroso Sócrates; entre el atribulado Boecio y una Filosofía que debería develarle, mientras esperaba su ejecución, el motivo por el cual la desgracia es patrimonio de los hombres justos; entre el Aquinate inquisidor y sus apreciados ‘gentiles’, mas desde las razones de éstos; entre el prejuicioso Simplicio y el arrojado Filipo Salviati, del *Saggiatore*; entre la prudencia cristiana de Malebranche y la profesión fideo-panteísta de Spinoza... entre el viajero que partió de Röcken y la sombra nihilista que engulló sus sinrazones. Dialogar, confrontar, contrastar, sumergirse en las razones del otro, enterarse de ellas, aprehenderlas en su gestación, apurar los plazos de presentación de las propias; interpelar, rectificar, avanzar un paso; tal vez retroceder hasta una posición de nueva partida. Y concluir. Concluir apuntando una nueva propuesta de solución o, en el mejor de los casos, una nueva perspectiva desde la que plantear, una vez más, el mismo problema, ahora mejor aprehendido. Concluir reconociendo la humanidad y el carácter epistémico —con vocación de verdad— de las otras propuestas y vindicando el carácter igualmente epistémico de las propias. Concluir sabiéndose parte integrante y activa, quien así concluye, y siempre provisionalmente, de una dinámica, de una continuidad dialógica que nos reconoce como sujetos activos en un proceso que da la justa e inestable medida de lo que somos (... *pues me he convertido en un problema para mí : Quaestio mihi factus sum.*)<sup>649</sup>

<sup>648</sup> GADAMER, H-G. VM I I, pp. 396 y ss. de la versión cit. Estas propuestas ‘mimético-dialogales’ referidas a Platón desde la consideración de su propia faceta mimetizadora proyectada hacia sus diálogos son, empero, muy anteriores a las propuestas de Gadamer. Así en alguno de los escolios recuperados de la lectura que Proclo hizo de *Crátilo*, concretamente en el XIV 15/20 podemos leer: “*Por ello también el muy imitador Platón dedica acto seguido a éste <a Crátilo> el ‘quieres’ (Cra. 383a1) desde el conomienzo. Hermógenes, en cambio, hábil en hacer conjeturas y abierto a las opiniones de la mayoría, introduce lo que es por convención en los nombres y escucha como expresión más propia // de Crátilo el ‘si te parece’ (Cra. 383a3)*”. (Proclo. *Lecturas del Crátilo de Platón*. Ed. de A. Gabilondo y J. M. García; Madrid, 1999).

<sup>649</sup> Aurelii Augustini. *Confessionum*. Liber Decimo. Cap. XXXIII: “*Tu autem, dominus deus meus, exaudi, respice et vide et ‘miserere et sana me’, in cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus*”. “*Pero tú, Señor Dios mío, óyeme, dirige hacia mí tus ojos y veme, y compadécete de mí y cúrame. Pues yo ante tus ojos me he convertido en un problema para mí. Y es esa mi tribulación.*” (énfasis con negritas, nuestro).

## **BIBLIOGRAFÍA GENERAL**

(no es exhaustiva en tanto que no figuran la mayoría de las publicaciones que hemos ido citando a lo largo de nuestro trabajo en los distintos apartados del mismo y en las notas a pie de página).

### **DICCIONARIOS y REPERTORIOS LEXICOGRÁFICOS DE FILOSOFIA**

ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Traducción de Alfredo Galletti (1963) de la 1ª ed. italiana, de 1961. México, 2ª ed, 1974.

BLACKBURN, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford University Press, 1994).

BRUGGER, Walter. (ed.): *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg, 1974. (Traducción cast. de J. M. Vélez Cantarell y R. Gabás, de la 15ª ed. en alemán: *Diccionario de Filosofía*. Barcelona, Herder, 1988 (11ª ed)).

CORTÉS MORATÓ, Jordi y MARTÍNEZ RIU, Antoni. *Diccionario de Filosofía Herder* En CDROM, 2ª edición, Barcelona, 1998.

FERRATER MORA, José.: *Diccionario de filosofía* (4 vols.). 1ª reimpression de la 1ª ed. revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-M. Terricabras (director de la Cátedra Ferrater Mora de la Universitat de Girona). Supervisión de la profesora Priscilla Cohn Ferrater Mora (Penn State University). Barcelona, 1998.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, 1926; reed. en 2 vols., 1992.

ROSENTAL, M. M. y IUDIN, P. F. *Diccionario Soviético de Filosofía*. De la 2ª ed. en ruso, la de 1940 fue la 1ª edición en castellano bajo el lema de *DICCIONARIO FILOSÓFICO MARXISTA*. Montevideo, 1946. Una 2ª ed. uruguaya en castellano de 1950, con el lema de *DICCIONARIO FILOSÓFICO ABREVIADO*.

RUSS, Jacqueline. *Léxico de Filosofía. Conceptos y filósofos*. Traducción de Fernando Guerrero. Madrid, 1999.

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY.: <http://plato.stanford.edu/contents.html>.

COROMINAS, Joan. *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, 1987.

DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA DE LA REAL ACADEMIA. 22ª ed.

### **HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA Y OBRAS DE INTERÉS FILOSÓFICO DE CONTENIDO GENERAL**

ABBAGNANO, N. *Historia de la filosofía*. Tomo I.- *La filosofía antigua. La patrística. La filosofía medieval*. Tomo II.- *La Filosofía del Renacimiento. La filosofía moderna de los siglos XVII y XVIII*. Tomo III.- *La filosofía del romanticismo. La filosofía de los siglos XIX y XX*. Traducción de los tres primeros tomos de Juan Estelrich y J. Pérez Ballester. Barcelona, 1985. Tomo IV (2 vol.).- *La filosofía contemporánea* (1 y 2). Giovanni Fornero / Nicolás Abbagnano, autores. Barcelona, 1996. Traducción de Carlos Garriga y Manuela Pinotto.

BERMUDO AVILA, J. (ed.): *Los filósofos y las filosofías*. 3 vols. Barcelona, 1983.

BRÉHIER, E.: *Histoire de la philosophie I : Antiquité et moyen age* (trois volumes), II: *La philosophie moderne* (quatre volumes) Paris, 1926-1932. Traducción de J. A. Pérez Millán y Mª D. Morán. Madrid, 1988.

COPELSTON, Frederick Charles. *Historia de la filosofía*. 9 vols. Traducción J. C. García-Borrón. Barcelona, 2000-2004.

DIÓGENES LAERCIO. *La vida de los filósofos más ilustres*. Traducción J. Ortiz y Sainz. Una primera edición fue publicada por Luis Navarro, en una *Biblioteca Clásica*, Madrid, 1887. La reciente versión de Carlos GARCÍA GUAL lleva por título *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid, 2007.

FRAILE, G. y URDANOZ, T. *Historia de la filosofía*. 5 vols. Madrid, 1966-1985.  
 GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental*. 1996. Versión española de J.J. Mussarra. Barcelona, 1999.  
 GEYMONAT, L. (ed.): *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. 6 vols. Milano, 1955.: Traducción al castellano con el título de *Historia del pensamiento científico y filosofico*. Edición y prólogo de Eugenio Trías. Barcelona, 1983.  
 GRAVES, R. *The greek myths*. Traducción al castellano (*Los mitos griegos*) de Luis Echávarri, revisada por Lucia Graves. Madrid, 1985.  
 GUTHRIE, W. K. C.  
*Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*. Traducción F. M. Torner. México, 1973.

- *A History of Greek Philosophy Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (1962). Versión en castellano de Alberto Medina González.: *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. 1999.
- *A History of Greek Philosophy Volume II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus* (1965). Versión en castellano de Alberto Medina González.: *La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. 1994
- *A History of Greek Philosophy Volume III: The Fifth-Century Enlightenment - Part 1: The Sophists; Part 2: Socrates* (1971). Versión en castellano de Joaquín Rodríguez Feo.: *Siglo V. Ilustración*. 1994.
- *A History of Greek Philosophy Volume IV: Plato - the Man and his Dialogues: Earlier Period* (1975). Versión en castellano de Alberto Medina González.: *Platón, el hombre y sus diálogos, primera época*. 1998.
- *A History of Greek Philosophy Volume V: The Later Plato and the Academy* (1978). Versión en castellano de Alberto Medina González.: *Platón, segunda época y la Academia*. 1992.
- *A History of Greek Philosophy Volume VI: Aristotle: An Encounter* (1981). Versión en castellano de Alberto Medina González.: *Introducción a Aristóteles*. 1993.

Esta HISTORIA DE LA FILOSOFÍA en sus once volúmenes está integrada por las traducciones realizadas a distintos tomos de l'Encyclopédie - Bibliothèque de la Pléiade. Los cuatro primeros tomos fueron editados en su versión original francesa por Brice Parain, y los siete siguientes por Yvon Belaval. Las fechas de edición corresponden a la de la primera de la traducción al castellano y a su publicación en España.

- Historia de la filosofía, vol. 1. *El pensamiento prefilosófico y oriental*. Jean YOYOTTE, Paul GARELLI, André NEHER, y otros. Ed. Brice PARAIN. Traducción de M. Esther Benítez, Santos Juliá, Gregorio Morán, Romás Oria. Madrid, 1971.
- Historia de la filosofía, vol. 2. *La filosofía griega*. Pierre AUBENQUE. Clémence RAMNOUX, Yvon BELAVAL, y otros autores. Ed. Brice PARAIN. Traducción de Santos Juliá, Miguel Bilbatúa. Madrid, 1972.
- Historia de la filosofía, vol. 3. *Del mundo romano al Islam medieval*. Jean TROUILLARD, Basile TATAKIS, André NEHER, Henry CORBIN. Ed. Brice PARAIN. Traducción de Pilar Muñoz, José M<sup>a</sup> Álvarez, Pilar López. Madrid, 1972, 6<sup>a</sup> ed, 2002.
- Historia de la filosofía, vol. 4. *La filosofía medieval en Occidente*. Jean JOLIVET. Ed. Brice PARAIN. Traducción de Lourdes Ortiz. Madrid, 1974, 6<sup>a</sup> ed., 2002.
- Historia de la filosofía, vol. 5. *La filosofía en el Renacimiento*. Maurice de GANDILLAC. Ed. Yvon BELAVAL. Traducción de Manuel Pérez Ledesma, Teodoro de Andrés, Joaquín Sanz Guijarro. Madrid, 1974.
- Historia de la filosofía, vol. 6. *Racionalismo, empirismo, Ilustración*. Harry Burrows, Nicola Badaloni. Ed. Yvon BELAVAL. Traducción de Isidro Gómez Romero, Joaquín Sanz Guijarro. Madrid, 1976.
- Historia de la filosofía, vol. 7. *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. Michel

SERRES, Xavier TILLIETTE. Ed. Yvon BELAVAL. Traducción de José Antonio García Junceda, José María Artola Barrenechea Madrid, 1977.

