



# 0

**eikasía**  
revista de filosofia

La selección de originales para publicación, se someten de manera sistemática a un informe de expertos externos a la entidad editora de la revista y a su consejo de editorial. Estos informes son la base de la toma de decisiones sobre su publicación o no, que corresponde en última instancia al Consejo de Redacción de la revista y a la Dirección de la misma.

#### **BASES DE DATOS QUE RECOGEN LA REVISTA EIKASIA**



## **CONSEJO DE REDACCIÓN**

Eikasía Revista de Filosofía  
[www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com)

Consejo de Redacción (en constitución): Dr. Fernando Pérez Herranz (Universidad de Alicante), Dr. Patricio Peñalver (Catedrático Filosofía, Universidad de Murcia), Dr. Alberto Hidalgo Tuñón (Universidad de Oviedo), Dr. Román García (Dr. en Filosofía. Director Instituto de Estudios para la Paz), Mtro. Rafael Morla (Catedrático de Filosofía, Universidad de Santo Domingo, RD.), Dr. Antonio Pérez (Universidad de la Laguna), Dr. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Dr. Felicísimo Valbuena (Universidad Complutense de Madrid), Dr. Jose Antonio López Cerezo (Universidad de Oviedo), Dr. Silverio Sánchez Corredra, Dra. Alicia Laspra (Universidad de Oviedo), Dr. Pablo Huerga Melcón, D. Mariano Arias, Dr. Jacobo Muñoz (Catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.) Dr. Félix Duque (Catedrático Historia Moderna Universidad Autónoma Madrid), Dr. Luis Álvarez Falcón (Universidad de Zaragoza).

Maquetado y diseño: Francisco Fdez. Yebra.  
Secretaría de redacción: Noemí Rodríguez y Pelayo Pérez  
Director Ejecutivo: Dr. Román García.

Edita: Eikasía Ediciones  
Bermúdez de Castro 14 bajo c 33011 Oviedo. España.  
T: +34 984 083 210 F: +34 985 080 902  
[www.eikasias.es](http://www.eikasias.es)  
[eikasias@eikasias.es](mailto:eikasias@eikasias.es)  
ISSN 1885-5679



INDICE

- 1.- Pérez Herranz, Fernando Miguel  
EL TIEMPO GNÓSTICO. Un ejercicio de semántica topológica PARTE I
- 2.-Román García Fernández  
EL PERSONAJE Y LA IMAGEN. A propósito del Sócrates de Platón
- 3.-Patricio Peñalver Gómez  
CONTEXTOS Y POLÉMICAS DE DERRIDA.
- 4.-Alberto Hidalgo Tuñón  
SOBRE EL NEXO CIRCULAR ENTRE SOCIOLOGÍA Y CIENCIA EN COMTE.
- 5.-Rafael Morla  
IDEAS FILOSÓFICAS Y SOCIALES EN TORNO A LA GLOBALIZACIÓN.



## EL TIEMPO GNÓSTICO

Un ejercicio de semántica topológica – PARTE I

Fernando - Miguel Pérez Herranz

“MEFISTÓFELES. Un trípode ardiente te dará a conocer al fin que has llegado al fondo, a lo más profundo de todo. A su resplandor verás las Madres; unas están sentadas, otras en pie y andan vagando al azar. Formación, transformación, eterno juego del Pensamiento eterno. Rodeadas de las flotantes imágenes de toda criatura, ellas no te verán, pues **sólo perciben los esquemas**”. J.W. Goethe, *Fausto*, II, 1º.

“La semiofísica se refiere en primer término a la investigación de las **formas significantes**; apunta a construir una teoría general de la inteligibilidad (...) La hipótesis que presentamos aquí es la de que únicamente ciertas configuraciones de elementos tienen en verdad sentido y pueden servir de base a una construcción inteligible, susceptible de ser descrita lingüísticamente”. René Thom, *Esbozo de una semiofísica*.

“El barroco trueca el **sustantivo** en **verbo**. La «muerte» deviene *morir*, la «vida» deviene *vivir*. Vivir es, de hecho, «vivir muriendo»”. Trías, *Lo bello y lo siniestro*.

## ÍNDICE

1. «Sistemas de pensamiento» filosóficos
  2. Una ojeada a la obra de Eugenio Trías
    - 2.1. Las turbulencias de la filosofía
    - 2.2. La canalización de todo pensamiento
  3. La cuestión nuclear de la filosofía de Trías:  
La articulación entre ontología general y ontología especial
  4. Criterios para la historia: atributivos/distributivos
    4. 1. El individuo histórico
    4. 2. *Memes, designadores rígidos y ortogramas*
    4. 3. Los sentidos de la historia universal
    4. 4. La historia en Trías
  5. Criterios semántico-distributivos
    5. 1. De la Lógica a la Semántica Topológica
    5. 2. De la Retórica a la Semántica Topológica
    5. 3. Categorías y jerarquización de los verbos según la Semántica Topológica
  6. *La edad del espíritu* de Eugenio Trías
    6. 1. Los términos de la historia objetiva
    6. 2. Las categorías significativas
      6. 2. 1. Primer ciclo *simbólico*
      6. 2. 2. Segundo ciclo del *espíritu*
    6. 3. Paralelismo entre las categorías históricas y los arquetipos semánticos
      6. 3. 1. «Madre Tierra» / «Símbolos» y punto Morse
      6. 3. 2. «Aparecer» / «Renacimiento» y Singularidad Pliegue
      6. 3. 3. «Presencia» / «Reformismo» y singularidad Cúspide
      6. 3. 4. «Comunicación» / «Racionalismo y singularidad Mariposa
      6. 3. 5. «Claves hermenéuticas» / «Ilustración» y singularidad Umbílica Elíptica
      6. 3. 6. «Misticismo» / «romanticismo» y singularidad Umbílica Hiperbólica
      6. 3. 7. «Síntesis final» y teoría generalizada de las singularidades
    6. 4. Notas sobre la singularidad cola de milano y la distinción Ser/Estar con ayuda de *La memoria perdida de las cosas*
  7. Conclusión para una valoración del *pensamiento español contemporáneo*
- Referencias bibliográficas



## 1. «Sistemas de pensamiento» filosóficos

No cabe entender la filosofía como una mera rapsodia de opiniones, ni de comentarios *ad hoc*, ni de retóricas solemnes... por más que puedan ser originales o ingeniosos. Los conceptos filosóficos —al igual que los términos de la ciencia o del propio lenguaje ordinario— están trabados, forman un sistema y sólo cuando se ha controlado en mayor o menor medida un territorio de conceptos e ideas, es posible confrontar ese pensamiento con otros. Incluso, a veces, es el criterio mismo de «sistematización» la clave de una filosofía. Porque una filosofía no sólo puede ser *ejercida* de hecho como un sistema, sino que puede apelar a cierta coherencia y completud, *representándose* a sí misma como tal sistema. Uno de los sistemas filosóficos más interesantes en el panorama filosófico español es el de Eugenio Trías, cuya obra, *La edad del espíritu*, articula la relación entre el Tiempo y el Conocimiento.

En *La edad del espíritu*, Trías hace un estudio categorial de las maneras en que se hace presente el *símbolo* que, posteriormente, se desenvolverá como *espíritu*. Pero Trías no sólo recorre los aspectos semánticos del símbolo, sino que afirma su despliegue histórico, lo que nos obliga a considerar algún tipo de criterio histórico. En el libro mencionado se presenta explícitamente el estudio de las categorías en el marco de una filosofía de la historia:

“En mi libro *La aventura filosófica* utilicé ya esta metáfora marina de las singladuras, si bien en un contexto en el que hacía referencia a la formación de una posible experiencia filosófica. No se asumía de modo explícito, como se hace en este libro, **el marco histórico de esa experiencia** (...) Todo ello permite ciertas reflexiones sobre la «**filosofía de la historia**» que esta progresión (o escalonamiento de claves) especifica (...) Las categorías admiten un tratamiento diacrónico. Comparecen entonces como eones. Éstos instituyen diferentes **épocas históricas**” [Trías (1994), págs. 14, 41 y 70].

Ahora bien, el libro de Trías está escrito de manera tal que los elementos categoriales parecen ajustarse, más que a los criterios históricos y diacrónicos utilizados por las ciencias historiográficas, a criterios semánticos y sincrónicos utilizados por lo que he llamado Semántica Topológica. Esta desarmonía entre la explícita mención de la historia y el ejercicio semántico ejercido por Trías es lo que me ha llevado a plantear la **cuestión filosófica** que puede resumirse así: El criterio utilizado por Trías en *La edad del espíritu*, ¿es un criterio histórico o puramente semántico? ¿Y como afecta al propio sistema de Trías? Una cuestión que nos servirá para mostrar *actu exercito* la capacidad analítica de la semántica topológica [cf. Pérez Herranz (1996b)]

\* \* \*

La obra de Trías puede considerarse como un sistema, es cierto; pero no siempre fue así, y quizá en este proceso de una filosofía haciéndose (*in fieri*) se encuentre alguna clave esencial para la interpretación de su pensamiento. La filosofía de Trías se inició como una crítica de la cultura ya simbólicamente constituida, crítica de las ideologías, de los relatos míticos o de las propias filosofías históricas. En tanto que crítico del arte y de la literatura, Trías ha llevado a cabo un viaje por la cultura occidental con resultados indiscutibles. Pero Trías pasó también por un momento delicado, negativo, en el que parecía que esa obra iba a consumirse en sí misma y que estaba condenada a desaparecer en aquel maremagnum de la política, de la «*gauche divine*» y la ligereza psicológica, momento que puede fecharse en 1972 con la publicación de *La dispersión*, y que ya señalara por aquel entonces algún crítico de la época [Pizán (1970)].

## 2. Una ojeada a la obra de Eugenio Trías

Sin embargo, Trías no quedó sepultado por aquel ambiente. Supo salir de él con una dignidad filosófica admirable, y continuó su obra con un rigor y una periodicidad extraordinarias. Y a los análisis de prácticamente todas las manifestaciones artísticas, supo unir una forma estilística espléndida [Ilustración 1].



**ILUSTRACIÓN 1.** *Obras filosóficas de Trías*

Eugenio Trías (1942-) arrastra fama de nietzscheano, freudiano y heideggeriano desde los años de la *gauche divine*. Años en los que escribió un libro tan disperso como indica su propio título —*La dispersión* (1971)—, un conjunto de aforismos, expresados con mayor o menor acierto, que parece querer representar toda esa variedad de costumbres que se está produciendo en aquella España de la pretransición, con el *federalismo* como tema recurrente. El libro se cierra avisando de que antes de lanzarse al agua hay que aprender a nadar. Sin embargo, Trías había escrito por entonces un libro muy maduro para ser de juventud, *La filosofía y su sombra*, donde mostraba no sólo que sabía nadar, sino que aun cuando no había alcanzado marcas para estar en una olimpiada, sí era ya un brillante nadador en las piscinas locales. Aunque, quizá, lo que quería decir, es que había que perfeccionar el estilo: nadar a *cross*, a mariposa, etc.

Al iniciarse los años ochenta, Trías ofrece un seminario sobre Hegel en Alicante (al que tuve la suerte de asistir), lo que parecía no casar bien con la imagen que teníamos de filósofo «progre». ¿A qué carta quedarse? Porque Hegel era el cuélebre del progresismo triunfante y de la posmodernidad que se nos estaba avecinando (En las librerías podía uno toparse con un libro de título espectacular: *Escupamos sobre Hegel*, editado por la editorial Siglo Veinte de Buenos Aires).

Parece que estructurar la filosofía de Eugenio Trías es algo complicado: ¿Dónde encontrar un hilo conductor para poner toda su obra en sistema? Pues Trías continuamente coloca sus propias obras en relación con el tema que está tratando. Quiero decir que Trías se cita a sí mismo muy a menudo, diciendo que esta idea la desarrolló en tal o cual otra obra, incluso cita sus primeros trabajos como si estuvieran pensados ya perteneciendo a un sistema que aún no estaba escrito, y sin hacer mención a que hayan quedado superadas o sean inconsistentes con lo dicho posteriormente:

“De ahí que, desde *La dispersión* y *Drama e identidad*, haya modificado continuamente de ángulo de ataque, con el fin de abordar la cosa misma desde perspectivas varias que pudieran dejarla hablar o expresarse; que esto se entiende así, depende de si se concibe cada texto mío como integrado en un proyecto unitario de principio a fin, no como entidad autónoma (y hay suficientes indicaciones por mi parte en cada libro para que puedan entenderse las cosas en esos términos)” [Trías (1978), pág.110].

Ensayaré aquí un modelo tomado de la Topología para organizar la filosofía de Trías. Podríamos considerar que, ante el éxito de sus primeros trabajos, Trías quiere alcanzar el

Todo y le sale una obra dispersa, un Caos absoluto frente al cual: O bien se disgrega, se disuelve o se pierde, como les ocurriera a tantos intelectuales de su generación; o bien es capaz de encontrar los atractores que hacen comprensible, es decir, llenan de significado todo aquel caos. Fue esta segunda vía la que, me parece, siguió Trías y, lo que no siempre ocurre, fertilizó su pensamiento en ella.

\* \* \*

Trías inicia su andadura de escritor filosófico con un libro singular, *La filosofía y su sombra*. Un libro muy impactante para la época, incluso por su portada en la que cuatro grandes filósofos —Kant, Platón, Hegel y Bergson— aparecían con sus rostros pintarrajeados con bigotes, gafas, e incluso un cigarrillo, en franca gamberrada escolar. Sin embargo, una apresurada lectura que quisiera encontrar simplemente un libro irrespetuoso para con la tradición, sería más que una de tantas lecturas, una lectura falseada. Veamos.

Sus primeras palabras denuncian sin solución de continuidad distintos *ismos* filosóficos: el *logicismo* estrecho con el que se quiere conjurar la metafísica; el *sociologismo* que supone que el contenido verdadero de un discurso (en el sentido del estructuralismo) es el contenido social del que es mera expresión el discurso; el *criticismo* de quienes consideran irracional todo discurso que no esté planteado en sus propios términos: ¿es que acaso el *mito*, el *loco*, el *proletario*, la *mujer*, el *niño*... carecen de racionalidad? La Razón ha de tener presente sus *sombras*. Trías no se resigna a negar carácter racional a esas espléndidas producciones mitológicas de nuestra cultura que denominamos «metafísica» y, quizá, lo que haya que hacer para considerarlos de otra manera es el *método*. Un método que recoja los méritos del empirismo descriptivista y del instinto clasificatorio y los supere. Trías apuesta por el método estructural al modo de Claude Lévi-Strauss o de Richard Leach.

Las combinaciones entre diferentes términos de un texto u obra (él mismo toma como ejemplo a *La Náusea* y *El Ser y la Nada* y *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre), permiten reconstruir el *campo semántico* de una determinada problemática que trasciende la problemática de un determinado filósofo. Si un filósofo toma o marca un término, entonces niega el otro término. Toda filosofía que tome como fundamento a N, niega otra filosofía que tome como fundamento a I. Así que la elección no es entre esto o lo otro, sino *esto en oposición a aquello*: A/A'. Esta filosofía eliminada es lo que llama Trías, su «*sombra*» (Trías, muy dualista, continúa defendiendo esta posición sin tener en cuenta otras posiciones que, siguiendo con su terminología podríamos llamar de «*penumbra*»).

Ensayaré un modelo a partir de la *regla de oro* ética. Sabemos que el protestantismo por vía de Kant reemplazó la regla del amor (la caridad medieval) por la regla del deber en la que desaparecía uno de los términos, precisamente aquél hacia el que va dirigido el amor: «Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal». Un imperativo que convertía a todos los hombres en equivalentes, pues todos ellos son fuente de moralidad. Todos los hombres son intercambiables y la relación simétrica y transitiva del «amaos los unos a los otros» se convierte en ver a los otros como fines y no medios. Pero el argumento cae en círculo vicioso, porque de lo que se trata es, precisamente, averiguar si somos iguales, y Kant supone en abstracto que lo somos.