- Historia de la filosofía, vol. 8. *La filosofía en el siglo XIX*. Harry Burrows ACTON, André CANIVEZ, Jacques COLETTE, Simone DEBOUT, y otros autores. Ed. Yvon BELAVAL. Traducción de Jiménez Jiménez, José, y Bustos, Eduardo. (traductor). Madrid, 1979.

- Historia de la filosofía, vol. 9. *Las filosofías nacionales : siglos XIX y XX*. Harry Burrows ACTON, Nicola BADALONI, André CANIVEZ, Bernard JEU, André NEHER. Ed. Yvon BELAVAL. Traducción de Bustos, Eduardo y José Miguel Marinas. Madrid, 1981.

- Historia de la filosofía, vol. 10. *La filosofía en el siglo XX*. Marcel REGNIER, Harry Burrows ACTON, René SCHERER. Ed. Yvon BELAVAL. Traducción de Catalina Gallego, José M. Marinas. Madrid, 1981.

- Historia de la filosofía, vol. 11. *La filosofía en Oriente - La filosofía islámica, india y china hasta nuestros días*. François HOUANG, Guy BUGAULT, Henry CORBIN. Ed. Yvon BELAVAL. Traducción de Oliver Francisco Torre. Madrid, 1982.

HESÍODO. *Teogonía*. Traducción de Aurelio Pérez Jiménez. Madrid, 2001.

HIRSCHBERGER, Johannes. *Geschichte der Philosophie*. Bd. I: *Alttertum und Mittelalter*, Bd. II: *Neuzeit und Gegenwart*. Freiburg 1949-1952. Übers.: Spanisch: *Historia de la filosofía*. 2 vols. Traducción de Luis Martínez Gómez. Barcelona, 1965

JAEGER, Werner. *Paideia. Los ideales de la antigua cultura griega*. Traducción J. Xirau, W. Roces. 3ª reimpr. de la 1ª ed., México, 1978.

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS (I, II, III). Edición presentación y traducciones de Conrado Eggers Lan, y VV. AA. Madrid, 1981.

MARÍAS, J. *Historia de la filosofía*. 2 vols. Madrid, 1948.

MARTÍNEZ MARZOA, F. *Historia de la filosofía* (I, II). Madrid, 1975.

MONDOLFO, Rodolfo. *Historia del pensamiento antiguo* (I, II). Traducción del italiano de Segundo A. Tri. Buenos Aires. 1980

REALE Giovanni y ANTISERI Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. 3 vols. T. 1, *Antigüedad y Edad Media*. Barcelona, 3ª ed. 1ª reimpr. 2004; t. 2, *Del Humanismo a Kant*. Barcelona, 4ª ed. 2ª reimpr. 2009; t. 3, *Del Romanticismo hasta hoy*. Versión en castellano de Juan Andrés Iglesias. Barcelona, 3ª ed. 2ª reimpr. 2005.

RUIZ DE SOLA, Aurelia. *Las constituciones griegas*. Edición y notas de Aurelia Ruiz de Sola. Barcelona, 1987.

RUSSELL, B.: *A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London, 1947. Traducción al castellano de J. Martín Ruiz-Werner y J. García-Puente; prólogo de J Barrio Gutiérrez. Madrid, 1973.

SCIACCA, M. F. *Historia de la filosofía*. Traducción de A. Muñoz Alonso y J. J. Ruiz Cuevas. Barcelona, 1950.

**BIBLIOGRAFÍA SOBRE HERMENÉUTICA APLICADA A LAS PRÁCTICAS LECTOINTERPRETATIVAS (por autores que hemos destacado como adelantados o como practicantes de la hermenéutica filosófica).**

FILÓN DE ALEJANDRÍA

Filón de Alejandría, *Obras completas* (5 volúmenes), traducidas del griego al castellano, con introducción y notas, por José María Triviño. Buenos Aires, 1975-76). *Introducción*, vol. 1, páginas 7-70.

Sobre Filón:

- Belkin, S.: *Philo and the Oral Law* (Cambridge, Massachusetts, 1940).
- Billings, Th. H.: *The Platonism of Philo Judaeus* (Chicago, 1919).
- Brehier, E.: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (París, 1950).
- Daniélou, J.: *Philon d'Alexandrie* (París, 1958).
- Drummond, J.: *Philo Judaeus* (London, 1888).
- Gregoire, F.: *Le Messie chez Philon d'Alexandrie* (Eph. Theol. Lov. XII, 1935).
- Herriot, E.: *Philon le Juif* (París, 1898). Juster, J.: *Les Juifs dans l'Empire Romain* (París, 1914).
- Massebieau, L.: *Le classement des oeuvres de Philon*. En *Bibl. de l'Ecole de Hautes Etudes. Sciences religieuses. Vol. I* (París, 1889).
- Teherikover, V. : *Prolegómeno*. En *Corpus Papyrorum Judaicarum* (Cambridge, Massachusetts 1957).
- Turowski, E.: *Die Widerspiegelung des stoischen Systems bei Philon von Alexandria* (Leipzig, 1927).
- Vólker, W.: *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandria* (Leipzig, 1938).
- Wendland, P.: *Philo und die kynisch-stoische Diatribe* (Berlín, 1895).
- Wolfson, H. A.: *Philo* (Cambridge Mass, 1948).

ALEJANDRO DE AFRODISIA.

Sus comentarios originales, han sido compilados y presentados por

- Diels, H. (ed.), *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Berlin, 1882-1909,
- Hayduck, M. (ed.), Vol. 1., *On the Metaphysics*. Berlin, 1891.
- Wallies, M. (ed.), Vol. 2.1., *On Prior Analytics I*. Berlin, 1883.
- Wallies, M. (ed.), Vol. 2.2., *On the Topics*. Berlin, 1891.
- Wallies, M. (ed.), Vol. 2.3., *On Sophistical Refutations*. Berlin, 1898.
- Wendland, P. (ed.), Vol. 3.1., *On De sensu*. Berlin, 1901.
- Hayduck, M. (ed.), Vol. 3.2., *On Meteorology*. Berlin, 1899.

Fueron traducidos parcialmente, al latín en

- *Alexander Aphrodisias: Enarratio de anima ex Aristotelis institutione*. Neudruck der 1. Ausgabe Brescia 1495. *Mit einer Einleitung von Eckard Kessler*. Tsl. Hieronymus Donatus. *Commentaria in Aristotelem Graeca: Versiones Latinae temporis resuscitatarum litterarum.*– CAGL. 13. Stuttgart. 2008.

Se han publicado hasta el momento las siguientes traducciones al inglés, con notas, editadas por Richard Sorabji; London: Duckworth, and Ithaca: Cornell University Press, en las fechas que se indican:

- *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics I*; trad. W.E. Dooley, 1989.
- *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics 2 & 3*; trad. W.E. Dooley & A.. Madigan, 1992.

- *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics 4*; trad. A. Madigan, 1993.
- *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics 5*; trad. W. E. Dooley, 1993.
- *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Meteorology 4*; trad. E. Lewis, 1996.
- *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Prior Analytics 1.1-7*; trad. J. Barnes et al., 1991.
- *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Prior Analytics 1.8-13*; trad. I. Mueller with J. Gould, 1999.
- *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Prior Analytics 1.14-22*; trad. I. Mueller with J. Gould, 1999.
- *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's On Sense Perception*; trad. A. Towey, 2000.
- *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Topics 1*; trad. J. M. van Ophuisen, 2001.
- *Alexander of Aphrodisias: Supplement to On the Soul*; tr. R. M. Sharples, 2004.
- *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Coming-to-Be and Perishing 2.2-5*; trad. E. Gannagé, 2005.
- *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Prior Analytics 1.23-31*; tr. I. Mueller, 2006.
- *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Prior Analytics 1.32-46*; tr. I. Mueller, 2006.

Estos son los tratados de más extensión publicados sobre Alejandro de Afrodisia hasta el momento:

- SHARPLES, R.W. *Alexander of Aphrodisias On Fate* (Text, Translation and Commentary). London, 1983.
- SHARPLES, R. W. *Alexander Aphrodisiensis De anima libri mantissa*. A new edition of the Greek text with introduction and commentary. Berlin, 2008.
- TODD, R. B. *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics: a study of the De mixtione with preliminary essay* (Text, translation and commentary). Leiden, 1976.
- FOTONIS, A. P. *The De anima of Alexander of Aphrodisias*. (Translation and commentary). Washington, 1980.

En los estudios de menor extensión también destacan los de SHARPLES, R. W.:

- *Alexander of Aphrodisias: Ethical Problems* (translation with notes). London, 1990.
- *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones 1.2-2.15* (translation with notes). London, 1992.
- *Alexander of Aphrodisias: Quaestiones 2.16-3.15*(translation with notes). London, 1994.

Igualmente, en publicaciones periódicas o especializadas SHARPLES R. W. es autor de los siguientes trabajos:

- “*The School of Alexander?*” In Sorabji (ed.), London, 1990, pp. 83-111.
- *¿La Escuela de Alejandro?* Traducción de José Molina supervisada por Ricardo Salles del texto original antecitado (*The School of Alexander?*, London, 1990). Este trabajo de Sharples, especialmente preparado para su traducción al castellano, se publicó en el nº 61 de *Diánoia*, en su volumen LII (noviembre de 2008), pp. 3-46. Puede accederse al artículo desde <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/info/2008/d61-Sharples.pdf>.
- “*On Body, Soul and Generation in Alexander of Aphrodisias*”. *Apeiron*, 27 (1994): pp. 163-170.
- “*On being a ‘tode ti’ in Aristotle and Alexander*”. *Methexis*, 12 (1999): pp. 77-87.
- “*Determinism, Responsibility and Chance*”. In Moraux (2001, a), pp. 513-592.
- “*Other Ethical Problems*”. In Moraux (2001, b), pp. 593-616
- “*Alexander of Aphrodisias: what is a mantissa?*”. In P. Adamson et al. (eds.) *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Latin and Arabic Commentaries*, London: Institute of Classical Studies Bulletin suppl. 83.1 (2004), pp. 51-69.