Y entonces, para dar contenido a la regla formal kantiana, se puede recuperar una de aquellas joyas morales de la antigüedad, que quedó enterrada en algún rincón de la memoria, núcleo de la moral de Confucio: «**No** hagáis a los otros, lo que **no** deseáis que os hagan» o máxima de la rectitud (*tchong*). Esta regla de oro admite también la formulación positiva o máxima altruista (*chu*): «Haced a los otros, lo que deseáis que os hagan». Quien formulara esa regla quizá no advirtiera que cuando un concepto se pone en marcha arrastra consigo sus alternativas, sus negaciones y sus posibilidades, y abre perspectivas insólitas. La regla de oro no tenía dos caras, sino cuatro, porque podía negarse o afirmarse tan solo uno de los dos términos de la proposición. Así, o bien «Haced a los otros lo que **no** deseáis que os hagan», o bien «**No** hagáis al otro lo que deseáis que os hagan». La simetría que contiene la regla de oro se transforma ahora en relaciones asimétricas inquietantes. Pues ¿quién habrá de imponer como regla no hacer al otro grupo lo que sin embargo exige que hagan con el suyo? ¿No es precisamente la posición infantil de quien se quiere mimado, pero que no espera reciprocidad? ¿La inmoralidad de los grupos que pretenden para sí todos los derechos y ningún deber? El oro, en el atánor de este cínico alquimista, se transmuta en arenilla, y la máxima de Confucio en la fórmula que con tanta amargura señaló Leopardi: la sociedad parece que no puede subsistir sin amor patrio ni odio al extranjero.

\* \* \*

Volvamos a la filosofía. ¿Por qué, por ejemplo, los neopositivistas combaten con todas sus fuerzas la metafísica? No porque se le presente como un obstáculo al cual ha de salvar, sino porque al conjurar esa sombra, el positivismo queda reafirmado. Un texto, una filosofía, “produce una estructura que articula un conjunto de opciones interrelacionadas ... La filosofía inventa ese «otro gemelo» que es aquello que denuncia” (pág. 28). Eugenio Trías sabe sacar partido a esa noción que denomina *sombra* o conjunto de opciones eliminadas (-). Quizá en aquel momento no hubiera conocido que la metafísica era la *sombra* de la teología para Gilson: “Puede admitir con A. Comte que la metafísica caerá en desuso como las

teologías de la s que no es sino la **sombra**” [Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, pág. 25]; o un término utilizado por Dilthey: “En la puerta de las ciencias del espíritu encontramos, por tanto, la metafísica, acompañada del escepticismo, que es inseparable de ella, como si fuera su **sombra**” [Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, pág. 25]; o que Ortega también ha habido empleado: “Pero en lo humano no se da nunca la tragedia sin su **sombra** que es la comedia. El hombre es trágico-cómico” [Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, pág. 200]. De cualquier modo, *sombra*, en la filosofía española, es un término vinculado internamente a Eugenio Trías.

Trías encuentra el invariante de la filosofía en la capacidad de *demarcación* [que en otro lugar he considerado como el límite de una de las pseudofilosofías Pérez Herranz (1998)]. La filosofía entonces cumple la función de semáforo de saber, dando paso a ciertos saberes y deteniendo la marcha de los pseudosaberes y de los discursos falsos. La filosofía añade de esta manera el nombre «saber» al propio saber. La filosofía legisla, llama la atención, detiene... permite circular los discursos. Parménides habría inaugurado la filosofía abruptamente, porque deja expedita la vía del Ser y afirma intransitable la vía del No-Ser, aunque se limite a enunciar unas reglas; Platón, más tarde, toma conciencia de la dificultad de la empresa y, en *El Sofista*, localiza el saber de las ideas que ejercita la dialéctica, siendo la opinión un intermedio entre la *episteme* (saber) y la *anathia* (no saber). Más tarde, Descartes rechazará los discursos que no procedan ordenadamente. Y así hasta la última proposición del *Tractatus* wittgensteiniano: «De lo que no se puede hablar, mejor callar».

El método que utiliza Trías, como no podría ser de otra manera, es el *ascendente* y el *descendente* de la dialéctica platónica (*Fedro*, 265 d-e):

“El sabio —el filósofo dialéctico— se atenderá, por tanto, a las «articulaciones naturales» de las formas, reparando en las sutiles distinciones que suelen pasar desapercibidas. Utilizará, en fin, un método *ascendente* que le permita remontarse de la pluralidad de formas a aquella idea que no depende de ninguna (*anhypótheton*); y un método *descendente* que le conduzca a desglosar las ideas indivisibles o átomos ideales (*átoma eidé*)” [Trías (1969), pág. 47].

Pero ¿qué ocurre si vuelve todo lo triturado en la vía *ascendente*? ¿Si a Descartes se le escapan otra vez el loco, el soñador o el genio maligno? Pues no ocurre nada. En la cultura occidental, filosofía significa que hay un saber incluido (+) y un saber excluido (-): ciencia y metafísica; metafísica y teología; metafísica y escepticismo... Lo excluido, en cualquier caso, forma parte de lo incluido: si la metafísica desaparece, también desaparecerá el positivismo. Mas aún: el filósofo le cede la palabra a lo excluido, a las *sombras*, para que hagan de

abogado del diablo, de anti-lógos, para que sometan al lógos a un asedio donde demuestre su fortaleza: Platón da la palabra a los sofistas y hasta el mismo Sócrates se hace pasar por uno de ellos; Descartes da la palabra al genio maligno; Hegel muestra todas las sombras en la *Fenomenología*: el saber absoluto es el proceso mismo de esa continua refutación y disolución. Y así, sucesivamente.

El semáforo del saber deja vía libre a los saberes para que se relacionen entre sí, para que intercambien sus métodos y para que promocionen nuevas disciplinas. La objetividad queda asegurada por la norma lógica, aunque se pierde, claro está, la posibilidad de un saber sin restricción alguna. Trías sigue aquí el argumento de Levi-Strauss sobre el tabú del incesto como paso de la naturaleza —donde pueden darse ciertos intercambios naturales— a la cultura —donde esos intercambios están prohibidos—. Escribe: “La filosofía es la prohibición del incesto en el seno del saber” [Trías (1969), pág. 89]. La filosofía no significa el paso del Mito al Logos, sino de una sabiduría libre a una sabiduría escindida de un no-saber.

Por eso, la filosofía en Occidente se ha autoproclamado como un saber privilegiado, no reducible a mera Cultura. Es ese exceso de cultura a costa de la Naturaleza y de la Vida, lo que denuncia Nietzsche de la filosofía, de la moral y de la religión. Pero he aquí que los filósofos de la sospecha —Freud, Marx y Nietzsche— habrían buscado aquellos dominios inhibidos que secularmente se dejan al margen de toda investigación: proletariado, voluntad de poder, sexualidad infantil, sueños y delirios... Así Freud, que es psicólogo, termina siendo un filósofo de la Cultura: aquello con lo que se va encontrando en su itinerario son los mecanismos inconscientes del hombre occidental. Occidente ha tendido, pues, a establecer una dualidad, excluyendo uno de los términos: expulsa el onirismo, la vida jubilosa del deseo, la locura, el misticismo y la vida infantil. Y redobra todas esas escisiones con una ontología entre lo real y lo irreal. Si la filosofía ha dirigido el saber occidental, ahora vuelve a ser integrado en una teoría general de la Cultura.

\* \* \*

El siguiente paso del método estructural es la desaparición del hombre-individuo. Si la filosofía tiene esa función de termómetro del saber, de semáforo del saber hay que preguntarse por quién conoce, por lo que se conoce y por cómo es posible tal conocimiento. El método estructuralista no busca al individuo, sino a las condiciones del conocimiento, pues el sentido de un fenómeno no se da a un sujeto, sino que solamente aparece en tanto que resultado de un juego de combinaciones entre piezas corpóreas, significantes lingüísticos. El sujeto humano desaparece de las ciencias. Y así Trías se inicia teniendo ya un hilo conductor

que le permite engarzar los momentos originales de la filosofía: la historia de la filosofía se organiza a partir de las posibles combinaciones que se dan entre los siguientes términos:

(b) Cognoscente; (c) cognoscible; (a) condición incondicionada.

Si el condicionado (a) es exterior a la relación, entonces:

1. Si esa exterioridad es trascendente, da lugar al *platonismo*.
2. Si la exterioridad es subyacente, da lugar al *estructuralismo*.

Si el condicionado (a) es interior a la relación, entonces:

3. Si la estructura es:  $ab - c$ , da lugar al *kantismo*.
4. Si la estructura es:  $b - ac$ , da lugar al *platonismo histórico*.
5. Si la estructura es  $b - c$ , da lugar al *cartesianismo*.

Así que, a partir de aquí, Trías ahonda en este planteamiento y recorre dos implicaciones que se derivan de su planteamiento: En primer lugar, y dentro del cuadro de oposiciones, marca/no marca, se coloca en el miembro no marca, negando la cultura occidental. Esto le conduce a escribir ese libro verdaderamente caótico que es *La dispersión* (1971), ejercicio mismo de quitar todas las marcas. En segundo lugar, y si el sujeto se des-sustancializa, entonces se convierte en un juego de máscaras, que expone en *Filosofía y carnaval* (1972).

## 2.1. Las turbulencias de la filosofía

Voy a tomar aquí *La Dispersión* como el libro clave, por seguir con la metodología de Trías, un libro que, según él mismo dice, “es el que menos entiendo. Creo que es crudo; es como materia prima en la que hay de todo pero le falta algo de forma. No obstante, soy y creo que injustamente muy crítico con ese libro, tiendo a olvidarlo, a borrarlo; por ejemplo, nunca lo tengo en casa, lo cual es ya un detalle sintomático” [Cf. En García Sánchez (1979), pág. 170]. Un libro que puede re-organizar la inteligibilidad de la obra de Trías. Y lo haré desde mi propia filosofía, el *morfologismo trascendental*, que utiliza como herramienta la Topología y que he presentado de manera indirecta en ciertos escritos [Véase bibliografía]. El uso de esta herramienta no es en absoluto gratuita, ni externa al propio método de Trías. Pues, como señala Petitot, el estructuralismo dinámico [Cf. Petitot (1985)] —una de cuyos elementos es la Semántica Topológica, desde la que trataré de leer la obra de Trías— es una prolongación interna del estructuralismo, pues, según Petitot, el *a priori* del estructuralismo es topológico y no algebraico.



Pues bien, me parece que Trías queda encerrado en la lógica combinatoria lineal y su mismo método estructural, que en principio es enormemente rico, porque prácticamente no hay límites a las permutaciones, variaciones y combinaciones entre los términos, que son cuasi-infinitas. Pero esa riqueza y variabilidad carece de adecuado criterio morfológico: ahí está todo junto, como si de la Nirvana se tratase, donde todo cabe o, dicho en términos más morfológicos, del Caos. Trías al alcanzar el todo caótico experimenta la «dispersión», las turbulencias de ese Caos. Es una experiencia en el límite, de la que sólo hay una forma de salir: buscando sus puntos de atracción antes que dejándose arrastrar por sus turbulencias. El libro se abre con el resumen de esa experiencia: “Más allá del ser y de su ausencia, más allá, siempre *épekeina* —allí, en ese ningún allí *flota*, impávida, LA DISPERSIÓN” (pág. 13) y termina el primer bloque con la sentencia: “El caos santo produce formas, jamás sustancias” (pág. 26). El caos no se opone al orden, dice Trías, y en eso está de acuerdo con el concepto matemático de Caos. Tiene su propia realidad, y en esas combinaciones puede perder el carácter serio y pesado y aparece así el juego. Contra el razonamiento sistemático, el aforismo. Trías está desbloqueando el estructuralismo, pero no parece que esté provisto de las herramientas topológicas necesarias para representar ese Caos, aunque sí para pensarlo con los conceptos tradicionales.

A los dos años de iniciar su labor filosófico, Trías alcanza los límites de su inicial planteamiento, lo que es sin duda una gran ventaja. Ha recorrido el estructuralismo rápidamente y ahí se encuentra el resultado: más foucaultiano que Foucault, más nietzscheano que Nietzsche, ha llegado al puro Caos. Lo lógico es que Trías se hubiera perdido por la vida *hippy* y hubiera sido una de las tantas esperanzas del pensamiento destruidas antes de iniciarse. Desde un punto psicológico, esa obra pudo servirle de terapia, pero la cura misma le llevó a fijarse en las formas (morfológicas). Trías tuvo la necesidad de elegir en ese momento uno de los dos campos en los que se presentan naturalmente las morfológicas: O bien en el campo de la ciencia o bien en el campo del arte. Y eligió el campo del Arte, porque quizá aún no era el tiempo de las ciencias morfológicas.

Y además tenía que empezar a componer toda las figuras del mundo. Había llegado al final, y ahora tenía que reconsiderar las figuras dadas y abandonadas a su suerte por el camino. Sus lecturas de grandes obras de Occidente, le sacan de esa dispersión y mezcla. Así que Trías se dispone a hacer un viaje, un recorrido, a dar forma a todo ese caos en el que se ha metido. Claro es que podía haberse dirigido hacia el estudio de los dogon, de los mahoríes o de los indios quechúa; o se hubiera podido liar con la historia medieval española; o, quizá, con la sociología política al uso: feudalismo, cristianismo, protestantismo; o ... Pero no; **Trías se dispone a meterse de lleno en la cultura occidental**. En el prólogo a *Drama e identidad* se justifica con el fácil recurso de apelar al azar, que antes de dormir puso en sus manos un

libro al que hojea y del que le queda una profunda impresión de un párrafo, etc. Pero esa evocación no deja de ser puro subjetivismo. Trías, en esa época, ya había negado con Foucault la ontología del sujeto:

“A la pregunta «¿Quién habla?», ya no respondemos como Nietzsche: *Ecce Homo*; respondemos al modo de Mallarmé: es el lenguaje el que habla” [Trías (1969), pág. 111].

Así que, de hacer caso a su propio consejo, es el lenguaje el que habla por su boca.

En *Drama e identidad* (1974), inicia un diálogo con músicos, con mitos y personajes de la cultura occidental: Haydn, Bach, Wagner, Mahler...; después viaja por Grecia; más tarde se detiene ante Shakespeare, Goethe... y ya se apunta a Hegel. Explora esos momentos en los que el sujeto vive la experiencia de la ruptura entre la acción y la autoconsciencia. Mientras no se produzca esa ruptura se vivirá el *drama*.

En *El artista y la ciudad* (1976), reflexiona sobre la culpa o deuda y su expiación a través de la recreación de ese «ser otro» que es la obra, anímica y cívica. ¿Por qué el arte está escindido de la realidad social; por qué el erotismo está divorciado de la praxis; por qué la productividad tiende a ser ella misma un fin absoluto? En el epílogo, consciente de las insuficiencias de sus planteamientos, remite a una «ontología futura» que elimine la precariedad filosófica en la que se encuentra.

En *Meditación sobre el poder* (1977) inicia el proyecto de la fundamentación de una nueva metafísica. En cada una de esas meditaciones —esencia del poder, angustia ante el poder propio, poder del amor, la razón formal especulativa, universal mal entendido, estilo propio, muerte propia y breves apéndices— se debate la distinción dualista fundamental entre Voluntad de Poder y Voluntad de Dominio: Si las cosas pierden su capacidad de poder, entonces son dominadas fatalmente. El Capitalismo o Razón Formal Especulativa es la figura del Poder que difumina las diferencias, uniformiza el mundo, crea identidades fijas... y como un «un gran vampiro» sorbe la sabiduría de lo real para convertirse en Número, Cifra o Cálculo. Genera así una sombra sobre lo singular que es subsumido en el orden de lo genérico o condenado como nada: él ha inaugurado la Razón Formal Especulativa. Trías propone una ontología específica como vía de acceso a un pensamiento de lo singular, no del individuo: cualquier cosa en tanto se halla pensada desde la esencia y no desde el concepto: La buena multiplicidad que se afirma frente al nihilismo. Por esa razón, la filosofía ha de ser mayéutica, estilo, acción o singularidad.