- “*Alexander of Aphrodisias on the nature and location of vision*”. In R. Salles (ed.) *Metaphysics, Soul, and Ethics: Themes from the Work of Richard Sorabji*. Oxford: Clarendon (2004), pp. 345-362.
- “*Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts*”. *Phronesis*, 50 (2005), pp. 43-55.

VICO, Giambattista.

José M. SEVILLA, BIBLIOGRAFÍA sobre Vico en castellano:

- "Bibliografía viquiana (I)", *Thémata. Revista de Filosofía* (Sevilla), 5 (1988), 233-264; "Bibliografía viquiana (II)", *Thémata. Revista de Filosofía* (Sevilla), 6 (1989), 217-328;
- "Contributo alla bibliografia vichiana in lingua spagnola", *Bollettino del Centro di Studi Vichiani* (Nápoles), XIX, 1989, 159-168;
- "Bibliografía viquiana en español", *Cuadernos sobre Vico* (Sevilla), 1 (1991), 179-196;
- "Añadido a la 'Bibliografía Viquiana en español'", *ibid.* 3 (1993), 199-205;
- "Nuevo añadido a la Bibliografía Viquiana en español", *ibid.* 5-6 (1995-96), 419-422;
- "Tercer añadido a la Bibliografía Viquiana en español", *ibid.* 7-8 (1997), 451-455;
- "Cuarto añadido a la Bibliografía viquiana en español", *ibid.* 15-16 (2003), 345-358.

Algunas obras de Giambattista Vico editadas en castellano:

- *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones* (ed. 1725); trad. y prólogo de José Camer. México, 1941, 2 vols.; 2ª ed. en un vol., México, 1978).
- *Critica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo* (Selección de textos del “De nostri temporis studiorum ratione”), trad. de Roberto Krebs. Santiago de Chile, 1945 (reed. 1957).
- *Autobiografía*, trad. de Ana María Miniaty. Madrid, 1970.
- “*Sabiduría poética*”. Seleccionado del Libro II de la “*Scienza Nuova*” de Vico, traducido por G. Godoy, publicada con el trabajo de J. Guzmán “El concepto de letra en la ‘Ciencia Nueva’”. Santiago de Chile, 1978.
- *Ciencia Nueva*, ed. a cargo de José M. Bermudo, trad. de J. M. Bermudo y Asumpta Camps, introd. y notas de J.M. Bermudo. Barcelona, 1985, 2 vols.
- “*Sobre la mente heroica*” (disertación del 20 de octubre de 1732). Traducción publicada en *Vico y el pensamiento contemporáneo* (G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. Ph. Verene, compiladores), México, 1987. Trad. de Aurora Díez-Canedo y Stella Mastrangelo, pp. 451-464.
- *Ciencia Nueva*, introd., trad. y notas de Rocío de la Villa. Madrid, 1995.
- “*Repreñión de la metafísica de Renato Descartes, de Benito Espinosa y de Juan Locke*”, trad. del ital. por José A. Marín, *Cuadernos sobre Vico* (Sevilla), 5/6, 1995-96, pp. 449-450.
- “*Práctica de la Ciencia Nueva*”, trad. del ital. y notas por José M. Sevilla, *Cuadernos sobre Vico* (Sevilla), 5/6, 1995-96, pp. 451-455.
- *La antiquísima sabiduría de los italianos* (1710). Traducción del latín por Francisco J. Navarro Gómez, *Cuadernos sobre Vico* (Sevilla), 11-12, 1999-2000, pp. 443-483.
- *Obras. Retórica. (Instituciones de Oratoria)*, trad. del latín y notas de Francisco J. Navarro Gómez, Presentación de E. Hidalgo-Serna y J.M. Sevilla. Barcelona, 2004.

SCHELEIRMACHER, Friedrich D. E.

- *Kritische Gesamtausgabe* (edición crítica que pretende ser exhaustiva en 15 vol.), éd. dirigida y coordinada por Walter de Gruyter. De esta edición pueden consultarse la totalidad de los índices, así como acceder a una muy amplia selección de textos ‘más populares’ desde <http://books.google.fr/books?q=editions:ISBN3110075156&id=SNXahN40IGs>.

- *Über die Philosophie Platons* (1996). [Versión en inglés: *Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato*; trans. William Dobson. 1836; reprint, New York:, 1973; reprint, Charleston, SC, 2009. Versión en francés: Marie-Dominique Richard, de 2004: *Introductions aux Dialogues de Platon (1804-1828) - Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823). Suivies des textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon* (Paris, 2004)].

- *Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet* (Heidelberg, 2ª ed., 1974).

- *Hermeneutik und Kritik*. Según la edición de Manfred Frank, de 1977 [Schleiermacher, F. D. E. (1977): *Hermeneutik und Kritik*, Seite 75 – 100, herausgegeben von Manfred Frank, Frankfurt].

- *Herméneutique* (trad. française de Christian Berner. Paris, 1987).

- *Hermenéutique* (trad. française de Marianna Simon, avec un avant-propos de Jean Starobinski. Genève, 1987).

- *Des différentes méthodes du traduire* (trad. française, Antoine Berman, Paris, 1999).

- *Dialectique. Pour une logique de la vérité (Présentation, traduction de l'allemand et notes par Christian Berner et Denis Thouard, avec la collaboration de Jean-Marc*. Paris, 2004).

- *Monólogos*. Madrid, 1980.

- *Sobre la religión*. Madrid, 1990.

- *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Traducción e introducción por V. García Yebra (Madrid, 2000).

- *Los Discursos sobre hermenéutica*. Introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes FLAMARIQUE. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n. 83, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

Algunas lecturas sobre Schleiermacher:

FITCH, Brian T. “*Un problème d'appropriation: Schleiermacher entre Gadamer et Todorov*”, en *Horizons philosophiques*, vol. 7, n° 2, 1997, p. 59-74. Puede accederse al mismo desde <http://id.erudit.org/iderudit/801044ar> (Contra la lectura gadameriana de los textos de Schleiermacher, haciendo un especial énfasis sobre las observaciones gramaticales de éste en sus escritos y en el desinterés de Gadamer por las mismas).

FLAMARIQUE, Lourdes.

- “*El giro hermenéutico de la filosofía de la conciencia. Kant y Schleiermacher*” *Anuario Filosófico*, XXXV/3, (2004), pp. 797-821.

- “*Reflexiones sobre la naturaleza filosófica de la hermenéutica*”, en *Thémata, Revista de Filosofía*, 28, 2002, pp. 215-233.

- “*Hermenéutica: ¿filosofía del presente?*” En *Teleskop. Revista de pensamiento y cultura* <http://www.teleskop.es/nuestromundo/art04.htm>, junio-septiembre de 2003.

DELGADO, Carolina. “*La teoría del diálogo platónico: antecedentes en y a partir de la hermenéutica schleiermacheriana*”. En *Pensamiento y Cultura*, Vol. 13- 1, junio de 2010, pp 7-15.

IZUZQUIZA, Ignacio. “*Armonía y Razón: la filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*”. Zaragoza.1998.

DILTHEY, Wilhelm.



Existen las siguientes traducciones al francés de sus obras con más interés hermenéutico, en una edición preparada por Le Cerf (Paris, 1988/1992):

- Œuvres 1 : *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes.*
- Œuvres 3 : *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit.*
- Œuvres 4 : *Conception du Monde et analyse de l'Homme depuis la Renaissance et la Réforme.*
- Œuvres 5 : *Leibniz et Hegel.*
- Œuvres 7 : *Écrits d'esthétique suivi de La naissance de l'herméneutique..*

En castellano contamos con la edición y traducciones en nueve volúmenes de las obras de Dilthey, dirigida por Eugenio Ímaz, para Fondo de Cultura Económica (México, 1944-1963). No todas ellas interesan de igual forma a la práctica lectointerpretativa, aunque en todas se expresa el espíritu preclaramente hermenéutico que animó a Dilthey en sus investigaciones histórico-filosóficas.

- Vol. 1 *Introducción a las ciencias del espíritu.* 1944.
- Vol. 2 *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII.* 1944.
- Vol. 3 *De Leibniz a Goethe.* 1945.
- Vol. 4 *Vida y poesía.* 1945.
- Vol. 5 *Hegel y el idealismo.* 1944.
- Vol. 6 *Psicología y teoría del conocimiento.* 1945.
- Vol. 7 *El mundo histórico.* 1944.
- Vol. 8 *Teoría de la concepción del mundo.* 1945
- Vol. 9 *Literatura y fantasía.* 1963.

Además (de DILTHEY, Wilhelm): *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica* (Edición bilingüe). Prólogo, traducción y notas de Antonio Gómez Ramos. Madrid, 2000.

#### GADAMER, Hans-Georg (en castellano).

- *Verdad y método (I, II).*: Vol. I: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* En Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke.* Mohr, Tübingen 1985. La traducción al castellano es de A. Agud Aparicio y R. de Agapito.: *Verdad y método I.* (Salamanca, 1977; 11ª ed. 2005). En cuanto a *Verdad y método II*, trabajamos con la versión en castellano de M. Olasagasti (1992; 7ª ed. 2006), hecha sobre la edición en alemán de *Wahrheit und Methode. Ergänzungen* (1986).
- *Acotaciones hermenéuticas.* Madrid, 2002. Traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito.
- *El problema de la conciencia histórica.* Madrid, 2007. Traducción de Agustín Domingo.
- *La herencia de Europa.* Barcelona, 2000; prologado por Emilio Lledó. Traducción de Pilar Giralt.
- *Historia y hermenéutica.* Barcelona, 2002, con R. Koselleck. Traducción de A. Agud y R. de Agapito.
- *Poema y diálogo,* Barcelona. 1993. Traducción de Daniel Najmías y Juan Navarro.
- *Estética y hermenéutica.* Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid, 2006.
- *Kant y el giro hermenéutico.* Madrid, 1990. Publicado bajo el título: «Kant und die philosophische Hermeneutik» en *Kant-Studien* 66 (1975), pp. 395-403. Traducción de A. Ackermann Pilári. Se encuentra en la traducción de GADAMER, H-G., *Los caminos de Heidegger,* Barcelona, 2002, pp. 57-66.