En *La memoria perdida de las cosas* (1978) se enfrenta con aquellas obras y con aquellos movimientos que mejor se han enfrentado a la condición humana y han sabido buscar lo terrible que se esconde tras la imagen de una amable presencia. Y entre todos ellos, Trías destaca: el *Fausto* de J. W. Goethe; las *Elegías* de Rilke; la *Poesía* de San Juan de la Cruz, que ha expresado la lógica del amor con todas sus consecuencias; la grandeza de Orígenes, que antes de enseñar la perfección a otros, comenzó a practicarla él mismo; las Óperas de R. Wagner que ha vinculado la Codicia —el compulsivo deseo de poseer riquezas— al Poder (y no a la utilidad como hubiera querido el pensamiento anglosajón); las Iluminaciones de W. Benjamin, que ha concebido la historia como la monótona repetición del dominio; el dualismo gnóstico de re-escribió S. Freud promoviendo los dos principios de la Vida (Eros) y de la Muerte (Tánatos); y Baudelaire, y Proust...

En *Tratado de la pasión* (1979) se propone una ontología pasional: la comprensión de la realidad desde la Idea filosófica de la Pasión. Para ello es preciso distinguir los conceptos de «deseo» y «pasión». El deseo es a la pasión, lo que el fenómeno al logos. Lo que se nos da como pasión aparece en nosotros como deseo, por lo que el sujeto deseante es un sujeto pasional, un sujeto que no ha alcanzado su interiorización consumada. Mas, al ser asumida la pasión como Idea, la pasión se considera como forma de conocimiento y de acción y no como impedimento o rémora del conocer. Y, en tanto que es una vía del saber, un elemento dinámico, la acción se definirá como efecto de la pasión. De ahí que el sufrimiento —que no el dolor— ha de ser aceptado como algo propio de la condición humana. La gran riqueza humana procede de la querencia del hombre por sufrir: el dolor vendrá después, cuando se deja de sufrir.

El punto de partida es la experiencia del amor, el enamoramiento, una experiencia poco tratada en la literatura filosófica. Platón en el *Banquete* y en el *Fedro*, habla del amor irónicamente: El amor se identifica con la demencia y el enamorado, o bien es un favorito de los dioses, o bien un poseído por alguna semi-divinidad. Tras la revolución francesa, el Amor o Fraternidad se coloca en igualdad de condiciones con la Igualdad y la Libertad. Pero por poco tiempo, porque enseguida la Libertad se torna privilegiada. Cabe preguntarse: ¿Por qué la filosofía sitúa en rango supremo a la Libertad sobre la Igualdad o la Fraternidad-Amor? ¿Acaso son inconmensurables? ¿Acaso no es la Libertad la que subyuga al Amor? ¿El Amor enajena siempre la libertad? ¿O el amor ha de identificarse con el amor intelectual de Dios? ¿O se repudia sin más? ¿O se dulcifica hasta convertirlo en amistad? ¿O se instrumentaliza para alcanzar un objetivo, quizá las relaciones de reproducción familiares? ... Pero Trías se adentra en el carácter intrínseco del enamoramiento, rechazando el amor erótico unilateral y no recíproco de los griegos, cuyo paradigma es el Dios de Aristóteles, pensamiento que se

piensa a sí mismo, y siguiendo la vía del amor dialéctico y recíproco como el amor de Abelardo y Eloísa, el de Romeo y Julieta o el de Tristán e Isolda.

En *Lo bello y lo siniestro* (1982), Trías estudia las categorías de lo *bello* y lo *sublime* sin rehuir su lado oscuro, lo *siniestro* y sus especies —el *asco* y la *repugnancia*—, para conformar el campo de la estética, pues: “lo bello, sin referencia a lo siniestro, carece de fuerza y vitalidad para poder ser bello” (pág. 43). Para dar cuenta de esa conexión entre lo bello y lo siniestro pasa revista a momentos fundamentales de la cultura occidental: La tragedia de Sófocles *Edipo Rey*; la teoría del inconsciente de Freud; la película *Vértigo* de Hitchcock (a la que más tarde dedicará un libro entero [Trías (1998)]); o un espléndido cuento de Hoffman, *El arenero*, que reúne genialmente todas los rasgos característicos de lo siniestro: el portador de maleficios, alguien que posee la habilidad de ser doble, un objeto sin vida animado, la repetición, imágenes que aluden a despedazamientos y descuartizamientos y la realización de un terrible deseo.

Trías está preparado ya para encarar una de las cuestiones más difíciles de la investigación filosófica: las relaciones entre la variedad de las mundanas y la ontología general. Pero antes de encarar la cuestión ontológica hay que detenerse en la manera de organizar y explicar todas las figuras de la cultura: Y el modelo más potente y significativo es el de Hegel.

## 2.2. La canalización de todo pensamiento

Llegamos así al momento que me parece fundamental en esta construcción filosófica de Trías: *El lenguaje del perdón* (1981). Esa vuelta al mundo en el que el sujeto de la experiencia humana se encontraría ya sin ningún tipo de escisión, ese sujeto que viene buscando desde tiempo atrás, desde el *Tratado de la pasión* como poco, lo encuentra en aquello que parece considerar el corazón mismo de la cultura occidental: la filosofía, y entonces se dispone a organizar todo el material cultural siguiendo el hilo conductor de Hegel y no el hilo conductor de los antropólogos (Mausse, Lévi-Strauss, Cazeneuve...), o de los sociólogos, o de los psicólogos, etc.

BIFURCACIÓN INICIAL. El momento de confrontación con Hegel es esencial, porque al ordenar toda la cultura terrena, y poner a cada institución en su sitio —como Aristóteles hizo con los seres de la *Physis*— a primera vista, no ha permitido otras alternativas posibles. Trías se dispone a recorrer el camino de Hegel y el camino de toda la historia de Europa. Trías realiza el ejercicio hegeliano más poderoso realizado nunca desde el

pensamiento español para adentrarse en la filosofía del Otro. Su mano a mano con Hegel es espléndido.

### **3. La cuestión nuclear de la filosofía de Trías: La articulación entre ontología general y ontología especial**

A partir de *Filosofía del futuro* (1983), se produce un giro en los intereses filosóficos de Trías. Se propone explícitamente la búsqueda de un principio filosófico fundamental que le sirva de principio metodológico para esclarecer los problemas éticos, estéticos, antropológicos, políticos o metafísicos. Siguiendo el camino avanzado en esta obra, escribe *Los límites del mundo* (1985) y *Lógica del límite* (1991), e inicia una investigación novedosa, algo que él mismo reconoce [Trías (1999), pág. 360]. Trías empieza a unir todos los estudios parciales, que siempre ha ido mostrando como si fuesen *partes* de un proyecto más ambicioso, como si su obra estuviese concebida como un Tratado. Desde luego no se puede reprochar a Trías que, de repente, vincule todos sus escritos, porque siempre ha ido señalando la relación de cada libro con los anteriores y con los que vendrán después [Cuadro 1].

#### **Ensartamientos de la obra de Eugenio Trías**

“Es la autoconsciencia de la dificultad de una tarea así, la que nos obliga a construir lentamente, paso a paso, un edificio que pretende ser algo más que la mera refundición acrítica de lugares comunes de alguna ontología que se halle en curso. Sé que eso es, hoy más que nunca, muy difícil, de ahí que arbitre para ello cuantos dispositivos discursivos se me aparezcan relevantes. De ahí que, desde *La dispersión* y *Drama e identidad*, haya modificado continuamente de ángulo de ataque, con el fin de abordar *la cosa misma* desde perspectivas varias que pudieran dejarla hablar o expresarse; que esto se entienda así, depende de si se concibe cada texto mío como integrado en un proyecto unitario de principio a fin, no como entidad autónoma (y hay suficientes indicaciones por mi parte en cada libro para que puedan entenderse las cosas en esos términos). Mas, ¿qué decir si se aísla una frase o varias de mi libro, sin percibir los pasillos semánticos que los conectan, a través de diferentes líneas de fuerza, con la totalidad del texto?” [Trías, “Puntualización a la crítica de Gustavo Bueno a mi libro *Meditación sobre el poder*”, 1978, pág. 110].

\* \* \*

“Este texto insinúa tan sólo estos conceptos constructivos desde los cuales la crítica a Hegel cobra toda su fuerza. En el texto, de próxima publicación, *El pensamiento de Joan Maragall*, establezco el marco conceptual desde el cual puede efectuarse dicha crítica ... En el *Tratado de la pasión* trabajé la dimensión pasional del amor; en este libro he elaborado, a la luz del planteamiento hegeliano, la dimensión moral; en el texto sobre *El pensamiento de Joan Maragall* sintetizo ambos planteamientos, esbozando el marco antropológico y ontológico

dese el cual es posible pensar esa síntesis. El concepto central es el concepto de alma” [Trías, *El lenguaje del perdón*, 1981, pág. 233].

\* \* \*

“Utilizo, como fuente de inspiración filosófica y metodológica, la hipótesis avanzada hace doce años en mi libro *La filosofía y su sombra*, trasladándola al terreno de la estética. Esta hipótesis no hace sino ganarme en valor y fuerza explicativa con el transcurso del tiempo. De un modo u otro está implícita en todo lo que he escrito desde entonces” [Trías, *Lo bello y lo siniestro*, 1982, pág. 9].

\* \* \*

“Este texto es un refuerzo, un punto de apoyo, un contrapunto y un desarrollo de *Los límites del mundo*. Cada filósofo tiene una *sola idea*. Es filósofo, si llega a disponer de *una* idea. La mía está expuesta en *Los límites del mundo*: la idea misma de límite y frontera (*Grenze*). Todo lo que he ido meditando *antes* de ese libro fue una preparación, un tiempo, un ensayo orientado hacia esa idea (que sólo en *Los límites del mundo* logré formular)” [Trías, *La aventura filosófica*, 1988, pág. 1].

\* \* \*

“En *Filosofía del futuro* se enunció el principio de variación, pero no se acertó a darle su genuino fundamento ontológico, que es el *limes*. En *Los límites del mundo*” se determinó el límite como horizonte gnoseológico, ético, estético, pero no se llegó a pensar que ese límite era *ser*” [Trías, *Lógica del límite*, pág. 22].

\* \* \*

“Toda verdadera filosofía despliega y desarrolla una única idea (a menos que por alguna razón de peso deba modificarse sus propias premisas); salvo esta eventualidad, cada nueva aportación filosófica constituye un hito más en la consolidación de la misma. En mi caso es idea no se produjo por generación espontánea: tardé bastantes años en dar con ella; en mis primeros libros no estaba, desde luego, presente. Puedo distinguir aquellos libros en los cuales me hallo a la búsqueda de esa idea de aquellos en los cuales comienza a ser desplegada. En este sentido hay un libro que establece un «antes» y un «después», *Los límites del mundo*, libro concluido en abril de 1985. En él emerge la idea que a partir de entonces me irá guiando: la idea ontológica, que, más adelante, expreso con la fórmula *ser del límite*. Desde *Los límites del mundo* dispongo de un determinado «juego lingüístico» en y desde el cual puedo ir desarrollando dicha idea” [Trías, *La razón fronteriza*, pág. 360].

Ahora bien, si todos sus textos se van ensortijando y si éste remite de alguna manera a aquél, es lógico suponer que se encuentre en la obra algún elemento que le sirva de articulador, pues, de lo contrario, la obra no sería un sistema sino un mero agregado de materiales diversos. Sin duda es aventurado decir que es éste o aquél el elemento filosófico relevante, pero la elección de uno de ellos es la clave que regirá toda la melodía. Pues bien, yo

he querido descubrir ese núcleo en lo que nuestro filósofo llama «*la cuestión del límite*», lo que en términos más clásicos se refiere al vínculo entre las ontologías regionales o mundanas y la ontología general, o, dicho en términos kantianos, la relación entre el fenómeno y el noúmeno, una de las cuestiones en las que se juega el ser o no ser de una filosofía. Las referencias en su obra a esta cuestión son innumerables<sup>1</sup>. Valga como muestra el análisis que hace de las vías para la demostración de la existencia de Dios de Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino, en el que se refiere explícitamente al Dios-*noumeno* de la ontología general y no al Dios-*persona* de la ontología especial [Trías (1994), pág. 364]. ¿Cómo hace posible el planteamiento de esta inmensa cuestión? Trías se mueve en esa zona en la que la lógica mundana —la lógica clásica, la gramática, la ley, la expresión...— empieza a difuminarse y se dirige hacia aquello que no puede decirse, imaginarse o idearse, pero que hay que dar como *su-puesto*:

“¿Es posible pensar la posibilidad de un salto más allá de toda ley, de toda gramática, de toda expresión y comunicación lingüística? Ese más allá ¿puede ser siquiera barruntado, intuitivo, imaginado e ideado? ¿Puede descubrirse y colonizarse? ¿Hay caminos, métodos o accesos que hagan posible llegarse hasta lo **inaccesible**, o decirse lo **indecible**, o expresarse y comunicarse lo que **jamás puede ser dicho**?” [Trías (1994), pág. 13].

La ontología general es una Idea crítica, regresiva, que impide, por una parte, considerar el mundo armónico —no todo está en relación con todo— y acabado, aunque sea en un futuro más o menos lejano; y, por otra, opone el mundo práctico en el que nos movemos y «todo lo demás», porque no podemos suponer que la Materia o el Ser se agote en la condición del mundo conocido y/o vivido. Pero ¿no es posible, entonces, conocer esa Materia o Ser que nos envuelve? La Metafísica clásica había querido conocerla transponiendo las propiedades y categorías del mundo —esto es, su lógica— a la ontología general. Trías soslaya esta solución, ilegítima a todas luces, tratando de quedarse en el *límite*, en la zona de articulación de uno y otro mundo, yendo más allá de Hegel, cuyas referencias miran siempre el mundo, y para quien la ontología general se identifica a lo sumo con la Lógica. Trías mira hacia lo que él llama «círculo hermético», y quiere encontrar sus claves en el límite entre ese círculo y el

<sup>1</sup> Así, en *Lógica del límite* se hace mención expresa a la idea de la ontología general de Schopenhauer el ser inconcebible que hace que la razón fracase en su pretensión de conceptuarlo todo: *Urschmerz* (pág. 444); o a los diálogos críticos de Platón, en los que no se alcanza una conclusión absoluta, porque las formas o ideas se pierden en lo indeterminado-indefinido, aquello que hace más resistencia al logos: el *apeiron* (*Filebo*), la *chora* (*Timeo*) el *Uno* (*Parménides*) o el *Bien* (*República*) (pág. 421); o un planteamiento enfrentado a aquellos propios de la ontología especial, como los de Heidegger o Wittgenstein, que afirman como imposible todo aquello que se encuentra más allá del lenguaje (pág. 406). En *La edad del espíritu* (pág. 13) se pregunta por la posibilidad de un salto más allá de toda ley, de toda gramática, de toda expresión y comunicación lingüística. En *La razón fronteriza* (pág. 376), se considera la necesidad de recuperar la noción de *infinito*, etc.

del aparecer de los fenómenos. La solución que ofrece es realmente peculiar: para acceder a ese círculo hermético desde el límite sin que se resuelva ni en una ontología negativa ni en una ontología de infinitas posibilidades, **se acoge a la tesis del Eterno Retorno nietzscheano**: la repetición infinita según esquemas «variacionales» de un mundo energéticamente finito.

Pero Trías no se conforma con estudiar las posibilidades de la ontología general, sino que pretende la *historización* de esa aventura hasta el límite, al modo en que lo hizo Hegel, aunque con esta diferencia esencial: mientras que Hegel orientó su mirada hacia el mundo y sus figuras, Trías pretende alcanzar el límite del mundo mirando hacia la ontología general. Para ello Trías cambia de registro reemplazando la Idea de Estado de la filosofía de Hegel por la Idea de Cultura: ¿Cómo ha culminado la Cultura en nuestro tiempo? (Que podía leerse también en términos hegelianos: ¿Cómo es posible su propia obra?) Y la respuesta a esa pregunta significa plantearse tanto los orígenes como los límites mismos del pensamiento en Occidente. Pues la Razón no sería ahora la estructura global que dirige el despliegue de los acontecimientos, puesto que se revela en un momento determinado —es razón histórica—, lo que exige la actividad de ciertos parámetros que la pongan en marcha. En consecuencia: el que Trías mismo pueda realizar este ejercicio racional-filosófico significa que su existencia se encuentra dada en un momento histórico de ese despliegue, lo que permite su conceptualización.

Si desde el concepto de Estado es relativamente sencillo pasar a la historia en su sentido clásico, cabe preguntarse: ¿Es legítimo hacer lo mismo desde el concepto-Idea de Cultura? Porque Hegel podía suponer que los estados napoleónico o prusiano culminaban la historia, como más tarde Fukuyama ha tratado de hacer con el estado liberal-democrático de la postguerra mundial del cuarenta y cinco. Mas ¿vale ese planteamiento para la Cultura, para el Símbolo? ¿En virtud de qué principio, fundamento o razón suficiente? ¿Por qué estaríamos viviendo un momento a punto de consumarse en el espíritu? O dicho de otra manera, el criterio que atraviesa la filosofía de la historia de Trías ¿es **un desarrollo histórico de la Cultura o, simplemente, el despliegue semántico de un aspecto de la cultura occidental, determinado por la semántica de los verbos con los que expresamos las categorías históricas**? Ésa es la cuestión específica que pretendo dilucidar en este trabajo.

\* \* \*

El punto de inflexión del «problema de Trías» hay que buscarlo en su tesis doctoral, que versó sobre Hegel. Una tesis que vivió conflictivamente, un pulso académico que aceptó



finalmente, no sin antes cuestionar *ad hominem* el saber filosófico universitario. En 1979 escribía:

“Diré tan sólo que, hasta donde llegan mis conocimientos, en los Departamentos de Filosofía —para seguir con un ejemplo conocido para mí— se habla de todo, y del Boletín Oficial del Estado sobre todo, pero hasta nueva orden de algo no se habla nunca de algo, a saber, de filosofía (...) ¿Será verdad que toda institucionalización atenta siempre contra las fuentes mismas de la vida?” [Trías (1979), pág. 27].

A pesar de las reticencias, en 1981 realiza su tesis doctoral sobre el *Espíritu Objetivo* de Hegel, que no concluye en la constitución del Estado, sino en un «acto lingüístico»: la petición de perdón de los hombres unos a otros —el libro se titula precisamente *El lenguaje del perdón*—, una acción que no es tanto política como moral, social o *cultural*, pues en el lenguaje del perdón se alcanza “la dimensión moral del amor” [Epílogo de Trías (1981)]. Es éste el lugar al que un lector de Trías se ha de remitir para entender el problema que nos ocupa: ¿Es válido usar el criterio de despliegue del *concepto* en el sentido hegeliano para definir el *símbolo*? Los cuernos del dilema remiten a los dos tipos de investigación pertinentes: la Historia, por una parte, o la Semántica, por otra.

Trías define el *símbolo* etimológicamente, como aquello que expresa la conjunción entre dos fragmentos de moneda que se separan con el fin de poder reconocerse quizá en lugares remotos a donde el paso del tiempo los haya conducido. Así que el símbolo mantiene un remanente (*místico*, dice Trías) que revela su carácter *religado* a un sustrato secreto, el cual lo envuelve. Trías supone que hay un espacio fronterizo, el *límite*, donde hallan su conjunción los dos aspectos del símbolo. Y ese *acontecimiento* de revelación *simbólica* es un *acontecimiento histórico*, pues el símbolo es el modo a través del cual se da lo sagrado o *hermético* en el cerco del aparecer, lo que coloca el análisis en el terreno de la filosofía de la historia [Trías (1994), pág. 41]. Por consiguiente, son dos los problemas que suscita nuestro autor. El primero se refiere a si el símbolo pertenece a la ontología general o no es más que otra forma metafísica de trasposición del mundo práctico conocido al mundo que nos envuelve. Y, dado por supuesto que la investigación es ontológica, el segundo problema es el de saber si las categorías en las que se presenta el símbolo son históricas o simplemente requieren un análisis semántico para su explicación.

#### 4. Criterios para la historia: *colectivos / distributivos*

Para responder con suficiente margen conceptual a estas difíciles cuestiones, me veo obligado a dar un amplio rodeo, hasta alcanzar los criterios característicos de la historia y de

la semántica. Comenzaré por la historia. Ya en el arranque mismo de nuestra tradición helenista, Aristóteles nos ha puesto en un camino ineludible: la historia, conocimiento de lo singular, no es ciencia, porque la ciencia es conocimiento de lo *universal*:

“La poesía es más científica / filosófica ( $N48 \equiv \Phi \equiv N$ ) $\vartheta, \Delta \equiv <$ ) y esforzada empresa que la historia, ya que la poesía trata sobre todo de lo universal ( $\vartheta \ 6\forall 2 \ \bar{8} \equiv \Lambda$ ) y la historia, por el contrario, de lo singular ( $\vartheta \ 6\forall 2' \ \spadesuit 6\forall \Phi \vartheta \equiv <$ )” [Aristóteles, *Poética*, 1451 b].

Las relaciones entre lo universal-general y lo individual-singular nos obliga a recurrir al análisis lógico de esos términos, porque es precisamente la lógica la disciplina que define las relaciones entre lo universal y lo particular (ya sea la lógica post-aristotélica ya sea la fregeano-russelliana, dos caras de lo que puede llamarse «lógica clásica»).

La lógica clásica tiene que ver con la *universalidad distributiva*, una universalidad que sólo tiene significado por relación a las partes lógicas: los individuos o especies. Las notas intensionales asumen la función de predicados y las variables de objetos designan los individuos capaces de soportar tales predicados, de tal modo que el conjunto de todos los individuos forman la clase universal distributiva. Aristóteles consideró este reino de los universales distributivos como el propio del conocimiento científico, lo cual no es nada trivial, sino muy problemático, puesto que esa misma estructura lógico-formal se reaplica después sobre la estructura material de las ciencias, quedando mezcladas las determinaciones formales y materiales de cada una de las ciencias. Pero muchas de las materias científicas no se dejan reducir de ninguna manera al universal distributivo —como sería el caso de la historia, si es que se ocupa de sucesos singulares—, por lo que hay que tener en cuenta la universalidad de tipo colectivo, según la terminología kantiana:

“En consecuencia, si hipostasiamos esta idea del conjunto de toda realidad, se debe a que transformamos dialécticamente la unidad distributiva del uso empírico del entendimiento en la unidad colectiva de un todo de la experiencia...” [Kant, KrV, A582/B610].

La complejidad y la confusión de estas cuestiones es grande. La oposición lógica entre el universal y el individual tiene su génesis en la psicología descriptiva —representación de objetos universales e individuales—. Desde el punto de vista lógico esa oposición se hace corresponder al uso del cuantificador universal ( $\forall x$ ) y a variables libres no cuantificadas ( $Ra$ ). Pero el cuantificador universal ya es ambiguo, porque “pasa a ser crucial establecer una distinción entre «todos» (en inglés, «*all*») y «cualquier» (en inglés, «*any*») o si se quiere entre «todos» entendido en sentido acumulativo, colectivo, y «todos» en sentido distributivo

(cada)” [Mangione (1985), pág. 237]. Así que la definición de *cuantificador universal* está envuelta en una teoría ontológica, en una teoría de los objetos como tales que Husserl trató como teoría de los todos y las partes [cf. Husserl (1976), *Tercera investigación*]. Vinculando estos tres aspectos —psicológico, lógico y ontológico—, el par universal/individual no puede hacerse corresponder en Aristóteles con el par inteligible/ sensible, porque lo individual/parte no es simplemente el objeto de una sensación, sino lo sensible enclasadado en un universal. De ahí que lo individual sea ambivalente: O bien puede ser parte de una totalidad *distributiva*, o bien puede ser parte de una totalidad *colectiva*, pues lo individual designa lo particular enclasadado en una totalidad distributiva, parte que, a su vez, puede serlo de un todo colectivo. El ejemplo de Aristóteles de los *Segundos Analíticos* es transparente:

“Entonces, ni los modos de ser son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación, al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene el otro, y después otro, hasta volver al <orden del> principio. Y el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar eso (...) En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, <se da> por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v. gr.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*; entre estos <universales> se produce, a su vez, una nueva detención <en el alma> hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.gr., se detiene *tal animal*, y de igual modo ocurre con esto último. Está claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por **comprobación** [*epagoge*, traducido por *inducción*], pues así <es como> la sensación produce <en nosotros> lo universal” [Aristóteles, *Seg. Anal.* 100 a 10 - 100 b 5].

Hay, por consiguiente, un paso de la parte colectiva al todo colectivo: el soldado que se detiene en la batalla es parte del ejército considerado *colectivamente*; pero, simultáneamente, esta parte colectiva figura también como un individuo *distributivo*, un soldado cualquiera, que puede ser reemplazado por cualquier otro. Aristóteles configura su particular proceso de cientificidad desde la experiencia sensible y, por inducción —en el *ascenso*— hasta la estructura silogística, a partir de la cual inicia el retorno —en el *descenso*— a los fenómenos. De esta manera Aristóteles pone sordina a su teoría de la substancia, en la que destacaba el componente material-potencial, y en la que la «experiencia» constituía el momento gnoseológico principal. Ahora el silogismo se sustancializa y pierde contacto con la experiencia. Aristóteles, que había comenzado apelando a la experiencia sensible como única fuente de los conocimientos, termina eliminando la necesidad que la ciencia tiene de lo individual. El momento material, que no se confía a ningún tipo de experiencia ni a ningún tipo de intuición (*noûs*), empezará a ser secundario, como lo era en Platón. Sin embargo, y en

contraposición a su maestro, en el *descenso* del universal al particular no añade nada nuevo al proceso inicial de lo particular a lo universal del *ascenso*. Por eso puede decirse que el silogismo aristotélico es una tautología: lo que se encuentra en la conclusión se encuentra ya en las premisas. Lo individual queda totalmente segregado del razonamiento científico e incluso deja de jugar un papel en la causalidad formal del silogismo científico. De esta manera la Historia, saber de lo singular, queda fuera de la república de las ciencias.

¿Cómo escapar de ese *formalismo* en el que cae el planteamiento aristotélico? Desde un punto de vista interno es necesario romper la equivalencia entre el universal distributivo y la esencia; es decir, lo universal tiene que desempeñar las funciones de una totalidad colectiva respecto de sus partes individuales. O, dicho de otra manera, la identidad *analítica* dada en las esencias inteligibles habrá de dar paso a una identidad  *sintética*, compositiva “hasta que se detengan los indivisibles y los universales” en las anteriores palabras citadas de Aristóteles.

#### 4. 1. El individuo histórico

Ciertamente que en un mundo de esencias universales no tiene cabida la historia, el conjunto de los procesos prácticos, prudenciales, subjetivos de los hombres. No hay manera de construir el individual «Pericles» como se construye el individual «triángulo». Ahora bien, si en el campo de la historia (Historia Universal) no es posible hablar de ciencia —de universales—, quizá pudiera hablarse de ciencia en otros ámbitos. Se han ensayado múltiples vías: los hechos históricos son de lo universal (M. Harris); la historia es de lo individual sin dejar de ser ciencia (Windelband y Rickert); la historia no es de lo individual, sino de los invariantes de la naturaleza humana (Voltaire, Hume); o, en fin, se niega el problema, pues la historia es pura cronología (Lévi-Strauss). Pero también se puede comprender la universalidad desde las *relaciones y operaciones* que realizan los hombres, como ha hecho Bueno (1980). Para ello hay que abandonar la consideración aristotélica que identifica el individuo con el universal distributivo.

Gustavo Bueno, en su teoría del cierre categorial (*TCC*) [Bueno (1992-1993)] ha mostrado que las ciencias no son inventarios o descripciones de una realidad material, sino construcciones orientadas a componer operatoriamente múltiples términos materiales de suerte que resulten nuevos términos de los que puede decirse que son verdaderos o falsos, es decir, objetivos [Pérez Herranz (1999)]. Los individuos se configuran en dos sectores:

a) O bien en el par sintáctico/semántico y, entonces, los individuos serán esencialmente *términos* fisicalistas o fenomenológicos. En este caso, el individuo adquiere consistencia objetiva y se identifica con el individuo aristotélico.

b) O bien en el par sintáctico/pragmático y, entonces, los individuos son esencialmente *operadores* (autologismos o dialogismos). En este otro caso, el individuo se inclina más hacia lo subjetivo y se identifica, en el límite, con el propio científico.

a) *Individuo como término.*

Queda, pues, señalado el carácter ambiguo del término «individuo». Lo interesante es que la solución de la TCC es de cuño kantiano: no sólo *muestra* individuos, sino que son *construidos* ellos mismos.

“Para Kant —escribe Blasco— las entidades matemáticas son constructos puros, no ideas innatas; no entidades dadas, sino entidades construidas (...) El número se ve (intuye) *surgir, producirse*, no es una entidad dada. No se trata de una interpretación psicologista del texto; antes al contrario, se trata de que el número 12 (un individuo de la serie de los números naturales) *surge, es construido*, en una operación de síntesis, de intuición sintética” [Blasco (1988), págs. 42-43].

El individuo objetivo, en su singularidad, puede entrar en un curso de construcción operatoria. Hay ciencias que construyen *singularidades*. Sea por ejemplo el límite de una función tal que  $\lim_{(x \rightarrow 0)} \text{sen } x / x = 1$ . El resultado es una singularidad construible.

Husserl ya había distinguido, según un criterio epistemológico, entre *singularidades específicas*, que pueden construirse a partir de otros universales —por ejemplo, «2 es un número par»— y *singularidades individuales* que no pueden construirse a partir de otros universales —por ejemplo, las sustancias aristotélicas: Alejandro, Bucéfalo, el sol...— [Husserl (1976), *Tercera investigación*, 1, § 7 bis].

Bueno pasa del planteamiento epistemológico al gnoseológico —repetimos, de cuño kantiano— y considera que no se pueden separar los órdenes sensible e inteligible, lo cuales están conectados *diaméricamente*. Así se salva el contraargumento del empirismo sin caer en platonismo. Un término es siempre una *totalidad*, porque no podemos considerar ningún término como simple, sin partes (v. gr., el *punto* geométrico está cruzado por infinitas rectas). Cualquier singularidad se compone tanto de momentos distributivos (**Z**) como de momentos colectivos (**T**). No es posible separar los momentos sensibles e inteligibles, según el famoso aforismo kantiano: “Sin sensibilidad (**T**) ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento (**Z**), ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin

conceptos son ciegas” [Kant, *Crítica de la razón pura*, A 51/B75]. Y que Ortega expresaba maravillosamente:

“Sin el concepto, no sabríamos bien dónde empieza ni dónde acaba una cosa; es decir, las cosas como impresiones son fugaces, huideras, se nos van de entre las manos, no las poseemos. Al atar el concepto unas con otras, las fija y nos las entrega prisioneras. Platón dice que las impresiones se nos escapan si no las ligamos con la razón, como, según la leyenda, las estatuas de Demetrios huían nocturnamente de los jardines si no se las ataba. Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio. Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas” [Ortega (1987), tomo 1, pág. 353].

Dependiendo de cómo se vinculen  $Z$  y  $T$  podríamos hablar de *singularidades específicas* —totalidades  $Z$ , cuyas partes además de ser  $T$  son también  $Z$ — o de *individuos* —totalidades  $Z$ , cuyas partes sólo son  $T$  (es la definición de Boecio, formada en torno a la incomunicabilidad o no multiplicidad de sus inferiores)—.

Los individuos, aunque como partes  $T$  no sean partes  $Z$ , están siempre incluidos en una totalidad  $Z$ . ¿Cómo se asegura la presencia explícita de lo *individual* en las ciencias? El concepto clave se encuentra en el concepto de *función*. “Nunca insistiremos lo suficiente —dice mi maestro René Thom— sobre la importancia, a la vez matemática y filosófica, de esta última noción” [Thom (1993), pág. 112]. Lo decisivo de esta idea de *función* es la presencia de individuos enclasados, pero, a la vez, determinables unos frente a otros ( $f: x \mapsto y$ ). En el límite, los individuos deben ser insustituibles mutuamente. Y, aunque el individuo esté perdido en su clase ( $y \in Y$ ), que es una totalidad colectiva, reaparece en ella por medio de la clase  $X$  ( $x \in X$ ), que es una totalidad distributiva (en coordenadas cartesianas, las ordenadas dibujan la clase colectiva y las abscisas la clase distributiva).