- *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Trd. de M. Garrido. Madrid, 1980.
- *La razón en la época de la ciencia*. Trad. Grazón Valdés. Barcelona, 1981.
- *La actualidad de lo bello*. Introducción de R. Argullol a la traducción de A. Gómez Ramos. Barcelona, 1990.
- *Elogio de la teoría*. Trad. Anna Poca. Barcelona, 1993.
- *El inicio de la filosofía occidental*. Trad. R.A. Díez y C. Blanco. Barcelona, 1995.
- *El estado oculto de la salud*. Trad. Nélide Machain. Barcelona, 1996.
- *Mis años de aprendizaje*. Trad. R. Fernández de Mauri. Barcelona, 1996.
- R. KOSELLECK / H-G. GADAMER, *Historia y hermenéutica*. Introducción de J.L. Villacañas-F.Oncina a la traducción de F. Oncina. Barcelona, 1997.
- *Mito y razón*. Trad. J.F. Zúñiga. Barcelona, 1997.
- *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid, 1998
- *Poema y diálogo*. Trad. Daniel Najmía. Barcelona, 1999.
- *¿Quién soy yo y quién eres tú? Comentario a “Cristal de Aliento” de Paul Celan*. traducción de Adan Kovacsics. Barcelona, 1999.
- *La educación es educarse*. Trad. F. Pereña. Barcelona, 2000.
- *Antología*. Trad. Constantino Ruíz-Garrido y Manuel Olasagasti. Salamanca, 2001
- *El inicio de la sabiduría*. Trad. A. Gómez Ramos. Barcelona, 2001
- *Los caminos de Heidegger*. Traducción de Ángela Ackermann. Barcelona, 2002.

#### RICOEUR, Paul.

- *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, París, 2004. Vers. en castellano de Agustín Neira: *Caminos del reconocimiento*. Madrid, 2005.
- *Sur la traduction*. París, 2004. Vers. en castellano: *Sobre la traducción*. Traducción y prólogo de Patricia Willson. Buenos Aires, 2005
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París, 2000. *La memoria, la historia y el olvido*. Versión al castellano de Agustín Neira. Madrid, 2003.
- *La critique et la conviction*. París, 1995. Versión al castellano de J. Palacio Tauste Madrid, 2003
- *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, 3 volúmenes: I. *Hermenéutica y psicoanálisis*, II. *Hermenéutica y estructuralismo*, III. *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, 2003.
- *Du texte à l'action-II. III. IDÉOLOGIE, UTOPIE ET POLITIQUE. Herméneutique et critique des idéologies. 1. L'alternative. 1.1. Gadamer : L'herméneutique des traditions. 1.2. Habermas : La critique des idéologies*. (pp. 367-409). París, 1986. Versión al castellano *Del texto a la acción* (traducción de Pablo Corona). México, 2002.
- *Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica*. En *Anales de la Universidad de Chile*, Año 123, N° 136. Santiago, 1965.
- *Soi-même comme un autre*. París, 1999. Versión castellana de Agustín Neira: *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI, 1996.
- *Autocomprensión e historia*. En *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Ed. de Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo. Barcelona, Anthropos, 1991.

#### GRONDIN, Jean.

- *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Yale University Press. *Introducción a la hermenéutica filosófica* (1994). Cuya edición en castellano, de A. Hackermann Pilári, 1999, cuenta con un breve prólogo de H-G. Gadamer escrito para la edición francesa de 1993.

- *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Dans *Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie*, Paris (1993).
- *L'universalité de l'herméneutique* (1993). Paris, Presses Universitaires de France, 1993, version française révisée et traduite par l'auteur.
- *Le Tournant herméneutique de la phénoménologie*. Presses universitaires de France, Paris.(2003).
- *L'Herméneutique* (2006). Collection. Que sais-je ? Paris.
- *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Mohr Siebeck/Tübingen, 1999. Hans-Georg Gadamer. Una biografía. Traducción de Angela Ackerman, Roberto Bernet y Eva Martín-Mora.Barcelona. 2000.

VATTIMO, Gianni.

- *Schleiermacher, filósofo de la interpretación / Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*. Milán,1968.
- *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona, 1992.
- *Más allá de la interpretación. El significado de la hermenéutica para la filosofía / Oltre l'interpretazione* (1994); Roma-Bari.
- *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna / La fine della modernità* (1985); Milán.
- *Ética de la interpretación / Etica dell'interpretazione* (1989); Turín. *Ética de la interpretación*. Edición y traducción al castellano de Teresa Oñate. Barcelona,1991.

De las 'escuelas platónicas' de Tubinga y de Tubinga-Milán.

GAISER, Konrad.:

- *Platone come scrittore filosofico*. Napoli, 1984.
- *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1998.
- *La Dottrina non scritta di Platone : studi sulla fondazione sistematica e storica delle scienze nella scuola platonica*. Milano, 1994.

SZLEZÁK, Thomas A.:

- *Platon lesen*. Stuttgart 1993.: Vers. en castellano de José Luis García Rúa: Leer a Platón. Madrid 1997.
- *Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts*, in: *Plato. The Internet Journal of the International Plato Society* 2 (2002), VIII., Rdnr. 37. Acceso desde <http://www.nd.edu/~plato/plato2issue/Szlezak.htm>.
- *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin, 1985.
- *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern. Lecturae Platonis* 3. Sankt Augustin, 2003.

KRÄMER, Hans:

- *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Traducción de Ángel J. Cappelletti y Alberto Rosales. Caracas, 1996. Es de destacar el apartado bibliográfico, y la selección de textos.
- *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone*. Milano,1982/1994.
- *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus*. München 2007.
- *La nuova immagine di Platone*. Napoli, 1986.

REALE, Giovanni:

- *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele* (1961).

- *Per una nuova interpretazione di Platone* (Milano, 1991): *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de la "doctrina no escrita"* (Milán, 1997). Traducción de. M. Pons Irazazábal. Barcelona, 2003.
- *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta* (Milano, 1997): *Platón. En busca de la sabiduría secreta*. Versión en castellano de R. Heraldo Bernet (Barcelona, 2001).

Bibliografía cercana a estas escuelas (de Tubinga y Tubinga-Milán).

- AGUIRRE DE CÁRCER, Fernando. *Educación y comunicación en Platón: una contribución al debate actual en torno a la escuela de Tubinga-Milán*. Barcelona, 1996.
- ALBERT, Karl. *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer*. Herausgegeben von Thomas A. Szlezák unter Mitwirkung von Karl H. Stanzel. Olms, Hildesheim u. a. 2001.
- FERBER, Rafael. *Platos Idee des Guten*. Sankt Augustin, 1989.
- RICHARD, Marie-Dominique. *L'Enseignement oral de Platon: une nouvelle interprétation du platonisme*. Paris, 1986.
- RODRÍGUEZ, Pablo. *Acerca del Platonismo y de Platón mismo. Hermenéutica en la interpretación esotérica de Reale*. En *Anuario Filosófico* 2000 (33), pp. 271-278.
- TRABATTONI, Franco. *Oralità e scrittura in Platone*. Università degli Studi di Milano, 1999.

SOBRE TRADICIONES EXEGÉTICAS DE ORDEN TEOLÓGICO.

BARTH, Karl.

- *Carta a los romanos*. Madrid, 2002. Traducción, desde *Der Römerbrief* (1ª ed. 1922). Ult. ed. en alemán (15ª ed.), *Der Römerbrief*. Zürich, 1989.
- *The Church Dogmatics (in English translation, 14 vol.)*.

BOCHET, Isabelle.

- *Le Firmament de l'Écriture': L'hermeneutique augustinienne*. Dans *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité*, 172. Institut d'Études Augustiniennes. Paris, 2004.
- *Le fondement de l'herméneutique augustinienne*. En: *Saint Augustin et la Bible. Actes du colloque de l'université Paul Verlaine*; p. 37-57. Metz, 2008.
- *Le statut de l'histoire de la philosophie selon la "Lettre 118" d'Augustin à Dioscore*. En: *Revue des études augustiniennes* vol. 44 (MCMXCVIII) p. 49-74. Paris, 1998.

ESTRADA, Juan A.

- *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Madrid, 2004.
- *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid, 2003.
- *La imposible teodicea*. Madrid, 1997 (2ª ed., 2003).
- *"Hermenéutica teológica"*, en A. Ortiz Osés (ed.), *Claves de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2005: pp. 237-243.
- *"El Dios de los filósofos, entre la metafísica y la hermenéutica"*, en F. Galán (ed.), *El futuro de la filosofía*, México, Universidad Iberoamericana, 2004: pp. 179-202.

EKOGHA, Thierry. *Phénoménologie et théologie chez Ricoeur: le choix d'un risque. Libreville*. Sin especificar fecha de edición (es posterior a 2006). Acceso desde [http://exchorexis.refer.ga/IMG/pdf/PHENOMENOLOGIE\\_ET\\_THEOLOGIE-2.pdf](http://exchorexis.refer.ga/IMG/pdf/PHENOMENOLOGIE_ET_THEOLOGIE-2.pdf).

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Traducción de Jorge Uscatescu. Madrid 2005.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt auf Maim, 1995. La lección "Augustinus und der Neuplatonismus" y el borrador de la lección "Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik" fueron traducidos con anterioridad al castellano por Jacobo Muñoz bajo el título *Estudios de mística medieval* (Madrid, 1997).

HENRY, Michel. "Speech and Religion: The Word of God."; trans. Jeffrey L. Kosky, in

*Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate* (New York: Fordham University Press, 2000) 225.

LAPOINTE, R. *Les trois dimensions de l'herméneutique*. Paris, 1967.

LEMA HINCAPIÉ, Andrés. *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*. Barcelona, 2006.

MACGREGOR, Lorie. *The Role of the Ego in Religious Experience*. En *Aporia*, 2002, vol. 12.2. ; accesible desde <http://aporia.byu.edu/site.php?id=fall2002>.

MARION, Jean-Luc.

- *Étant donné*. Essai d'une phénoménologie de la donation, P.U.F., 1997.
- *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. P.U.F, 2001, 2010.
- *Au lieu de soi, l'approche de saint Augustin*, PUF, 17 septembre 2008
- "The Saturated Phenomenon"; trans. Thomas A. Carlson, in *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate* (New York: Fordham University Press, 2000).

MARLÉ, R. *Le problème théologique de l'Hermeneutique*. Paris. 1963

MARTÍNEZ, José M. *Hermeneutica Biblica*. Barcelona, 1987.

MICHALIK, A. "L'aspetto apologetico del metodo esegetico di S. Tommaso d'Aquino. Analisi della confutazione di alcuni errori ed eresie nel Commento a S. Giovanni"; *Athenaeum Romanum Sanctae Crucis*. Facultas Theologiae. Tesi dottorale. Dissertatio ad Lauream; Romae 1992.