La inclusión de los individuos en alguna totalidad puede ocurrir de dos modos no excluyentes, pues pueden darse de las dos maneras a la vez:

i) A través de su misma unidad como individuo, de suerte que mantenga relaciones de isomorfismo con otros individuos de su clase: los individuos enclasados o *individuos simples*, tales como Hipatia de Alejandría, Eloísa o Marie Curie-Sklodowska.

ii) A través de partes colectivas del mismo individuo: los *individuos globales*, dotadas de unidad de clase, tales como el Mundo en su totalidad o la Humanidad entera.

Así que los individuos pueden entrar a formar parte del curso interno de las ciencias de maneras muy diferentes como *individuos simples* o como *individuos globales*, según las relaciones de lo individual con lo universal. Un término puede entrar en relación con un todo según la manera distributiva o colectiva. Pero un término individual resultante de una totalización colectiva de múltiples fenómenos —los Reyes Católicos, pongamos por caso— pueden comportarse como elementos distributivos —al aplicar las mismas leyes a los reinos de Castilla y de Aragón—, que podrán incluso sustancializarse —la sagrada unidad de la Monarquía—. La cuestión sobre qué criterios se ejercen en las disciplinas históricas queda abierta: ¿Serán individuos simples o individuos globales?

b) *Individuo como operación.*

Si se considera el sujeto como un operador, el cierre científico exige su neutralización, es decir, la desaparición de sus determinantes corpóreas, familiares o ideológicas [Vegetti (1981)]. Estos sujetos son precisamente quienes establecen *planes* —objetivos en relación con otros sujetos a quienes afectan—, *fines* —objetivos en relación con el sujeto que los propone— y *programas* —objetivos en relación con los contenidos—.

Pero en la historia lo que nos quedan son restos objetivos en donde han desaparecido los sujetos operatorios, los individuos subjetivos, una subjetividad que el historiador se ve en la obligación de reconstruir. La eliminación de los sujetos se lleva a cabo a partir de un doble movimiento: un regreso a factores previos a la subjetividad operatoria (metodologías  $\forall_1$ ) y un progreso hacia las estructuras que envuelven a la propia subjetividad operatoria (metodologías  $\forall_2$ ). Así pueden construirse los términos objetivos impersonales.

Los términos individuales quedan definidos según una anterioridad y una posterioridad respecto de otros términos que forman parte de la misma clase. De esa manera el «cierre histórico» no puede llevarse a cabo hasta que no se hayan dado determinadas *consecuencias* de esos planes y proyectos, y, por lo tanto, no se puede hablar de la historia del presente, hasta que no hayan concluido todos sus desarrollos (por ejemplo, el Imperio romano, la conquista del Oeste americano...).

Los restos (monumentos, códigos, calzadas...) que nos quedan son desde luego individuales, pero han de estar enclasadadas en órdenes según un antes y un después (por eso no se puede hablar de universales *ante rem*). Estos restos no tienen sentido histórico

aisladamente, sino que han de estar vinculadas a otros restos, porque si estuvieran desconectadas de su anterioridad y posterioridad carecerían de significado histórico. (Sólo así pueden descubrirse los fraudes. Por ejemplo, en paleontología, los famosos fraudes del hombre de Piltdown o del *hydropithecus*). De ahí que la individualidad objetiva más excelente que puede alcanzar la historia es la individualidad compleja global de totalidad, que ha sido defendida, entre otros, por Kant: La Humanidad como totalidad colectiva de procesos sucesivos encadenados con un principio y un fin, que resulta ser un Individuo (concepción que, en España, continuaron los krausistas e incluso el Ortega de *Historia como sistema*). Esto significa que un *hecho* o *acontecimiento* sólo es histórico si es una parte colectiva de esa totalidad. Ahora bien, y en principio, la Humanidad considerada como totalidad es una idea puramente metafísica, si es que se sostiene que la historia está haciéndose (*in-fieri*). En otro caso, habría que identificar la historia con un plan de la Providencia. Para que el concepto de historia sea suficientemente fuerte ha de poder conjugar los *términos objetivos* —a los que se pone entre paréntesis su operatividad propia, efecto de los restos— con los *sujetos operatorios* —individuos situados ante diversas alternativas (planes), causa de los restos—. ¿Qué conexión puede establecerse?

#### 4. 2. *Memes, designadores rígidos y ortogramas*

Se podría recurrir a planes locales, no universales; a conjuntos de planes discontinuos que van o no coincidiendo entre sí. En cualquier caso, sería preciso rechazar los planes universales de la historia al modo de Kant o Hegel, y aceptar planes según líneas ortogenéticas u *ortogramas* que, ocasionalmente, pudieran totalizar otros planes operatorios parciales que sólo oblicuamente harían referencia a una totalidad humana universal.

El *ortograma* es un concepto de la familia a la que pertenecen también los *memes*, en el ámbito de la biología, y los *designadores rígidos*, en el ámbito de la lingüística. Todos ellos tienen en común su capacidad reproductora o rectitud de ciertas reglas y capacidad de reiteración del proceso; además, se refieren a conjuntos de sujetos —organismos, hablantes u operadores— en bandas, familias, clases sociales...

Un *meme* es un concepto debido a Dawkins (1985) que tiene la misma función que el gen: es un replicador, una unidad de imitación o de transmisión cultural: canciones, consignas, modas, maneras de fabricar esto o aquello. En general, ideas que se hacen populares, que se convierten en *creencias* en el sentido de Ortega (1968). Los *memes* se propagan «al saltar de un cerebro a otro», y algunos de ellos alcanzan un éxito brillante, mientras que otros se extinguen. La escritura ha jugado un papel de transmisión de los *memes*. Según Dawkins, los *memes* son como los genes egoístas, tratan de alcanzar su supervivencia,



asociándose entre sí, y forman *sistemas* coherentes que pueden entrar en contradicción no sólo entre ellos sino también con los propios genes.

Un *designador rígido* es una expresión referencial —nombre propio, pronombre personal, pronombre demostrativo, nombre de masa, nombres comunes, conceptos teóricos, definiciones definidas...— que designan el mismo objeto en todo mundo posible. Representa el objeto pero sin ofrecer una propiedad esencial [Defez (1994, 1998)]. El *designador rígido* es explicable sólo en términos causales o, si se prefiere, en función de cadenas comunicativas a través de las cuales la relación designador-designado pasa de hablante a hablante. Por eso puede decirse que los nombres comunes son referenciales. Hay dos posibilidades para tratar el significado literal de las palabras: O bien la referencia semántica, o bien la referencia del hablante. En historia, podríamos decir, un mismo acontecimiento con una determinada referencia semántica podría ir asociados a diferentes contextos pragmáticos, rectificando así, mediante la referencia del hablante, la referencia semántica. El *designador rígido* posee una estructura disyuntiva: No es necesario que cada una de las descripciones que constituyen el sentido sea apta para fijar la referencia, pero sí es necesario que lo sea la disyunción de todas ellas. El designador rígido, diríamos, tiene la estructura de las totalidades combinatorias del tipo  $p_1 \text{ } \& \text{ } p_2 \text{ } \& \text{ } p_3 \text{ } \& \text{ } \dots \text{ } \& \text{ } p_n$ . (Obsérvese que se puede aceptar una o algunas componentes de la disyunción sin negar el resto. La totalidad dialéctica se distingue, en este contexto, porque al afirmar una o alguna de las componentes se niegan las demás:

$$[(p_1 \text{ } \& \text{ } p_2 \text{ } \& \text{ } p_3 \text{ } \& \text{ } \dots \text{ } \& \text{ } p_n) \text{ } \& \text{ } (p_1)] \rightarrow (\neg p_2 \text{ } \& \text{ } \neg p_3 \text{ } \& \text{ } \dots \text{ } \& \text{ } \neg p_n).$$

El *ortograma* va referido a sujetos en cuanto forman parte de grupos de sujetos originariamente determinados como *históricos* [Hidalgo (2000)]. Se define en un ámbito histórico vinculado a los planes y objetivos de un sujeto operatorio, dado entre múltiples sujetos operatorios ( $S_1, S_2 \dots S_j$ ) y múltiples objetos ( $O_1, O_2 \dots O_j$ ). El concepto de «conciencia correlativa» no binaria de sujetos y objetos determinados los unos a través de los otros, en complejos de relaciones  $n$ -arias. El sujeto de la conciencia se nos da como un individuo que forma parte siempre de otro conjunto de sujetos (una banda, una familia, una clase social), enfrentados a otros conjuntos de sujetos. En ese campo surge la noción de «ortograma». En efecto, cuando un conjunto de sujetos históricamente dados, suficientemente numeroso para ser catalogado como grupo humano, segrega a partir de sus prácticas sociales un conjunto de *materias formalizadas* (*materias*, porque están en conexión con los objetos mismos, y *formalizadas*, porque han sido talladas en los procesos de comunicación intersubjetiva hasta alcanzar un cierto grado de normalización estandarizada), entonces y sólo entonces aparecen ciertas *estructuras* susceptibles de ser catalogadas como *verdaderas o falsas*. Pues los llamados *ortogramas* no son más que estas «materias formalizadas» y construidas en tanto que son «capaces de actuar como moldes activos o programas en la

conformación de materiales dados». La «conciencia» se define ahora como operatoria —ni mística, ni metafísica, ni ensimismada—, pues se trata simplemente de un proceso de «conflicto (por inconmensurabilidad, desajuste, contradicción) determinado por la confluencia de los mismos ortogramas» que la constituyen. Se aclara así la génesis social de la conciencia individual, pues por definición la conciencia resulta ser «como ese mismo conflicto, cuando en un punto individual se llegan a hacer presentes los desajustes o las inconmensurabilidades entre ortogramas asociados a diversos grupos, de los cuales los individuos forman parte. La conciencia es algo así como una percepción de diferencias y, por tanto, es siempre conciencia práctica (operatoria) y puede tener grados diversos de claridad, según los modos o niveles de formulación que hacen posible que unos ortogramas se enfrenten a otros». Así pues, uno adquiere conciencia cuando los comportamientos automatizados durante la infancia comienzan a producir choques, paradojas, anomalías, inconmensurabilidades, contradicciones de diversa índole: gramaticales, políticas, morales, etc.

#### 4. 3. Los sentidos de la historia universal

La historia se va haciendo, justificando y proyectando. Por eso puede defenderse la tesis de que la historia es un predicado y no un sujeto: un predicado de los sujetos operatorios (que utilizan *memes*, *designadores rígidos* u *ortogramas*). La historia no es ni un sujeto ni algo abstracto, sino un predicado que se atribuye a algo concreto, que oficia de sujeto: sea a los animales, a las plantas o al propio cosmos, cuando se dice que poseen una historia; sea a los hombres, cuando se habla del «sujeto de la Historia», del «hombre como ser/no ser histórico»... Si la historia se predica de los sujetos humanos conviene averiguar a qué sujetos afecta, a qué tipo de predicación se refiere y cuáles son las determinaciones del predicado.

Los sujetos podrán ser tomados en su amplitud, o bien extensionalmente, según se considere un sujeto universal o en sujeto particular, o bien intensionalmente, según se considere que actúa local o globalmente.

En cuanto al tipo de predicación, puede ocurrir que:

i) Sea una predicación *genérica*, común a otros sujetos: a los homínidos, a los mamíferos e incluso a los vertebrados, etc.

ii) Sea una predicación según la *diferencia específica*, el hombre tiene una historia frente a los animales, que no la poseen. El hombre es un «animal histórico», proponía Quinet; el hombre «no tiene naturaleza, sino historia», enseñaba Ortega.

iii) Sea una predicación *propia*: La historia no le es esencial al hombre, pero tampoco le es accidental. La historia sólo puede afectar al hombre, pero no siempre. Si se

entra en la historia también se puede salir de ella, al modo de S. Agustín: se entra en la historia por el pecado y se sale por la redención. En este sentido puede hablarse con propiedad del «fin de la historia»

iv) Sea una predicación *accidental*: La historia se circunscribe al plano de las superestructuras. Es esta concepción antropologista de la historia, la que da lugar a los conflictos entre la Historia y la Antropología: En la base no hay historia, sino estructuras permanentes o combinaciones de estructuras (al modo de Volney), o el trabajo silencioso de hombres anónimos, que van dotando de un proyecto común a la colectividad (al modo de la *intrahistoria* de Unamuno)...

Conviene también conocer las determinaciones del predicado. Los predicados pueden ser *colectivos*, aquellos que se aplican a un sujeto de estructura múltiple; o *distributivos*, aquellos que se aplican a cada una de las partes.

De las distintas combinaciones posibles entre las varias formas del sujeto y del predicado se obtienen concepciones de la historia dispares, de las que destacaré, según la pertinencia de este trabajo, aquellas formas de historia, cuyo sujeto es universal en sus sentidos colectivo y distributivo.

#### A. *La Historia Universal en sentido colectivo.*

Una historia entendida como una serie individual única, que es el sentido mismo de la historia. San Agustín periodiza la historia en dos grandes épocas: la primera, desde la caída del hombre hasta el advenimiento de Cristo; y la segunda, desde Cristo hasta el fin de los tiempos; Fichte divide la historia en cinco fases, de modo que la fase final no sólo es un estado que sobreviene, sino un estado al cual debemos o tenemos la obligación moral de aspirar; Jaspers afirma que la historia no sólo tiene un origen único, sino también una meta final...

#### B. *La Historia Universal en sentido distributivo.*

La historia universal se considera desde un punto distributivo cuando el predicado «historia» afecta a las partes de la Humanidad recortadas a cierta escala, por ejemplo, la escala territorial, lingüística, estatal... El sujeto se realiza en cada una de esas culturas humanas particulares o, a lo sumo, en algunas de ellas, las cuales se cruzan y se interconectan en algún momento (por ejemplo, el judaísmo y el helenismo se cruzan dando lugar al cristianismo, según una interpretación muy común). Cada cultura se desenvuelve sucesivamente de modo análogo al de las demás culturas. Así pueden analizarse las filosofías

de la historia de Platón, Spengler o Toynbee: el sujeto lógico de la historia se encontraría realizado distributivamente en las diferentes culturas humanas.

Ahora bien, cuando consideramos que ese desarrollo o despliegue histórico no es caótico, ni arbitrario, ni absurdo, sino que posee un sentido, ¿cómo habría de calificarse ese sentido o fin del curso histórico? En la estructura del fin de un proceso puede tenerse en cuenta el sujeto histórico operatorio, y entonces se hablará de una finalidad *planificada*, anticipadora. Pero si no se tiene en cuenta ese sujeto, se hablará de una finalidad lógica o estructural. Además ese fin podrá ser constitutivo, si la tendencia de la historia se dirige hacia la constitución plena de ese mismo sujeto, sea operatorio o no lo sea. Si lo es, el fin será constitutivo-planificado y entonces estamos frente a la historia como construcción de los hombres según un principio (igualdad, libertad...). Si no lo es, el fin será constitutivo-lógico, y entonces estamos frente a la historia esencial, dotada de un fin inmanente, etc. Para restringir las múltiples posibilidades a las que las variables históricas da lugar, tendré en cuenta una clasificación en la que se crucen los criterios de realización plena o no del sujeto, y el de que ese fin sea constitutivo lógico o planificado (dejo otros casos como el de que sea consumativo, etc., ateniéndome a las necesidades de la argumentación):

<i>Realización</i> <i>Proceso</i>	No plena	Plena
<b>Constitutivo-lógico</b>	Proceso indefinido, <i>ad infinitum</i>	Historia esencial
<b>Constitutivo-planificado</b>	El fin establecido como objetivo racional	Fin terminativo, post- historia

Ahora bien, no es lo mismo ejercer estas maneras en totalidades colectivas (Kant, Fichte, Hegel...), que distributivas (Platón, Vico, Spengler...), por lo que estos criterios han de incorporarse a la clasificación establecida.