MIGNE, Jacques-P. *Patrologia Latina*. Desde <http://pld.chadwyck.co.uk/> puede accederse a *The Patrologia Latina Database* (an electronic version of the first edition of Jacques-Paul Migne's *Patrologia Latina*, published between 1844 and 1855, and the four volumes of indexes published between 1862 and 1865). Desde <http://www.migne.fr/index.htm> puede accederse a un Sitio de la Asociación y las Ediciones de Jacques-Paul Migne desde la que puede accederse a su vez a *des traductions françaises modernes des textes des Pères*, procedentes de las tres grandes aparataciones de MIGNE, a saber, de la *Patrologiae cursus completus*, serie en latín, en 221 vols. (1844-5); de la serie en griego, primero publicada en latín (85 vols., 1856-7); y de la edición integral con traducción en griego y latín (165 vols., 1857-8). Para el acceso a este fondo de traducciones al francés moderno es necesario cumplimentar una suscripción y satisfacer unas condiciones económicas.

RICOEUR, Paul.

- "Expérience et langage dans le discours religieux". Dans *Phénoménologie et théologie*. Présentation de J.-F. Courtine. Paris, 1992.
- (en collaboration avec André LaCocque), *Penser la Bible*. Paris, 1998.
- "Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique". Sous la direction de Dominique Bourg et Antoine Lion, dans *La Bible en Philosophie. Approches contemporaines*, Paris, 1993.

ROLDÁN, Alberto F. "La kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la Cristiandad". *Teología y cultura*, año 4, vol. 7. Buenos Aires, 2007.

SCHOKEL, L. Alonso.

- *La palabra inspirada*. Barcelona, 1966.
- *Hermenéutica de la Palabra*. Madrid 1986;

STENGER, W. *Los métodos de la exégesis bíblica*. Barcelona 1990.

WILLIAMS, T. *Biblical Interpretation*. In: Norman Kretzmann and Eleonore Stump (ed.). *The Cambridge Companion to Augustine*. London & New York: 2001.

Otros aportes bibliográficos.

ABBAMONTE, G.

- “*Tipologie esegetiche nei commenti di Alessandro di Afrodisia: la parafrasi*”. In *L'ultima parola: l'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina : atti del terzo colloquio italo-francese coordinato da Luigi Spina e Laurent Pernot*. Napoli 2003, a cura di G. Abbamonte, F. Conti Bizzarro, L. Spina, Napoli 2004.

- “*Metodi Esegetici nel commento in Aristotelis Topica di Alessandro di Afrodisia*”, *Seconda Miscellanea Filologica*, Università degli Studi di Salerno, Arte Tipografica, pp. 249–266 (Quaderni del Dipartimento di Scienze dell' Antichità, 17). Napoli, 1995.

- Giancarlo Abbamonte, Ferruccio Conti Bizzarro, Luigi Spina. In *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*. Napoli, 2004.

AGUIRRE, Jorge. *Hermenéutica ética de la pasión*. Salamanca, 2005.

AGUIRRE, José María. “*Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*”. Préface de Jean Ladrière. Paris, 1998. Es igualmente interesante el *compte rendu* de esta publicación de Briey Laurent, en *Revue Philosophique de Louvain* Année 1999, Volume 97, Numéro 2, pp. 385-391.

ÁVILA, Remedios. “*El ocaso de los ídolos y la aurora de los símbolos*”, en T. Calvo y R. Avila (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Barcelona, Anthropos, 1991: 413-424.

BEUCHOT, Mauricio.

- *La Filosofía del Lenguaje en la Edad Media*. México, 1991.

- *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México, 2008.

- *Phrónesis, analogía y hermenéutica*. México, 2007.

- *Hermenéutica analógica y del umbral*. Salamanca, 2003.

- *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México, 2004.

- *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil* Con Gianni Vattimo y Ambrosio Velasco. México, 2006.

BLUMENTHAL, H.J. “*Alexander of Aphrodisias in the Later Greek Commentators on Aristotle De anima*”, en J. Wiesner (comp.), *Aristoteles: Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet*, vol. 2, De Gruyter, Berlín, 1987, pp. 90–106.

BULTMANN, Rudolf. *Origine et sens de la typologie considérée comme méthode herméneutique*. Traducido al francés por Marc B. de Launay. En *Philosophie*, 1994 (11), nº 42, p.3-15.

CERCEL, Larisa (ed.). *Übersetzung und Hermeneutik / Traduction et herméneutique*. Bucharest, 2009.

CONILL SANCHO, Jesús. *Ética Hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid, 2006.

COUZEN-HOY, David. *The Critical Circle*. University of California Press, 1981.

DAVIDSON, Donald.

- *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, 1984/2001. De esta obra-compilación-recensión de algunas de las obras más influyentes de Davidson hay versión en castellano a cargo de Guido Filippi con el título de *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía el lenguaje* (Barcelona, 1990/2001).

- *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, 2001. Versión en castellano a cargo de O. Fernández Prat con el título de *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo* (Madrid, 2003).

DELGADO, Carolina. *La teoría del diálogo platónico: antecedentes en y a partir de la hermenéutica schleiermacheriana*. En *Pensamiento y Cultura*, vol. 13- 1, junio de 2010.

DUSSEL, Enrique. *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, 1972 (2ª. ed.: *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, 1974).

ECO, Umberto. *Interpretación y sobreinterpretación*. Traducción de López Guix.

Cambridge University Press, 1995.

FERRARIS, M. *La hermenéutica*. Vers. castellana de J.L. Bernal. México, 2000.

FLAMARIQUE, Lourdes. *Reflexiones sobre la naturaleza filosófica de la hermenéutica* (*Themata*, nº 28, 2002. <http://institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/28/.pdf> ).

FORSTER, Michael. "*Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*". Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/schleiermacher/>.

FOUCAULT, Michel.

- *L'herméneutique du sujet*, Paris, Seuil, 2001. *La hermenéutica del sujeto*. Curso del College de France, 1982. Traducción Horacio Pons.

- *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Traducción de F. Fuentes Megía del texto *Discours and Truth* (transcripción de sus conferencias en Berkeley-USA en 1983). De la trad. al castellano, Barcelona, 2004.

GARCÍA YEBRA, Valentín.

- *Introducción a su traducción de Sobre los diferentes métodos de traducir*, de Friedrich SCHLEIERMACHER. Madrid, 2000.

- *Teoría y práctica de la traducción*. 3ª ed. rev. Madrid, 1997.

GONZÁLEZ IGLESIAS, Juan A. *Estudio del género del diálogo en autores latinos tardíos*. Tesis-Universidad de Salamanca, 1995. Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

GUELLOUZ, Suzanne. *Le Dialogue*. Paris, 1992.

HEIDEGGER, Martin – BULTMANN, Rudolf. *Correspondencia 1925-1975 Bultmann / Heidegger*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona, 2011.

HEIDEGGER, Martin.

- *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923): *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid, 1998.

- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [Friburgo. Semestre de Invierno 1921/22].

- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (El Informe Natorp)*. Traducción Jesús A. Escudero; Madrid, 2002.

- *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916). Impreso por primera vez en *Zeitschrift für Philosophie Kritik* (Leipzig, 1916): *El concepto de historia en la ciencia histórica*. Traducción Jesús A. Escudero, en "*Heidegger, M.: Tiempo e historia*". Madrid, 2009.

- *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo* (Conferencias de Kassel, 1925). Traducción Jesús A. Escudero; en Heidegger, M.: *Tiempo e historia*. Madrid, 2009.

HONNETH, Axel.

- *Patologías de la razón Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Traducción de Griselda Mársico. Madrid, 2009 (1ª ed. en alemán, 2007).

- *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Madrid, 2007.

- *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, 1997.

- "*Reconocimiento y obligación moral*". En *Areté*, IX, pp. 235-252. Lima, 1997.

JAUSS, Hans Robert. *Pour une herméneutique littéraire*. Paris, 1988.

LAPOINTE, R. *Les trois dimensions de l'herméneutique*. Paris, 1967.

LAWRENCE, Frederick G. "*Martin Heidegger and the Hermeneutic Revolution*," "*Hans-Georg Gadamer and the Hermeneutic Revolution*," "*The Hermeneutic Revolution and Bernard Lonergan: Gadamer and Lonergan on Augustine's Verbum Cordis - the Heart of Postmodern Hermeneutics*," "*The Unknown 20th Century Hermeneutic Revolution: Jerusalem and Athens in Lonergan's Integral Hermeneutics*". En *Divyadaan: Journal of*

*Philosophy and Education* 19/1-2 (Nashik, 2008) 7-30, 31-54, 55-86, 87-118.

LEMA HINCAPIÉ, Andrés. *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica.* Barcelona, 2006.

MACEIRAS, M. y TREBOLLÉ, J.: *La hermenéutica contemporánea.* Madrid, 1990.

MARION, J-L.. *El sujeto, en última instancia.* *Revista de Filosofía*, 3ª época, nº 10, 1993.

MONDOLFO, Rodolfo. *Heráclito: textos y problemas de su interpretación.* Traducción de Oberdan Caletti. Madrid, 1971.

ORTIZ-OSÉS, Andrés

- *Antropología hermenéutica.* Madrid, 1973.
- *Mundo, hombre y lenguaje crítico.* Salamanca, 1976.
- *Comunicación y experiencia interhumana.* Bilbao, 1977.
- *La nueva filosofía hermenéutica.* Barcelona, 1986.
- *El Círculo de Eranos. Una Hermenéutica Simbólica del Sentido.* Anthropos, 1994.

ORTIZ-OSÉS, Andrés & LANCEROS, Patxi.

• *Claves de hermenéutica: para la filosofía, la cultura y la sociedad.* Bilbao: Departamento de Publicaciones Universidad de Deusto, 2005.

• *Diccionario de hermeneútica: una obra interdisciplinar para las ciencias humanas.* H.G. Gadamer, G. Durand, P. Ricoeur, G. Vattimo, R. Panikkar, J.L. Aranguren, E. Dussel, E. Trías y otros. Quinta edición. Bilbao: Universidad de Deusto. Departamento de Publicaciones (1997-2004/2006).

PORFIRIO, *Categorías. De Interpretatione (Aristóteles). Isagogé o "Introducción a 'Categorías' (de Porfirio)".* Traducción Intr. y notas de A. García Suárez, L.M. Valdés Villanueva, y J. Velarde Lombraña. Madrid, 1999.

PROCLO. *Lecturas del Crátilo, de Platón.* (Ed. de J.M. Álvarez; A. Gabilondo; y J.Mª García) Madrid, 1999.

RAMBERG, Bjorn & GJESDAL, Kristin. "Hermeneutics". Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>. Retrieved 2007-12-04.