#### 4. 4. La historia en Trías

Entre todas estas posibilidades ¿Cuál es la concepción histórica de Trías? Trías supone que hay una historia del espíritu: una aventura espiritual, un recorrido a través de épocas, avatares o *eones*. Hay un sujeto —la conciencia— a través de la cual se alcanza el conocimiento. Pero, sorprendentemente, este recorrido no es psicológico (recortado a escala corpóreo-humana) y ejercido dentro de ciertas instituciones (escuelas, etc.). No es una aventura individual sino global, universal, recortada a la escala de los *eones* (en su sentido

gnóstico, y no en el de Eugenio d'Ors), o sucesión de las *singladuras* a través de las cuales se va componiendo el espíritu. Cada *eón* es un curso histórico en el que se constituye una idea nuclear, es decir, una de las determinaciones necesarias que hace posible el marco del acontecer, y que es conceptualizada como *categoría*. Así que Trías vincula Historia y Conocimiento. Por tanto, es necesario analizar si es posible esa unión y cómo se establece — si por yuxtaposición, absorción, reducción, etc.—. ¿Cómo es posible que a cada avance histórico lo acompañe un avance cognoscitivo, capaz de hacer presente la sabiduría que nos ofrece el símbolo?

Trías considera que “la historia se constituye, entonces, como lo que aún hoy concebimos como tal” [(1994), pág. 147]. Pero esta mención es insuficiente, porque ya hemos visto que hay muchas opciones. Trías parece que se refiere a una *individualidad global* —al estilo de Kant o Hegel—, que se va haciendo presente según determinados acontecimientos. Pero lo importante aquí es definir la naturaleza de esos acontecimientos o partes de la historia universal. La historia universal constituye el marco global, con su alfa (creación) y su omega (fin de los tiempos) a través del cual van apareciendo “los sucesivos pactos entre Dios y la comunidad de elección representada por un testigo profético”. Ahora bien, esas partes son distributivas, pues el pacto está presente en cada uno de los pueblos que se van incorporando a esta historia de la Cultura, del espíritu —Historia como imaginario [(1994), pág. 327]— (sin atender a las determinaciones políticas o económicas) hasta alcanzar el espíritu universal.

Trías argumenta que tenemos más información del ciclo que se ha desplegado en Occidente, pero que esto es sólo una situación ocasional, pues tendría que valer para cualquier comunidad humana en la que se haga presente lo sagrado desde el ciclo hermético pasando por el límite hasta su aparecer. En principio no habría pueblo en el que esto no ocurriera. Precisamente este paso del argumento permite buscar contraejemplos. Así cabría preguntarse por qué el Islam, que tuvo una presencia fundamental en el ciclo del símbolo, no lo tiene en el ciclo del espíritu, etc. Pero pasemos por alto esta objeción. En cualquier caso, el sentido de la historia para Trías es constitutivo-lógico y cíclico. *Constitutivo* y no consumativo, pues el espíritu podría abrirse a otras formas hoy insospechadas, a partir de la síntesis que exige el sexto eón, en el que nos encontramos. *Lógico* porque se concibe como un proyecto en marcha inmanente, cuyo término se supone ya preestablecido. *Cíclico* y no lineal, pues su estructura inmanente se repite al cabo del tiempo. Un ciclo que no nace de la nada, sino que se soporta sobre la culminación del anterior, y aquí hemos de recordar tanto el postulado nietzscheano del «eterno retorno» como el postulado aristotélico de que lo que es materia para algo puede ser forma: “Además, la materia es algo relativo, pues para una forma se requiere una materia y para otra forma, otra materia” [*Física*, 194 b 8-10].

Así se alcanza uno de los momentos más decisivos del planteamiento de Trías sobre la historia: ¿Cuál es el tipo de racionalidad que dirige el proceso para alcanzar ese fin constituyente?

Como esa individualidad no se consigue linealmente, sino a través de ciclos cuya forma se repite, y los ciclos materialmente son diferentes, pero formalmente siguen las mismas pautas (pág. 421), Trías está usando una instancia *distributiva*. La pregunta obligada ha de referirse a la naturaleza de esa distributividad, a la estructura que tiene aquello que se distribuye. Pero Trías no ofrece ningún criterio. Habla simplemente de *siete categorías*, sin otra justificación, a pesar de ser consideradas el “*ars magna* de la filosofía del límite” [Trías (1999), pág. 359]. Como esa clasificación no puede ser, sin embargo, empírica, pues no se deriva de los materiales históricos, sino del propio *límite* (Idea de una ontología general), se obliga a dar, al menos, algunas propiedades genuinas: Si las categorías pertenecen a un sistema, han de ser *orgánicas*; si son singulares, sólo pueden presentarse en épocas *propicias*; aunque en cualquiera de ellas se encuentran *latentes* las demás; y, en fin, siempre hay alguna categoría *hegémonica* que domina a las demás. Veamos:

a) Cada figura categorial se determina por sus *relaciones sincrónicas* con las demás. Podrían definirse, remitiéndonos a una idea kantiana, por analogía a un organismo en el que sus partes están articuladas:

“Y la razón de ello es, como señala Kant, que en el organismo cada parte está perfectamente individualizada. Y ello por razón de que en él cada parte refleja a su modo (desde su propia individualidad y perspectiva) la totalidad. Cada parte es, a su vez, un pequeño organismo que refleja la totalidad; y que compone ésta en su plena articulación con las demás partes” [Trías (1999), pág. 331].

b) Ciertas figuras categoriales pueden presentarse *prematuramente*, pero sólo pueden darse en tiempos propicios:

“Pero de hecho esta revelación era todavía prematura en el marco del eón hermenéutico de carácter exegetico, o bien en el seno del eón místico (...) Pero no eran todavía tiempos propicios para la plena revelación de este «segundo enviado»” [Trías (1994), pág. 369].

c) Las figuras categoriales se encuentran *latentes* en cualquier tiempo o eón, pues en cada acontecer se hallan presentes todas las dinámicas:

“En cada eón, o avatar, se alcanza una determinada categoría como forma dominante. Pero siempre reaparecen las demás. Pues no es posible que se produzca el acontecer simbólico sin que la totalidad del espacio lógico simbólico se dé como presupuesto estructural. Sucede, pues, que todas las categorías son convocadas ya desde la primera época o edad, sólo que cada vez se hallan orientadas e imantadas por la «atracción tonal» que ejerce, en cada ocasión, tal o cual categoría” [Trías (1994), pág. 52].

d) Ahora bien, en cada eón o avatar o época histórica el sistema categorial comparece organizado a partir de la *hegemonía* de una de esas categorías. Por eso, más que de *aventura*, Trías habla de *odisea*, pues todas las claves están presentes y sólo hace falta averiguar cuál es la hegemónica:

“Este texto intenta, a través del recorrido de esta larga y compleja *odisea espiritual* ... En cada época o edad prevalece, como *hegemónikón* (para decirlo en términos estoicos), una de estas categorías. La categoría en cuestión ordena y jerarquiza todas las demás, que se hallan presentes (en forma latente o presupuesta). Todas deben estar siempre presentes para que haya acontecer simbólico; pero en cada eón una de las dimensiones actúa a modo de «tónica»” [Trías (1994), págs. 57 y 71].

Ante este conjunto de propiedades podríamos preguntarnos si en realidad el concepto de *categoría* es sólo una imagen metafórica, tan arbitraria como cualquier otra. Pues bien, **lo que he podido descubrir por entre esa figuras y materiales que utiliza Trías son los arquetipos que ha propuesto la Semántica Topológica** y a la que he dedicado cierta atención [Pérez Herranz (1996) y Pérez Herranz y López Cruces (1996 y 1998)]. Si esta tesis es correcta, **Trías no habría estado trabajando «sin red»**, como él mismo dice [en (1999), pág. 57], pues la red que le estaba protegiendo no era ni la Lógica ni el Lenguaje ordinario, sino la Semántica Topológica.

Lo que hace verdaderamente interesante *La edad del espíritu* de Trías no es tanto su desarrollo histórico, sino la definición implícita de **Tiempo Gnóstico**, del despliegue temporal de las figuras significativas esenciales del espíritu que coinciden con las figuras semánticas de nuestra categorización del mundo. Y, a la vez y por simetría, nos permite ejemplificar la Semántica Topológica (ST). Pues si la obra de Trías se deja analizar por ésta, la propia ST estaría poniéndose a prueba y podría comprobarse la potencia del análisis semántico-topológico. Trías, desde luego, a veces parece barruntar algo de esto, pues menciona el término «topología» en varias ocasiones, aunque sin formalizar el concepto. Así en *Lógica del límite* dice que el orden simbólico poseería una «topología básica» (pág. 75); en

*La aventura filosófica* habla de «fundamento lógico-topológico» (pág. 365) e incluso utiliza un concepto que parece sacado de la topología: un «todo abierto» (pág. 347), etc.



# EL PERSONAJE Y LA IMAGEN

A propósito del Sócrates de Platón<sup>1</sup>

Dr. Román García

## 1.- Buscando la imagen de Sócrates

Trabajar con la figura de Sócrates plantea una doble paradoja: por una parte, como ha sido señalado por Antonio Tovar (<sup>2</sup>), se puede pretender construir la biografía y a la vez la historia de un personaje que vive en una época en la que estos dos géneros no existen; por otra, si nos atenemos a la opinión más extendida, la propia Filosofía se encuentra sólo en embrión y es imposible, por tanto, intentar recogerla realizando una Historia de la Filosofía.

La apología (<sup>3</sup>) y el panegírico son, como expondremos más adelante, las formas embrionarias de la biografía. Los primeros intentos biográficos son panegíricos: el *Evágoras* de Isócrates, el *Agesilao* de Jenofonte. Tovar, (<sup>4</sup>) considera que el discurso *forense fingido, la apología*, es el expediente que se usa para trazar una biografía o caracterización de un personaje.

“La biografía, como forma literaria aceptada, sólo aparece entre los griegos en el siglo III a. c. (300-200 a. c.) y es característica de la edad alejandrina.” (<sup>5</sup>).

Por otra parte, y como es comúnmente aceptado, Sócrates no ha escrito nada que pueda servirnos como referente de una posible biografía. Sus interpretaciones más inmediatas son interesadas y consisten en “*apologías*” realizadas por discípulos que las realizan con una clara intención de defensa. El término “apología” es usado por los socráticos, cuando menos de manera ambigua: por un lado se refieren con él al discurso

---

<sup>1</sup>.- Este trabajo fue publicado anteriormente, con algunas pequeñas variaciones realizadas para la presente publicación, como parte de la Tesis del autor titulada *Una teoría de la imagen y la publicidad en Platón*. Oviedo, Eikasía, 2001, pp.51-135

<sup>2</sup>.- TOVAR, A.: *Vida de Sócrates*. Madrid, Alianza, 1986 (1947), capítulo I, p.25.

<sup>3</sup>.- La “apología” es una palabra en su origen técnica que designa el “discurso de defensa” que realiza el acusado frente al tribunal, sin embargo, por la tradición platónica está usado el termino “apología” de forma ambigua, utilizándose tanto en el sentido técnico, como simplemente en el de defensa o ensalce de alguien. Es a esta evolución de la apología a la que consideramos como precedentes de la biografía.

<sup>4</sup>.- TOVAR, A.: *Vida de Sócrates*. Madrid, Alianza, 1986 (1947), capítulo I, p.25

<sup>5</sup>.- TAYLOR, A.E. *Sócrates*. London, Peter Davies, 1932. Traducción española de Mateo Hernández Barroso: *El pensamiento de Sócrates*. México, FCE, 1975, p.11.

canónico así denominado en la práctica forense y que, en este caso se supone que responde en la memoria al que efectivamente pronunció Sócrates ante sus jueces; por otro lado, “apología” es cualquier intento de defender o reivindicar la figura de alguna persona más o menos injustamente calumniadas. Si estas apologías son claramente “defensas” realizadas por sus discípulos no cabe duda que su pretensión es la de “lavar la imagen de Sócrates”.

La fuente más antigua que poseemos haciendo referencia a “Sócrates” es sin duda *Las nubes* de Aristófanes. Ello ha hecho que su valor sea ampliamente discutido al tratarse de una comedia con una amplia carga irónica y caricaturesca, sin embargo olvidamos que en otras fuentes también existen distintos intereses para ofrecer una imagen determinada de nuestro personaje.

La figura de Sócrates, por más que pueda sorprendernos, se encuentra ante una verdad que, admitida por todos, inmediatamente pasa a ser cuestionada: “Sócrates” funciona como un personaje literario, no escribió nada y no se conserva nada de él <sup>(6)</sup>. Por tanto, de ello tenemos que deducir irremediabilmente que la tradición filológica moderna se ha dedicado a defender la caracterización de un personaje frente a la de otros: el personaje “Sócrates” de Platón frente a los personajes “Sócrates” de Aristófanes y Jenofonte o viceversa. Se ha pretendido ver la autenticidad de Sócrates a partir del personaje de uno de estos autores. La imagen, construida así y transmitida de esa manera por la *creación*, se nos presenta con tal fuerza que se convierte en Sócrates o Platón mismos. Incluso cuando creemos estar vacunados contra esta imagen caemos irremediabilmente en la trampa preparada por Platón. Así, Figal pretende remitirse a *Sócrates mismo*, porque el personaje no es el autor, pero el personaje no es un ser existente previamente a la construcción literaria <sup>(7)</sup>, olvida que el *personaje* no es más que un instrumento literario del autor y no la realidad misma, del mismo modo que Don Quijote de la Mancha lo es de Cervantes.

No debemos olvidar que la representación y manipulación que realiza Aristófanes con Sócrates no deja de ser un recurso de Platón para que la representación de “Sócrates” que nos presenta él mismo se nos presente como verdadera, frente a la “manipulación” que realiza un cómico. Pero, ¿por qué Aristófanes utiliza a “Sócrates” y no a “Protágoras”? Sócrates podría ser un pobre hombre, feo, descalzo, ordinario, maltratado por su mujer <sup>(8)</sup> o un asceta cretense <sup>(9)</sup>. Sin embargo, ello no es imaginable

<sup>6</sup> .- “Sócrates no nos dejó ningún testimonio de su propio pensamiento o de sus acciones.” TAYLOR, A.E.: *Sócrates*. London, Peter Davies, 1932. Traducción española de Mateo Hernández Barroso: *El pensamiento de Sócrates*. México, FCE, 1975, p.9.

<sup>7</sup> .- No pretendemos entrar aquí en los interesantes problemas planteados por Unamuno en la novela *Niebla* y por Pirandello en *Cinco personajes en busca de un autor*, sobre la lógica de la composición literaria, ni sobre el grado de existencia de un personaje.

<sup>8</sup> .- Diógenes Laercio en sus *Vidas* (II, 5) retrata el personaje de “Sócrates” mezclando la imagen de

porque se ha caído en la imagen mesiánica de “Sócrates”. Sin llegar a la tesis extrema de E. Dupréel <sup>(10)</sup>, quien sostuvo que Sócrates era una mera ficción literaria del nacionalismo ateniense de Platón y de los llamados socráticos, quienes habían inventado la existencia, la enseñanza, la condena y la muerte del imaginario maestro para disimular con esa ficción su propia esterilidad especulativa y para apropiarse de las doctrinas de los sofistas extranjeros (Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias), podemos estar de acuerdo que el Sócrates que hoy conocemos es un personaje literario, del que, frente a lo que sostiene Taylor <sup>(11)</sup>, solamente poseemos una versión: la de Platón.

Parece ser que la comedia hizo distintos alegatos sobre Sócrates. No sólo Aristófanes escribió sobre nuestro personaje, también lo hizo Amipsias en el -423 y dos años más tarde Eupolis hizo lo mismo. De las tres comedias, conservamos la de Aristófanes, aunque no se trata del original presentado al concurso de comedias <sup>(12)</sup>,

---

Platón y de Aristófanes, y destaca este carácter de austeridad, que es más bien pobreza, en Sócrates”. El mismo Platón hace numerosas alusiones al tema de la auteridad de “Sócrates”.

<sup>9</sup>.- Tesis que mantiene Des Places citando a Festugiere (FESTUGIERE, R.P.: *Socrate*. Paris, 1936, p.69-73), quien le considera un “maître de vie intérieure et de réforme morale”, cf.: DES PLACES, É.: “Socrate directeur de conscience. Étude de vocabulaire”, *Revue des études grecques*, LI (1938) 395-402, reproducido en *Études Platoniciennes 1929-1979*. Leiden, Brill, 1981, pp.75-82. Especialmente cf. p. 75.