RODRÍGUEZ, Ramón.:

- *Del sujeto y la verdad.* Madrid, 2004.
- *Hermenéutica y subjetividad.* Madrid, 2010.
- *Hermenéutica y metafísica: la cuestión del sujeto.* En *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 26 ("Cuestiones metafísicas"), Madrid, 2003

VAN DIJK, Teun A. *La ciencia del texto.* Traducción de Sibila Hunzinger. Barcelona/Buenos Aires, 1983.

## **BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA SOBRE PLATÓN.**

Al haberse establecido uno de los tres modos lectivos y lectointerpretativos significados en nuestro trabajo como principales desde referencias a la posición que mantuvo Platón frente a la producción literaria en su relación con la actividad filosófica, posición ésta que está repetidamente expuesta en los escritos platónicos siendo en algunos de ellos —*Crátilo*, *Fedro*, ciertos pasajes de *Fedón*— el tema principal o uno de los temas principales, las referencias a los escritos de y sobre Platón han sido frecuentes a lo largo de muchos apartados de la SECCIÓN SEGUNDA del mismo. Éstas son las obras (además de las señaladas en el apartado dedicado a la presentación de *Fedón*, en el I, 1a del ÍNDICE) que hemos tenido en cuenta con más frecuencia.

### **Platón. Obras originales de referencia.**

STEPHANUS, Henricus et SERRANUS, Ioannes. *Platonis opera quae extant omnia* (Lausanne, 1578). Los tres tomos de esta referencial edición original están disponibles para su consulta en óptimas condiciones <http://www.archive.org/details/platonisoperaqua01plat>.



FICINO, Marsilio. *Divini Platonis Opera omnia quæ exstant: interprete ... Argumentis perpetuis, & commentarijs quibusdam eiusdem Marsilij Ficini, iisque nunc multò emendatiùs quàm antehac editis ... opus explanatum est ... Vita Platonis à Diogene Laertio*. (MDXC [1590]), en un solo tomo de 849 páginas, más 30 páginas de índices. Accesible desde <http://www.archive.org/details/diviniplatonisop00plat>.

BEKKER, Immanuel. *Platonis et quæ vel Platonis esse feruntur vel Platonica solent comitari scripta graece omnia*. XI vol. (1826). Accesible en su totalidad desde la siguiente dirección-web <http://www.archive.org/details/platonisetquæve01plat>.

BURNET, Ioannes. *Platonis Opera; recognovit brevisque adnotatione critica instruxit*, (1905), puede consultarse, página a página y en toda la extensión de sus VI volúmenes en <http://www.archive.org/stream/operarecognovitb01platuoft>.

Dado que las referencias a estas cuatro presentaciones históricas y seminales de la obra platónica las hemos presentado acompañadas de sendas direcciones-web desde las cuales pueden accederse a versiones pixeladas y dinamizadas de las mismas, de una gran calidad y mantenidas por ‘sitios’ oficiales y de garantía desde los cuales es posible hacer consultas sin ningún tipo de restricciones, creemos que también es oportuno presentar el sitio-web mantenido en la Red por SUZANNE, Bernard desde 1996, “*PLATON ET SES DIALOGUES*”, accesible desde <http://plato-dialogues.org/fr/plato.htm>. En la página de inicio de este sitio se incluyen vínculos hacia: *Platon et ses dialogues : Page d'accueil - Biographie - Œuvres et liens vers elles - Histoire de l'interprétation - Nouvelles hypothèses - Plan d'ensemble des dialogues. Outils : Index des personnes et des lieux - Chronologie détaillée et synoptique - Cartes du monde grec*, y otros recursos y utilidades.

### **Algunos estudios sobre Platón traducidos al castellano.**

ADAM, Adela Marion y MENÉNDEZ ARRANZ, J. *Platón, sus ideales morales y políticos*. Traducción J. Menéndez Arranz, S. Calleja. Madrid, 1922.

AVERROES. *Exposición de la República de Platón*. Estudio preliminar, traducción y notas de M. Cruz Hernández. Madrid, 1986.

BROCHARD, Víctor. *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Buenos Aires, 1940.

BRUN, Jean. *Platón y la academia*. Prólogo de A. Alegre. Traducción A. Llanos. Barcelona. México, 1992.

BURNET, John & TAYLOR, Alfred E. *Doctrina Socrática del alma. Biografía platónica de Sócrates* (John Burnet). Presentación y traducción de A. Gómez Robledo. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1990.

CASTORIADIS, Cornelius. *Sobre el político de Platón*. Traducción de H. Pons; revisión del griego de C. Guelerman. Buenos Aires, 2002.

COHEN, Brenda. *Introducción al pensamiento educativo: Platón, Rousseau, Froebel, Dewey*. Traducción C. Gerhard Ottenwaelder. México, 1976.

COHEN, Martin. *Filosofía política: de Platón a Mao*. Traducción M. Condor. Madrid, 2002.

CORNFORD, Francis MacDonald.:

- Platón y Parménides. Madrid, 1989. Traducción de F. Giménez García.
- La teoría platónica del conocimiento. Traducción de N. L. Cordero y M. D. C. Ligatto. Barcelona, 1982.
- Antes y después de Sócrates. Traducción de A. Perez-Ramos. Barcelona, 1980.

CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. Traducción de A. Torán y J. César Armero. Madrid, 1979.

CHÂTELET, François. *El pensamiento de Platón*. Traducción J.M. García de la Mora. Barcelona, 1967.

DELEUZE, Gilles. “*Platón y el simulacro*”; en el Apéndice I de “*Lógica del*

*sentido*”. Barcelona, 1989.

DERRIDA, J. “*La farmacia de Platón*”; en “*La diseminación*”. Traducción de J.M. Arancibia. Madrid, 1975.

EUCKEN, Rudolf Christof. *Los grandes pensadores, su teoría de la vida: Historia de la evolución del problema de la vida de la humanidad desde Platón hasta nuestros días*. Traducción del alemán F. Ballvé. Madrid, 1914.

FEYERABEND, Paul Karl. *¿Por qué no Platón?* Traducción de M. A. Albisu Aparicio. Madrid, 1985.

FOUILLÉE, Alfred Jules Émile.:

- *La filosofía de Platón*. Buenos Aires. 1943.
- *Aristóteles y su polémica contra Platón*. Prólogo y traducción M. Granell. Buenos Aires, 1948.

FRIEDLÄENDER, P.:

- Platón, vols. I-III. Traducción de J. Xirau y W. Rocés. Madrid, 1992.
- Platón. Verdad del ser y realidad de vida. Madrid, 1989.

GASPAROTTI, R. *Sócrates y Platón. La identidad en sí misma diferente y la cuestión de lo divino al comienzo de la filosofía griega*. Traducción de M. García Lozano. Madrid, 1996.

GOLDSCHMIDT, Victor. *La religión de Platón*. París, 1949.

GOSLING, J. C. B. *Platón*. Traducción de A. I. Stellino. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1993.

GRUBE, George Maximilian Anthony. *El pensamiento de Platón*. Traducción de T. Calvo Martínez. Madrid, 1973.

HARE, Richard Mervyn. *Platón*. Traducción Antonio Guzmán Guerra. Madrid, 1991.

HARTMANN, Nicolai. *Aristóteles y el problema del concepto. Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*. Traducción B. Navarro. UNAM, Serie Centro de Estudios Filosóficos. México, 1964.

HAVELOCK, Eric A. *Prefacio a Platón*. Madrid, 1994. (Ed. original inglesa: *Preface to Plato*, Harvard University Press, 1963).

IRWIN, Terence. *La ética de Platón*. Traducción A. I. Stellino. Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. México, 2000.

JAEGER, Werner. *Paideia. Origen de la pedagogía y del ideal de la cultura [Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Berlin/New York 1989]*. Hemos trabajado con la 3ª reimpresión (1978) de la 1ª ed. en castellano de la obra en un solo volumen, traducida del alemán por Joaquín Xirau (Libros I y II) y Wenceslao Rocés (libros III y IV). (1ª ed., México, 1957).

KOYRÉ, A. *Introducción a la lectura de Platón*. Traducción de V. Sánchez de Zavala. Madrid, 1966.

KRÄMER, Hans. J. *Platón y los fundamentos de la metafísica. Ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón*. Traducción de Á. J. Cappelletti; prólogo de G. Reale. Caracas, 1996.

LANDSBERG, Paul Ludwig & PÉREZ BANCES, J. Ramón. *La Academia Platónica*. Traducción del alemán por J. Pérez Bances. Madrid, 1926.

MELLING, David J. *Introducción a Platón*. Traducción de A. Guzmán Guerra. Madrid, 1991.

MURDOCH, Iris. *El fuego y el sol: Por qué Platón desterró a los artistas*. Traducción Pablo Rosenblueth. México, 1982.

NERI-CASTAÑEDA, Héctor. *La teoría de Platón sobre las formas, las relaciones y los particulares en el Fedón*. Traducción Margarita M. Valdés. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas. México, 1976.

NETTLESHIP, Richard Lewis. *La educación del hombre según Platón*. Buenos Aires, 1945.

- PATER, Walter Horatio. *Platón y el platonismo*. Traducción V. P. QUINTERO; nota preliminar de R. Baeza. Buenos Aires, 1946.
- PATOCKA, Jan. *Platón y Europa*. Traducción de M. A. Galmarini. Barcelona, 1991.
- PIEPER, Josef. *Sobre los mitos platónicos*. Traducción de C. Gancho. Barcelona, 1984.
- POPPER, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*. Traducción de C. Solís. Barcelona, 1981.
- REALE, Giovanni: Véase el apartado sobre las Escuelas platónicas de Tubinga y Tubinga-Milán.
- REY, Abel: *El apogeo de la ciencia técnica griega. Las ciencias de la naturaleza y del hombre. Las matemáticas desde Hipócrates a Platón*, Tomo I. Traducción de J. Almoina. México, 1962 (1ª ed. en francés, París, 1943).
- ROSS, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Traducción de J. L. Díez Arias. 2ª edición. Madrid, 1989.
- SCIACCA, Michele Federico. *Platón*. Traducción de L. Farré, prólogo de M. González Casas. Buenos Aires, 1959.
- SZLEZÁK, Thomas A. *Leer a Platón*. Traducción de J. L. Rúa. Madrid, 1997.
- TAYLOR, Alfred Edward. *El platonismo y su influencia*. Traducción de L. Farré. Buenos Aires, 1946.
- WARBURTON, Nigel. *La caverna de Platón y otras delicias de la filosofía*. Traducción de A. Desmots. Barcelona, 2002.

### **BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA SOBRE ARISTÓTELES.**

Igualmente, al haberse establecido uno de los tres modos lectivos y lectointerpretativos que hemos determinado en nuestro trabajo desde referencias a la posición de Aristóteles frente a la producción literaria desde los ‘primitivos’ Milesios a los tiempos de la Academia, las referencias a los escritos de y sobre Aristóteles han sido frecuentes a lo largo de muchos de los apartados de la SECCIÓN SEGUNDA de nuestro trabajo. Éstas son las obras (además de las señaladas en el apartado dedicado a la presentación de los libros de *Met.*, en el II, 1a del ÍNDICE) que hemos tenido en cuenta con más asiduidad.

#### **Aristóteles. Obras originales de referencia.**

- BEKKER, I. BONITZ, H., GIGON, O.: *Aristotelis Opera*, ed. 5 vols. Berlin, 1931-1987. Desde los originales en los Volúmenes 1-2. *Aristoteles Graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri*. 1831.-Vol. 3. *Aristoteles latine interpretibus variis*. 1831.-Vol. 4. *Scholium in Aristotelem. Collegit Christianus Aug. Brandis*. 1836.-Vol. 5. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Scholiorum in Aristotelem supplementum. Index Aristotelicus*. 1870. Acceso-web desde <http://www.archive.org/details/aristotelisopera01arisrich>.
- BARNES, Jonathan. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. 2 vol. Princeton, 1984. [The Oxford Translation of Aristotle was originally published in 12 volumes between 1912 and 1954. It is universally recognized as the standard English version of Aristotle. This revised edition contains the substance of the original Translation, slightly emended in light of recent scholarship; three of the original versions have been replaced by new translations; and a new and enlarged selection of Fragments has been added. The aim of the translation remains the same: to make the surviving works of Aristotle readily accessible to English speaking readers].
- CANDEL SANMARTÍN, Miguel. Introducción a su traducción de los *Tratados de Lógica (Órganon)*, e introducciones a cada uno de los libros que componen esta compilación. Madrid, 2007.
- DÜRING, Ingemar. *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg, 1957.
- GARCÍA YEBRA, Valentín (edición y traducción). *Poética de Aristóteles = Aristotélous perì poietikês = Aristotelis ars poetica*. Madrid, 1974.
- RACIONERO, Quintín. Introducción y notas a su versión en castellano de los tres libros que componen *Retórica*. Madrid, 2000.

ROSS, W.D. (ed.).

- *The Works of Aristotle*, vol. 12. Oxford, 1952.
- *Aristotelis Fragmenta Selecta*, ed. Oxford, 1955
- *Aristotélous physikè akróasis = Aristotle's Physics*. Oxford, 1960.
- *Aristotélous tà metà tà physikà = Aristotle's Metaphysics*. Oxford, 1966.

### Estudios sobre Aristóteles.

ACKRILL, J.L. *Aristotle the philosopher*. Oxford, 1981.

ALLAN, D.J. *The philosophy of Aristotle*. Londres, 1970 (2ª ed.).

ALSINA CLOTA, J. *Aristóteles. De la Filosofía a la Ciencia*. Barcelona, 1986.

AUBENQUE, PIERRE

- *Concepts et catégories dans la pensée antique*. Paris, 1980
- *Problèmes aristotéliens*. Paris, 1983.
- *Le problème de l'être chez Aristote*. París, 1962. Nueva traducción al castellano con el título de *El problema del ser en Aristóteles: Un ensayo sobre la problemática aristotélica*, de Peña García, Vidal I. 1ª ed. Madrid, 2008.

BARNES, J.

- *Aristotle* (1982) (Traducción de Marta Sansigre Vidal. Madrid, 1998).
- *The Cambridge Companion to Aristotle* [de J. Barnes, la Introducción y edición de esta guía de estudios sobre Aristóteles] Cambridge University Press. (1995).

CALVO MARTÍNEZ, T.

- *Aristóteles. Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas. Madrid, 1978.
- *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid, 1996.

CHERNISS, H.

- *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore, 1944.
- *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*. Baltimore, 1935.

DÍAZ TEJERA, A. "Aristóteles", en J.A. López Férez (ed.), *Historia de la Literatura Griega*, pp. 682-736. Madrid, 1988.

DÜRING, I. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg, 1966.  
*Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México, 1990

EDEL, A. *Aristotle and his philosophy*. Chapel Hill, 1982.

FALZONI, M. "Aristóteles y el primer Perípato", en R. Bianchi Bandinelli (ed.), *Historia y civilización de los griegos. V. La crisis de la polis. Historia, literatura, filosofía*. Barcelona, 1981, pp. 215-260. Milán, 1979.

GUTHRIE, W.K.C. *Historia de la filosofía griega. VI, Introducción a Aristóteles* (desde *A History of Greek Philosophy. VI. Aristotle. An Encounter*. Cambridge, 1981) Madrid, 1993.

GRENE, M. *A portrait of Aristotle*. Londres, 1963.

JAEGER, W. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín, 1923). Traducción de José Gaos con el título de *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México, 1946

LLOYD, G.E.R. *Aristotle. The growth and structure of his thought*. Cambridge, 1968.

LONG, A.A. "Aristóteles", en P.E. Easterling y B.M.W. Knox (eds.), *Historia de la Literatura Clásica. I. Literatura Griega*. [1985], pp. 571-586. Madrid, 1990

MORAUX, P. (ed.). *Aristote et les problèmes de méthode*. Lovaina, 1961.

REALE, G. *Introducción a Aristóteles*. Traducción al castellano de V. Bazterrica. Barcelona, 2003.

ROSS, W.D. *Aristóteles (Aristotle, Londres, 1923)*. Traducción de Diego F. Pró; Buenos Aires, 1981, 2ª ed.

SANZ MORALES, M. *El Homero de Aristóteles: estudio del texto homérico transmitido por Aristóteles*. Amsterdam, 1994.

VEATCH, Henry B. *Aristotle: A Contemporary Appreciation*. Bloomington: Indiana U.

Press (1974).

### **Estudios sobre *Metafísica*, de Aristóteles.**

CALVO M, Tomás. Introducción, traducción y notas a *Metafísica*. Madrid, 2000.

COHEN, S. Marc. *Aristotle's Metaphysics*. Entry by S. Marc Cohen in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.: <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-metaphysics>

COUSIN, Victor. *De la métaphysique d'Aristote. Rapport sur le concours ouvert par l'académie des sciences morales et politiques suivi d'un Essai de traduction du premier et du douzième livres de la Métaphysique*. Paris, 1838.

DUMOULIN, Bertrand. *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*., Collection «Noêsis» Montréal; Paris, 1986.

GARCÍA YEBRA, Valentín. Prólogo, traducción y notas a su *Edición Trilingüe*. (Madrid, 1982/1988).

JAULIN, Annick. *Eidos et Ousia. De l'unité théorique de la Métaphysique d'Aristote*. Paris, 1999.

REALE, G. *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles* (Vers. orig. it.1999), trad. por J.M. López de Castro. Barcelona, 2003.

ROSS, William David. *Aristotle's Metaphysics, a revised text with Introduction and Commentary*. Es una versión clásica y, según García Yebra, insuperada de la obra de Aristóteles, vertida al inglés. Oxford, 1924.

TRICOT, Jules. *Métaphysique, traduction et commentaire*. Paris, 1933. Completamente reeditada en 1962. Es recomendable la edición en formato grande en dos volúmenes, ya que en la edición de bolsillo las notas y comentarios son más escasos y reducidos.

JIYUAN, Yu. "Two Conceptions of Hylomorphism in *Metaphysics ZHΘ*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 15: pp. 119-45. Oxford, 1997.

### **Nuevos estudios sobre *Metafísica* publicados en francés:**

- DE MURALT, André. *La traduction analytique des livres Γ, Z, Θ, I, Λ*. Paris, 2010.

- DUMINIL, M-Paul et JAULIN, Annick. *Metaphysique d'Aristote: Présentation et traduction*. Paris, 2008. [Livres A, 1-3 : *Les degrés du savoir* ; Z, 1-17; *de quoi y a-t-il science?*; K, 1-7, *les formes de sciences*]. Paris, 2010.

- HECQUET-DEVIENNE, Myriam. *La traduction de Métaphysique Γ. Édition, traduction, études, introduction, texte grec et traduction; et onze études réunies par Annick STEVENS*. Édition de l'institut Supérieur de Philosophie de Louvain: "*Aristote: Traductions et études*". Louvain, 2008.

- SICHÈRE, Bernard. *Metaphysique: La traduction integrale* (2 vol.), *Livres A à E*, 2007; *Livres Z à N*. Paris, 2010.