<sup>10</sup>.- DUPRÉEL, E.: *La légende socratique et les sources de Platón*. Bruxelles, 1922. Citado por: MONDOLFO, Rodolfo.: *Sócrates*. Buenos Aires, EUDEBA, 1988, 11ªed., p.17. Los argumentos que utiliza contra esta tesis y a favor de la existencia de un Sócrates histórico, son bastante endebles, simplemente para esa cuestión que a nuestro entender carece de importancia. Para ello utiliza los argumentos de: DE STRYCKER.: “Les témoignages historiques sur Socrate”, en *Mélanges H. Grégoire*, Bruxelles, 1950, t. II. Las tesis consisten en que no se puede negar el carácter histórico en cuanto que la narración de determinados hechos históricos de la vida de Sócrates se encontrarían recogidos no sólo por la *Apología* 32 b-d, sino por Las helénicas, I, VII, 14, así como la *Carta VII* y la *Anábasis*, III, I, donde Jenofonte nos refiere la consulta que hizo a Sócrates acerca de su participación en la empresa bélica de Ciro. Como puede observarse, los argumentos espuestos por De Strycker y recogidos por Mondolfo dejan bastante que desear como prueba feaciente. Puesto que aún considerando la veracidad histórica del suceso no opondrían nada a los argumentos de fondo de Dupréel, que supondría las tesis de Olof Gigon, quien admite la existencia real (historica) de un tal Sócrates, condenado a muerte por impiedad en el -399 pero niega su importancia como pensador y que considera que Platón, Jenofonte, Aristóteles y los demás se han servido de su nombre. GIGON, O.: *Sokrates, sein Bild in Dichtung, und Geschichte*. Bern, 1947. Gigon sigue los pasos de: WOLFF, E.: *Platos Apologie*. Berlin, 1929. KUHN, H.: *Sokrates: ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik*. Berlin, 1934. Todos ellos citados por Mondolfo, o.c.

<sup>11</sup>.- Taylor establece tres versiones de “Sócrates”, e intenta demostrar que la de Platón es la auténtica, pero cae en la propia trampa platónica, pues olvida que todos son personajes. Cf.: TAYLOR, A.E. *Sócrates*. London, Peter Davies, 1932. Traducción española de Mateo Hernandez Barroso: *El pensamiento de Sócrates*. México, FCE, 1975.

<sup>12</sup>.- Las comedias tenían lugar en la Leneas (*Dionusía tà epì Lhnaíwn*), la fiesta que el arconte-rey celebraba en Gamelión (enero-febrero) en honor de Dionisio y alrededor del -442 fue puesta bajo protección del Estado, aunque ya parece que desde el -486 se venían representando en estas fiestas. Cf. RODRIGUEZ ADRADOS, Francisco.: *Fiesta, comedia y tragedia*. Madrid, Alianza, 1983, especialmente p.447 y ss.; LESKY, A.: *Gescgucgte der Griechischen Literatur*. Bern, Francke, 1963

sino, de una adulteración reescrita por él mismo tras el fracaso de *Las nubes* que se clasifico la última (<sup>13</sup>). El motivo por el cual el original no ha llegado hasta nosotros nos es desconocido. También tras su muerte existió una amplia literatura sobre Sócrates, producida mayoritariamente por sus discípulos, aunque la mayor parte de ellos le había conocido muy por encima (<sup>14</sup>). Los documentos o testimonios de este tipo que han llegado hasta nosotros se reducen a los *Diálogos* platónicos, los *Recuerdos* de Jenofonte y unas cuantas páginas de *diálogos socráticos* de un tercer contemporáneo, Esquines de Esfeto. Todos ellos, amén de un sinfín de discípulos de los que no conservamos sus apologías y defensas, eran mucho más jóvenes que el maestro. Platón, quizá el mayor de todos ellos, era cuarenta y tres años más joven que Sócrates e indudablemente Jenofonte y Esquines todavía lo eran aún más. Así mismo, se ha señalado reiteradamente que los *Recuerdos Socráticos* de Jenofonte, cuando menos, son recuerdos muy forzados, dado que narran acontecimientos en los que es muy improbable que estuviese presente (<sup>15</sup>), así como que por su actividad es imposible que tuviese un conocimiento certero de las doctrinas del maestro.

Aunque pueda parecer increíble, todavía es necesario señalar que la figura de Sócrates que ha llegado hasta nuestros días es la de un personaje. Tanto Platón, como todos los demás autores que se refieren a él, nos narran unos encuentros y sucesos en los que no sólo es improbable que estuviesen presentes, sino que es simplemente imposible que puedan haber tenido un conocimiento directo de los mismos:

“Así, pues, ninguno de los tres podía haber tenido recuerdos fidedignos acerca de Sócrates, antes de sus cincuenta años; cuando nos cuenta algo de su madurez o de su juventud, su

---

2ª de. . Traducción española de José Mª Díaz Regañón y Beatriz Romero: *Historia de la literatura griega*. Madrid, Gredos, 1968, especialmente pp. 260-267.

<sup>13</sup> .- Aristófanes, quien como todos los comediantes gustaba de entrar en polémica con otros ciudadanos y hasta con compañeros de profesión (Cf. la semblanza que hace: *The World of Athens, An Introduction to Classical Athenian Culture*. Cambridge University Press, 1984. Traducción española de Joaquín Bayo Delgado y Begoña Usobiaga Artaloitia: *El mundo de Atenas. Introducción a la cultura clásica ateniense*. Barcelona, PPU, 1988, pp.368-369), así acusó a Cratino, en *Los Caballeros* de ser una vieja gloria borracha. Cratino contestó presentando en el concurso de comedias de las dionisiacas del -423 *El Frasco*, donde se presentaba como personaje principal (una vieja gloria borracha) en conflicto con su mujer *Komoidía*. *Komoidía* se quejaba de sus relaciones con la cerda *Méthe* (“bebida”) y con el bonito niño *Oinískos* (“vinillo”). Cratino se justifica argumentando que solamente los borrachos podían crear algo realmente valioso. Ganó el primer premio para desgracia de Aristófanes que quedó en último lugar con *Las Nubes*. Aristófanes no entendió su fracaso y reescribió *Las Nubes* de nuevo, aunque nunca llegó a representarse y es esta última versión la que ha llegado hasta nosotros.

<sup>14</sup> .- William Messmer-Loebs presenta en un cómic la figura de Sócrates riéndose de Platón y sin conocerle especialmente, esta hipótesis puede tener un fundamento y coincidir con el ambiente de la época y las relaciones con Sócrates mucho más que la imagen que tenemos en la actualidad de un Maestro siempre acompañado de sus discípulos, imagen que no se corresponde, por otra parte con los datos de los diálogos, donde lo encuentran casualmente. MESSMER-LOEBS, W.: *Epicurus el sabio*. Barcelona, Ediciones Zinco, 1991 (Piranha Press, 1989).

<sup>15</sup> .- Jenofonte no volvió a ver a Sócrates después de su partida de Atenas en el -401 para unirse a la expedición del príncipe Ciro, cf. p.e. GARCIA GUAL, Carlos.: “Introducción al Anábasis” de Jenofonte. Madrid, Edaf, 1993, p.18.

conocimiento no es de primera mano.”<sup>(16)</sup>.

El Sócrates histórico fue condenado por la democracia restaurada y la mayor parte de los discípulos socráticos sufrieron destierro. Con estos antecedentes ¿pueden considerarse los testimonios fidedignos? O, por el contrario, ¿debemos considerar estas apologías y defensas como autodefensas y por tanto que destacaban distintos aspectos ocultando otros para favorecer su propia imagen y posición?.

Sin embargo, y a pesar de que estas salvedades se vienen realizando desde principios de siglo<sup>(17)</sup>, se sigue reiteradamente confundiendo al personaje con la historia:

“Cuando nos remitimos a Platón para comprender a Sócrates, la cuestión decisiva es a qué nos podemos atener en la obra de Platón. La respuesta más sencilla rezaría: al propio Sócrates. Sócrates es el protagonista en el juego de los diálogos platónicos, y Platón no es Sócrates, de la misma manera que Shakespeare y Schilh no son Hamlet y Wallenstein respectivamente. Sócrates tampoco es Platón, porque ningún autor dramático puede retratar de forma verosímil a un personaje y aludirse a la vez a sí mismo, la imagen de Sócrates en Platón es demasiado inconfundible, demasiado plástica, como para que la filosofía del autor se la pueda tomar por una máscara, pues ¿qué podría impulsarle a adoptar una máscara tal?.”<sup>(18)</sup>.

Esta confusión radica en que Platón no es “Sócrates” y el “Sócrates” de quien hablamos no es más que el propio Platón. Se tiende a considerar la posición de un autor por la que mantiene el personaje central o principal denominado protagonista, olvidando que el resto también desarrollan parte de la forma de pensar del autor. Esencialmente el papel protagonista está adjudicado a un determinado personaje por el espacio que ocupa en la obra y no tanto por la relevancia, entidad moral u otras características que le podamos atribuir. Sin embargo, un autor es responsable de todos los personajes que crea y, no sólo podemos identificar a Platón con el personaje de “Sócrates”, sino que también es cada uno de los personajes que aparecen en sus diálogos. Cervantes no es Don Quijote de la Mancha, sino toda la obra en su conjunto y cada uno de los personajes. Cervantes es Don Quijote, pero también Sancho e incluso Dulcinea y Rocinante.

Asímismo, se comete comúnmente otra equivocación. Ella no debería ser posible

---

<sup>16</sup> .- TAYLOR, A.E. *Sócrates*. London, Peter Davies, 1932. Traducción española de Mateo Hernandez Barroso: *El pensamiento de Sócrates*. México, FCE, 1975, p.11. Insiste Taylor que cuando Platón narra el encuentro entre Sócrates, Parménides y Zenón, trata de acontecimientos que sucedieron veinte años antes de su nacimiento.

<sup>17</sup> .- A pesar de que no estemos de acuerdo con las conclusiones, sí se pueden tomar como válidas las críticas que se establecen contra los que pretenden considerar al verdadero Sócrates como aquel que nos transmiten Jenofonte y Aristófanes. Cf. TAYLOR, A.E. *Sócrates*. London, Peter Davies, 1932. Traducción española de Mateo Hernandez Barroso: *El pensamiento de Sócrates*. México, FCE, 1975

<sup>18</sup> .- FIGAL, G.: *Das Untier und die Liebe. Sieben platonische Essays*. Stuttgart, Merzlersche, 1991, p.16

si aceptamos la necesidad que tendrían los socráticos, incluido el mismo Platón, de redefinir el pensamiento de Sócrates. Este error consiste en entender las obras socráticas como una recreación de Sócrates en la que, de alguna forma, aparecen contaminadas sus teorías por un supuesto pensamiento de sus discípulos: Platón, Jenofonte o Aristófanes y por tanto se trata de establecer la frontera entre estos autores y el pensamiento genuino del Sócrates. El problema que se nos plantea es que no tenemos otros referentes que no sean estos autores <sup>(19)</sup>. Un claro ejemplo de este tipo de contaminación lo representa Vlastos. Vlastos pretende encontrar al Sócrates histórico, para lo que distingue dos figuras dentro del personaje platónico *muy diferentes la una de la otra*. Cree, de esta forma, separar *el pensamiento* de Sócrates del de Platón. Intenta diferenciar al verdadero Sócrates de aquel otro que es simplemente un personaje o un actor que Platón utiliza para expresar sus ideas.

Este ejemplo del método de Vlastos fue utilizado anteriormente por otros muchos autores <sup>(20)</sup>. Vlastos consideró que tan solo los primeros diálogos, -según la cronología habitual-, eran la auténtica representación de Sócrates. Por el contrario, los diálogos de la etapa media y sobre todo la tardía eran la creación auténtica de Platón, presentando a un Sócrates más platónico <sup>(21)</sup>. Vlastos establece así diez diferencias <sup>(22)</sup> entre lo que sería el auténtico Sócrates y el Sócrates platónico.

---

<sup>19</sup> .- Las referencias a Sócrates de Aristóteles no aportan nada que no haya tomado de los diálogos platónicos, como señala Ritter (RITTER, C.: Sokrates. Tübingen, 1931, p.83.) citado por: TAYLOR, A.E. *Sócrates*. London, Peter Davies, 1932. Traducción española de Mateo Hernandez Barroso: *El pensamiento de Sócrates*. México, FCE, 1975, p.16.

<sup>20</sup> .- Véase a Patzer para la historia de la investigación.

<sup>21</sup> .- Una interpretación distinta se encuentra en Bianchi quien considera que Platón sigue estrictamente a Sócrates: "...Su filosofía es socrática aunque transforma su idea central, la finalidad;...". BIANCHI BANDINELLI, R.: *Historia y civilización de los griegos*. Vol., V. La crisis de la polis. Barcelona, Icaria, 1981 (Milan, 1979) p.27.

<sup>22</sup> .- VLASTOS, Gregory.: *Socrates*. Ironist and moral philosopher, Cambridge (Cambridge University Press) 1991, S, 47-49.

EL VERDADERO SÓCRATES	EL SÓCRATES PERSONAJE DE PLATÓN
Es exclusivamente el filósofo de la Moral.	Es además un metafísico y teórico del conocimiento, teórico de la ciencia y filósofo del lenguaje, filósofo de la religión, teórico de la educación y filósofo del arte.
Las ideas no se encuentran separadas ni se disocia entre cuerpo y alma.	Teoría acerca de unas Ideas que existen para sí y de un alma que se disocia del cuerpo y que adquiere su conocimiento en el momento en el que recuerda instantes de un conocimiento previo a su conocimiento ( <sup>23</sup> ).
Busca el conocimiento mediante la refutación de otros y la reiteración de su propia ignorancia.	Busca un conocimiento probado y confía en dar con él.
No tiene un concepto de alma articulado en tres partes	Concepto de un alma que se articula en tres partes
No se interesa por las matemáticas.	Domina las teorías matemáticas de su tiempo
Concepción populista de la filosofía.	Concepción elitista de la filosofía.
Se declara partidario del orden democrático ateniense.	Presenta una elaborada teoría de la política en la cual la democracia tan sólo es superada en su carácter problemático por la Tiranía carente de leyes.
No tiene la idea de belleza como rectora ni le asigna un papel metafísico al amor como una tendencia hacia lo bello.	El Sócrates platónico encuentra para su inclinación homoerótica una justificación metafísica, al considerar a Eros en su esencia, como una tensión hacia la Idea de lo Bello.
La Piedad se basa en el servicio a una divinidad, la cual es radicalmente ética en sí misma y en su exigencia a los seres humanos.	El Sócrates platónico percibe la esencia de lo religioso en la comunión con las formas divinas pero impersonales; esa piedad es mística y se consume con la contemplación.
Es un pensador crítico.	Es un pensador didáctico.

Evidentemente Vlastos consigue hacer una división entre dos personajes, aunque, en el caso de que esta fuese cierta, cabría la posibilidad de que se tratase simplemente de la propia evolución intelectual de un pensamiento. Es decir que podría tratar así la evolución del pensamiento platónico y no establecer una dicotomía: *Sócrates verdadero - Sócrates personaje*.

<sup>23</sup> .- Investigadores como John Burnet y Alfred B. Taylor sostuvieron la existencia de una teoría de las ideas socrática, y por ello fueron duramente criticados.

Sin embargo, con todo lo sugerentes que puedan resultar las afirmaciones de Vlastos, ninguna de las diferencias establecidas por él se sostiene con facilidad.