## ÍNDICE SECCIÓN 2ª (S.II.). Conclusiones

<b>SECCIÓN SEGUNDA. SOBRE LA CONSTITUCIÓN DE DOS MODOS LECTOINTERPRETATIVOS DOMINANTES EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: EL MODELO ALEGÓRICO DESDE LAS PRIMERAS LECTURAS A LOS DIÁLOGOS DE PLATÓN, Y EL MODELO FILOLÓGICO DESDE LAS LECTURAS PRACTICADAS POR ARISTÓTELES Y, DESDE ARISTÓTELES, LAS LECTURAS PRACTICADAS POR ALEJANDRO DE AFRODISIA.</b>	d. 212
<b>SECCIÓN SEGUNDA. CAPÍTULO I. SOBRE LA CONSTITUCIÓN DEL MODO ALEGÓRICO.</b>	213
S. II. I, 1.- Sobre el modo lectivo que se actualiza en <i>Fedón</i> .	215
S. II. I, 1a.- Bibliografía interpretativa de/sobre <i>Fedón</i> y <i>Fedro</i> a destacar.	216
S. II. I, 1b.- Acotación de la lectura a considerar: de Platón (Atenas, 428-347), <i>FEDÓN</i> (95b/100b).	219
S. II. I, 1c.- Presentación del texto y del fragmento ( <i>Fedón</i> 95b/100b).	221
S. II. I, 1d. Objeto y estructura del diálogo, e incardinación del fragmento en el mismo.	225
S. II. I, 1e.- Los motivos principales del Diálogo y del fragmento señalado.	230
<b>RASGOS DE METALECTURA EN FEDÓN:</b>	
S. II. I, 1f.- Elementos de metalectura en <i>Fedón</i> , I: La figuración como elemento generador de primer orden en los discursos platónicos.	235
S. II. I, 1g.- Elementos de metalectura en <i>Fedón</i> , II: Una lectura figurada e incompleta a un 'libro' de Anaxágoras.	238
S. II. I, 1h.- Elementos de metalectura en <i>Fedón</i> , III: La práctica de la lectura en los <i>Diálogos</i> .	241
S. II. I, 1i.- Elementos de metalectura en <i>Fedón</i> , IV: Los referentes éticos en <i>Fedón</i> y su proyección hacia un orden lectivo.	243
S. II. I, 2a.- <b>RASGOS DE METALECTURA EN PARMÉNIDES.</b> Elementos de metalectura en <i>Parménides</i> , I: Elementos de antiesoterismo en las primeras secciones de <i>Parménides</i> .	246
S. II. I, 2b.- Rasgos de metalectura en <i>Parménides</i> .. Elementos de metalectura en <i>Parménides</i> , II: Elementos exotéricos en <i>Parménides</i> .	257
S. II. I, 3.- Unas últimas consideraciones sobre los ejercicios de metalectura que se contienen en <i>Parménides</i> y <i>Fedón</i> . Apunte de una primera conclusión (en las pp. 269 y 270).	261
<b>SECCIÓN SEGUNDA. CAPÍTULO II. SOBRE LA CONSTITUCIÓN DEL MODO FILOLÓGICO DESDE REFERENCIAS A DISTINTOS PASAJES DE TRES LIBROS (A, K, M) DE METAFÍSICA: EL MODELO ARISTOTÉLICO.</b>	d. 271
S. II. II, 1a.- Versiones y presentaciones de <i>Metafísica</i> atendidas.	273
S. II. II, 1b.- Presentación de de los libros, capítulos, y fragmentos elegidos de <i>Metafísica</i> (del Libro I, del libro XI, y del Libro XIII).	274
S. II. II, 1c.- A propósito de una compilación de textos filosóficos llamada <i>Metafísica</i> hecha por Andrónico de Rodas (Andronicus Rhodius philosophus, s. I) sobre materiales de Aristóteles de Estagira (384 - 322).	277
S. II. II, 1d.- Sobre el estado actual de nuestros conocimientos en torno al <i>corpus aristotelicum</i> y a la gestación de <i>Metafísica</i> .	281
S. II. II, 1e.- Dos aproximaciones distintas, pero no diferentes, a la obra de Aristóteles: las de Alejandro de Afrodisia y Boecio. La <i>questio</i> de la inmortalidad según la lectura de Alejandro de Afrodisia.	284
S. II. II, 1f.- Sobre las literaturas de aproximación a los autores y a los elementos propios de sus doctrinas desde las obras de consulta general. La figura de Aristóteles en estas obras. Portales y motores de búsqueda especializados en la Red.	288
S. II. II, 1g.- Sobre las aportaciones críticas más actuales en torno a Aristóteles y al aristotelismo.	291
<b>SECCIÓN SEGUNDA. CAPÍTULO III. HACIA EL ESTABLECIMIENTO DEL MODO LECTOINTERPRETATIVO FILOLÓGICO DESDE LOS PASAJES SEÑALADOS DE METAFÍSICA. ELEMENTOS DE METALECTURA EN ESTOS PASAJES Y EN OTROS AFINES DEL CORPUS ARISTOTELICUM.</b> Los motivos principales del texto y de los fragmentos elegidos.	d. 293
S. II. III, 1a.- Desde una primera cita a un autor en <i>Metafísica</i> 981a 5.	293
S. II. III, 1b.- Sobre los alcances semánticos-lectivos de los términos 'aitía', 'arkhé', 'sophía', 'ente', 'ousía' y 'essentia', entre otros, en el libro Alpha de <i>Metafísica</i> .	299
S. II. III, 1c.- La <i>paideia</i> en el contexto de la generación del modelo lectointerpretativo aristotélico.	305
S. II. III, 1d.- Sobre la plausibilidad como rasgo definitorio de la nueva <i>paideia</i> aristotélica.	310

S. II. III, 1e.- Elementos de metalectura en el libro Alpha de <i>Metafísica</i> . Las <i>endoxa</i> como precondition hermenéutica.	317
S. II. III, 1f.- Profusión de citas en <i>Metafísica</i> . Su valoración hermenéutica.	333
S. II. III, 1g.- Un problema de metalectura en dos pasajes de <i>De generatione et corruptione</i> .	351
S. II. III, 1h.- Otra serie de citas a destacar en <i>Metafísica</i> : la sutileza de Parménides frente a la rusticidad de los jonios; referencias extraordinarias a una rara especie de subjetivismo en Anaxágoras y en Homero.	360
S. II. III, 1i.- Sobre la calidad de lo sensible y lo metasensible en <i>Metafísica</i> -Gamma desde los aportes de Demócrito, Empédocles, Anaxágoras, Parménides y Homero (Continúa la profusión de citas en el capítulo 5 del liber IV de <i>Metafísica</i> ).	370
S. II. III, 1j.- Algunas precisiones sobre la calidad filosófica de las producciones acroamáticas provenientes del Liceo. La “existencia separada de las ideas” fue denunciada en un ámbito más colegial que ‘de autor’. Implicaciones hermenéuticas de esta constatación.	376
S. II. III, 1k.- Posibles transgresiones en la lectura que Aristóteles hizo de <i>Fedón</i> : No hay ‘Especies’ en <i>Fedón</i> .	382
S. II. III, 1l.- Unas últimas calas a <i>Metafísica</i> , en los capítulos 4 y 5 del Liber XIII.	397
<b>CONCLUSIONES.</b> Conclusiones generales numeradas de la una a la siete.	404
Condiciones que ha de cumplir una lectura interpretativa de un texto de autor para poder ser considerada como una lectura de calidad hermenéutica (una aproximación a nuestro SUPLEMENTO PROPEDEÚTICO).	412

fin de la 2ª Parte: p. 413

## SUPLEMENTO PROPEDEÚTICO y bibliografía general

<b>SUPLEMENTO PROPEDEÚTICO (SP).</b> - Cómo puede proponerse hoy en medios académicos se ejecuten los ejercicios lectivos referentes a las prácticas lectointerpretativas (comentarios de texto), y cómo éstas pueden componerse desde un prontuario en el que se asumen los principios y postulados de la hermenéutica filosófica, que es anterior a Schleiermacher aunque no a Aristóteles.	414
SP. 1. Condiciones materiales y formales que han de darse para la práctica lecto-interpretativa.	415
SP. 1, a.- Primera condición: Desde el reconocimiento de una identidad de intereses epistémicos, la siguiente predisposición a conseguir una fusión de horizontes comprensivos.	419
SP. 1, b.- Segunda condición: Desde el reconocimiento de los contenidos y sentidos que se contienen y se expresan, o hacen por expresarse, en las lecturas interpretativas de los textos de autor.	422
SP. 1, c.- Tercera condición: Desde una predisposición a verificar la autenticidad del texto que se está leyendo, sus mediaciones y su procedencia, así como la correcta aprehensión de los sentidos originales que informan al texto.	424
SP. 1, d.- Cuarta condición.: La referida al seguimiento de unas pautas lecto-interpretativas desde la consideración de las formas lectivas que se han ido gestando a lo largo de la continuidad dialógica, y que se han afianzado como un modo lecto-interpretativo consolidado desde la consolidación de la hermenéutica filosófica.	427
SP. 2. Sobre un principio de formalidad no estricta aplicable a las lecturas interpretativas de textos filosóficos o de interés filosóficos de autor.	428
SP. 3. Desde la consideración de los protocolos desarrollados en las praxis lectointerpretativas a lo largo de la historia de la filosofía y de los modos —de interpretar y de expresar lo que se interpreta— que se consolidaron desde la promoción de la hermenéutica filosófica, proponemos los siguientes pasos, que detallamos.	430
SP. 3, a. La datación del texto y la relación del mismo con la secuencia productiva del autor.	430
SP. 3, b. La significación de aquellas determinantes materiales próximas (el texto es un artefacto) a la producción del texto.	431
SP. 3, c. Las referencias a aquellas mediaciones que se consideren más significativas que hayan podido darse entre el autor del texto y la versión del mismo que está frente al lector.	434
SP. 3, d. La atención a la lexicografía del texto desde sus referentes histórico-filosóficos.	438
SP. 3, e. Sobre la ejecución de las citas a los textos que están siendo interpretados en la lectura.	440
SP. 3, f. Relación de las distintas formas de citar un texto de autor incorporando la cita a la lectura del mismo (de la ‘a’ a la ‘h’).	441
SP. 3, f .a.- La cita textual al mismo texto que se está leyendo.	441
SP. 3, f .b.- La cita textual reforzada al propio texto o a un texto que se relaciona con el texto que se lee.	442

SP. 3, f. c.- La cita no textual o literal a una obra de autor a la cual se hace una referencia soportada por la suposición de su conocimiento.	445
SP. 3, f. d.- La cita no textual, sino inferida, que se hace desde una clave relacionada con una obra de autor.	445
SP. 3, f. e.- La cita no textual que se hace desde una clave exenta.	445
SP. 3, f. f.- La cita no textual en clave de pássim.	446
SP. 3, f. g.- La cita no textual y no espuria en clave de pássim.	449
SP. 3, f. h.- Citas cordiales o <i>par coeur</i> .	450
SP. 4. El sistema Harvard de citación	450
SP. 5. LA CONCLUSIÓN DE LA LECTURA COMO JUSTIFICACIÓN DE LA PRÁCTICA, Y COMO EXPEDIENTE ACADÉMICO.	452
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	454
DICCIONARIOS y REPERTORIOS LEXICOGRAFÍCOS DE FILOSOFIA	454
HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA Y OBRAS DE CONTENIDO GENERAL	454
BIBLIOGRAFÍA SOBRE HERMENÉUTICA APLICADA A LAS PRÁCTICAS LECTOINTERPRETATIVAS (por autores más representativos: Alejandro de Afrodisia; Giambattista Vico; FR. Schleiermacher; W. Dilthey; H-G. Gadamer; P. Ricoeur; J. Grondin; G. Vattimo; Escuela de Tubinga, y de Tubinga-Milán).	457
Sobre tradiciones exegéticas de orden teológico.	464
Otros aportes bibliográficos	466
BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA Y DE REFERENCIA SOBRE PLATÓN.	468
Platón. Obras originales de referencia.	469
Algunos estudios sobre Platón traducidos al castellano.	469
BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA SOBRE ARISTÓTELES.	471
Aristóteles. Obras de referencia.	471
Estudios sobre Aristóteles	472
Estudios sobre <i>Metafísica</i> , de Aristóteles.	473