En primer lugar habrá que considerar con un poco más de detenimiento la división de los diálogos que establece como punto de partida, entre diálogos tempranos y medios, que si nos fijamos en las clasificaciones expuestas en la parte primera, alterando el orden coincide con ellas. Por diálogos tempranos Vlastos entiende: *“Apología de Sócrates, Cármides, Critón, Eutifrón, Gorgias, Hipias menor, Ion, Laques, Protágoras* y el primer libro de la *República*. Diálogos medios serían: *Cratilo, Fedón, Banquete, República* del libro II al libro X, *Fedro, Parménides* y *Teeteto*. Los primeros son considerados como socráticos, mientras que los tardíos, por ser más elitistas, como platónicos. Sin embargo, y sin variar ni un ápice la clasificación anteriormente expuesta por Vlastos, podemos señalar que, si bien los diálogos tempranos están concentrados realmente en Sócrates, los diálogos más tardíos recogen temas expuestos en los primeros. Asimismo, podemos encontrar en los diálogos más tempranos temas y planteamientos que Vlastos consideró típicamente platónicos y por tanto nada socráticos. Así por ejemplo el *Eutifrón*, estimado por Vlastos como un diálogo temprano, introduce una terminología y un contenido considerado por él como platónico: la teoría de las Ideas; lo que nos obligaría a sostener la opinión de John Burnet y Alfred B. Taylor sobre la existencia de una teoría de las ideas socrática o, por el contrario, nos veríamos obligados a considerarla como un ingrediente platónico temprano <sup>(24)</sup>. Otra posibilidad, señalada por Figal, sería la de considerar que aquí se entiende por Ideas algo totalmente distinto a lo que se hará posteriormente <sup>(25)</sup>. Vlastos se decidirá por lo último, con lo que viene a reconocer, en todo caso, que existe algo así como una teoría de las Ideas socrática. Si ello fuese cierto, supondría como consecuencia que la dicotomía establecida por él mismo entre Sócrates y Platón se rompería. Pero sobre todo ya no se podrá afirmar sin más que con su elaborada teoría de las Ideas de los diálogos medios, Platón falsificara el pensamiento de su maestro.

Como hemos señalado, una interpretación como la de Vlastos lamentablemente quedaría reducida a un esquema con varias contradicciones internas. Al partir de la consideración de la *verdad* como  $\Phi\lambda\alpha\gamma\eta\alpha$  debería explicitar si se refiere a la verdad de forma, de contenido, de hechos históricos... Aquellos que parten de que existe un *Sócrates verdadero*, que está oculto tras las ideas de Platón, desconfían del Sócrates presentado por Platón, pero seguidamente no tienen más remedio que ceñirse al testimonio de este último. Refutan la idea de que Sócrates sea un personaje, pero la

<sup>24</sup> .- FIGAL, G.: *Das Untier und die Liebe. Sieben platonische Essays*. Stuttgart, Merzlersche, 1991, 143pp.

<sup>25</sup> .- Cf.: GUTHRIE, W.K.C.: *A History of Greek Philosophy*. Cambridge University Press, 1962. Traducción española, *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid, Gredos, 1990, vol. IV, pp.101 y ss.



vuelven a introducir al considerar que en los *Diálogos* se presenta un Sócrates *verdadero* y un Sócrates personaje que es el exponente de las ideas platónicas.

Desde un punto de vista fenoménico (<sup>26</sup>), hablar de la filosofía de Sócrates resulta complejo y chocante puesto que el *proyecto* de Sócrates, en el caso de que existiese, no puede ser interpretado como una filosofía definida, pues nos encontraríamos en los albores de la misma y estos vestigios nos llevarían al personaje “Sócrates”. Desde un plano sistemático no se puede hablar de Sócrates como el maestro de Platón sin caer abiertamente en la reconstrucción platónica y no debemos olvidar que Platón tuvo más maestros e influencias. Platón debe ser entendido como un discípulo de Sócrates y por tanto uno más, y ni siquiera tenemos constancia de que fuese uno de los más importantes en cuanto a su relación con el maestro. Deberíamos estudiar otras influencias y corrientes que son herederas de la ironía y la mayéutica socrática.

Podemos restablecer la “*cuestión socrática*” de la siguiente manera, estableciendo un paralelismo con otras cuestiones de existencia (<sup>27</sup>) y aún suponiendo que esta pregunta tenga sentido: tanto si planteamos la respuesta en *sí*, en *no* o en *no puedo decidirme*, estamos asignando un lugar ontológico para esa personalidad, de tal forma que estamos realizando una sustancialización y una inmovilidad {la conexión entre la idea de “*sustancia*” y la idea de “*inmovilidad*” es de estirpe aristotélica: el movimiento, como es sabido, para Aristóteles, es solidario de los “*accidentes*” (<sup>28</sup>)}, lo que supone la negación de Sócrates como sujeto viviente. El “Sócrates” del que nosotros podemos hablar es una consecuencia de la imagen que Platón ha fijado en los textos compuesta por varios elementos a partir de los cuales podemos establecer construcciones y que serán *verdaderas* en la medida que se atengan a las que establece la imagen de Platón y en ese sentido incluso podemos establecer una nueva imagen común a todos los textos, pero de todas formas ella no será el Sócrates viviente.

Creemos que puede entenderse claramente nuestro planteamiento respecto a la cuestión: ésta no tiene sentido, salvo que, únicamente, le pongamos tales cortapisas a la palabra *verdadero*, que resulte totalmente distinta a lo que se entiende habitualmente por ella. Si la biografía de Platón difícilmente puede ser contrastada con diversas

<sup>26</sup> .- Para la cuestión aquí tratada relativa a la historia de la filosofía cf: BUENO, G.: “Reliquias y relatos: construcción del concepto de “Historia fenoménica”. El Basilisco, 1 (1978) 5-16.

<sup>27</sup> .- Cf. el paralelismo que se puede establecer con la pregunta ¿existe Dios? en: BUENO, Gustavo.: *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*. Madrid, Ciencia Nueva, 1970, pp.75-76.

<sup>28</sup> .- Cf., p.e. Ross quien lo considera una actualización de la potencia: ROSS, W.D.: *Aristotle*, 1923. Traducción española de Diego F. Pró: *Aristoteles*. Buenos Aires, Charcas, 1981, p.121.

fuentes, la de Sócrates sería imposible. La cuestión de la autenticidad, muchas veces sirve para estorbar a la serena comprensión del fenómeno estudiado.

La verdad viene asociada en Platón con una determinada concepción de su filosofía que creemos no se corresponde a los escritos, por ello vamos a intentar clarificar un poco más este punto.

## 2. LA «VERDAD» COMO “VERDAD”: VERDAD Y MENTIRA EN PLATÓN.

Cuando se habla de un *Sócrates verdadero* estamos ante un concepto de verdad que se aplica más allá de la proposición. Las proposiciones verdaderas se oponen a las falsas, pero el concepto de verdad aplicado a la realidad se opone a un universo conceptual más amplio: *verdad* se opone de esta forma a *apariencia, ilusión, irrealdad, inexistencia*, etcétera. En la Antigüedad, los filósofos presocráticos no aplicaban esta distinción (<sup>29</sup>), por lo que el término “verdad” se utilizaba para referirse simplemente a aquello que estaba establecido, era *inmutable, eterno, a lo que es*, en el sentido de *ser siempre*, en definitiva: lo permanente. Ello se oponía a lo efímero, a lo que cambia, al *no ser*, que no necesariamente era lo falso (<sup>30</sup>) sino lo que falla. De esta forma Parménides habla de dos caminos: el del *ser* y el del *no ser*:

5 D-K. Y me da lo mismo por dónde  
deba empezar: pues aquí llegaré de vuelta de nuevo.  
2 D-K. ¡Ea! yo diré –métete el relato al oírlo-  
qué únicos caminos de búsqueda hay que pensar:  
uno, que «es» y que no es posible que «no sea»,  
es camino de Persuasión, pues sigue a Verdad,  
otro, que «no es» y que no es posible que «no sea»,  
ese te diré que es sin persuasión, impracticable;  
pues ni conocerías lo-que-no-sea, pues no es alcanzable,  
ni lo podrías expresar. (<sup>31</sup>)

<sup>29</sup> .- FERRATER MORA, José.: “Verdad”, en *Diccionario de Filosofía*. Madrid, Alianza, 1979, p. 3397.

<sup>30</sup> .- Para este complejo tema puede verse: PLATÓN.: *Sofista*, 232 y ss. En dicha obra (249 d-259 d) Platón define la dialéctica como ciencia del conocimiento de las relaciones mutuas entre las Formas y seguidamente define el no-ser como “lo diferente”, por lo que llega a considerar la “existencia” del no-ser refutando la tesis parmenídea, aclarando que el no-ser no es lo contrario del ser. En 259 d-268 d trata la relación entre el no-ser y la falsedad en el discurso y en el juicio. El juicio falso dice algo “diferente” de lo que es.

<sup>31</sup> .- En esta parte nos inclinamos por la traducción de González Escudero (p.70) y abandonamos la de García Calvo que sería como sigue:

Ea, y yo te diré (guarda tú la palabra que oigas)  
las vías que solas ver como vías de búsqueda cabe:  
la una, la de que es y que no puede ser que no sea,  
es ruta de fe y de fiar (pues la verdad la acompaña);  
la otra, la de que no es y que ha de ser que no sea,  
ésta -te aviso- es senda de toda fe desviada:  
que lo que no es ni podrás conocerlo (eso nunca se alcanza)  
ni en ello pensar.

Las razones para ello están expuestas en: GONZÁLEZ ESCUDERO, Santiago.: “Una precisión sobre el

3 D-K. Pues es pensarlo lo mismo que serlo.  
 6 D-K. Debe ser cosa el decir y el saber: pues cabe ser algo;  
 mas no ser nada no cabe; en lo cual meditar te aconsejo;  
 pues de esa vía de busca te rechacé la primera.  
 Mas luego de otra, a que ya mortales que no saben nada  
 se tuercen, cabezas de a dos: que falta de tino en sus pechos  
 les traza derecha la idea torcida; y van arrastrados,  
 sordos y ciegos al par, pasmados, tropa indistinta,  
 a quienes ser y no ser les da en sus leyes lo mismo  
 y no lo mismo, y hay ruta de contravuelta de todo. <sup>(32)</sup>

Siguiendo a Parménides, si se habla de apariencia y verdad, se establecen solamente estas dos dimensiones: sujeto/objeto, por decirlo en terminología moderna, no podremos escapar de las paradojas que señalaron los sofistas Gorgias de Leontini (-483 a -395 aprox.), al igual que Protágoras de Abdera (-481 a -411 aprox.), partiendo de la contraposición entre ser y no-ser llegan a la imposibilidad del conocimiento. En el caso de establecer esta dicotomía entre sujeto/objeto, no puede ser conocida la realidad *objetivamente*, como se ha establecido en las críticas al noumeno kantiano, pues no

---

es en Parménides”, El Basilisco, 15 (Oviedo, 1983) 62-70, y especialmente las causas para la corrección de García Calvo en la p.66, que consiste en las propiedades de la estructura gramatical en la que el verbo se refiere a sí mismo (p.67).

<sup>32</sup>.- Seguimos aquí la traducción rítmica de Agustín García Calvo que cambia de orden la edición de Diels-Kranz, como puede observarse. GARCÍA CALVO, Agustín.: *Lecturas presocráticas*. Madrid, Lucina, 1981, pp.190-194.

5 D-K. PROCL. in **Parm.** I p., (nach B , )

xunōn d• mo...<sup>32</sup>stin,  
 ðppōqen ¥rxwmai: tōqi g|r pēlin txomai aāqij.

2 D-K. PROCL. in **Tim. I**, Diehl (nach B , ). SIMPL. **Phys.** ,

e, d' ¥g' <sup>32</sup>gēn <sup>32</sup>ršw, kōmisai d• sý màqon ¢koúsaj,  
 aþper ðdo<sup>32</sup> moānai diz»siōj e,si noāsai:

<sup>1</sup> m•n ōpwj æstin te ka<sup>32</sup> æj oūk æsti m¾ e•nai,  
 Peiqoāj <sup>32</sup>sti kšl euqoj (‘Al hqe...hi g|r Ñphde),  
<sup>1</sup> d' æj oūk æstin te ka<sup>32</sup> æj creèn <sup>32</sup>sti m¾ e•nai,  
 t¾n d» toi frēzw panapeuqša æmmen ¢tarpōn:  
 oūte g|r <sup>32</sup>n gno...hj tō ge m¾ <sup>32</sup>ōn (oū g|r ¢nustōn)  
 oūte frēsaij.

3 D-K. CLEM. Strom. VI (II , St.). PLOTIN. Enn. V ,

... tō g|r aūtō noe<sup>32</sup>n <sup>32</sup>st...n te ka<sup>32</sup> e•nai.

6 D-K-b SIMPL. Phys. , (nach B )

cr¾ tō lšgein te noe<sup>32</sup>n t' <sup>32</sup>ōn æmmenai: æsti g|r e•nai,

mhd•n d' oūk æstin: tē s' <sup>32</sup>gē frēzesqai ¥nwga.

prēthj gēr s' ¢f' ðdoà taūthj diz»sioj eþrgw,

aūt|r æpeit' ¢pō tÁj, ¿n d¾ broto<sup>32</sup> e,dōtej oūd•n

pl ēttontai, d...kranoi: ¢mhcan...h g|r <sup>32</sup>n aūtī n

st»qesin „qūnei pl aktōn nōon: of d• foroāntai

kwfo<sup>32</sup> ðmī j tuflo... te, teqhpōtej, ¥krita fāl a,

oſj tō pšl ein te ka<sup>32</sup> oūk e•nai taūtōn nenōmistai

koū taūtōn, pēntwn d• pal ...ntropōj <sup>32</sup>sti kšl euqoj.

puede ser conocida, pensada o percibida, porque lo que percibimos o pensamos no es la *realidad* misma, porque si lo fuera no podríamos pensar o representarnos cosas que no son:

“A continuación vamos a demostrar que, aunque algo existiera, sería incognoscible e ininteligible para el hombre. Dice Gorgias que si lo pensado no es existente, lo existente no puede ser pensado. Y lo dice con razón. En efecto, así como en el caso de que se atribuya a lo pensado la blancura, hay que atribuir también a la blancura la inteligibilidad, así en el caso de atribuir a lo pensado la no existencia, necesariamente hay que atribuir a los entes existentes la inteligibilidad. Pues es correcta y coherente la siguiente conclusión: “si lo pensado no existe, lo existente no es pensado”. Pero lo pensado (de esto hay que partir) no es existente, según demostraremos, por lo que lo existente no puede ser pensado.

Es radicalmente evidente que lo pensado no es existente. Pues, si lo pensado fuera evidente, todo lo pensado existiría, cualquiera que sea la manera como sea pensado. Y esto es absurdo. Pues, si alguien piensa en un hombre que vuela o en unos carros desplazándose sobre el mar, no por ello al instante un hombre vuela o unos carros se desplazan sobre el mar. Por tanto, lo pensado no es existente.

Además, si lo pensado fuera existente, lo no existente no podría ser pensado, pues de lo contrario se predica lo contrario, y lo contrario de lo existente es lo no existente. En consecuencia y de un modo absoluto, si a lo existente se atribuye la inteligibilidad, a lo no existente hay que atribuir la ininteligibilidad. Mas esto es absurdo, pues Escila, la Quimera y muchas cosas existentes son pensadas.

Por tanto, lo existente no puede ser pensado.”<sup>(33)</sup>.

Platón, para salir de la contraposición sujeto/objeto acude al recurso de líneas y trayectorias: las ideas. Sin embargo, Aristóteles, al criticar las ideas como separadas tendrá que volver precisamente a lo que ya había afirmado Platón en el *Crátilo* <sup>(34)</sup>, y en el *Sofista* <sup>(35)</sup>, suponer, desde el punto de vista ontológico, que las cosas se encuentran ahí, previamente dadas, como tapadas por un velo y el investigador, lo único que hace es *descubirla* o *desvelarla*, como señala Heidegger <sup>(36)</sup>. Sin embargo, para Platón, como ha señalado Friedlander, las cosas se iluminan, “la verdad que se desarrolla y el espíritu en el que predomina esa verdad, y que por medio de esa verdad aquella realidad descubre, llega a estar fundamentada en algo más alto: en el bien o en la perfección” <sup>(37)</sup>.

Para Aristóteles, además de considerar que existían ciertos enunciados que poseen como propiedad la verdad, mantuvo un concepto de verdad como coherencia o

<sup>33</sup> .- Frg. 3 65-85. SEXTO EMPIRICO.: *Adversus mathematicos*, VII, 77 1-80 7

<sup>34</sup> .- PLATÓN.: *Crátilo*, 385 b.

<sup>35</sup> .- PLATÓN.: *Sofista* 240 d-241 a y 263 b.

<sup>36</sup> .- HEIDEGGER.: *Platons Lehre von der Wahrheit*. 1947. Traducción española: “La idea de Platón de la verdad”, Cuadernos de Filosofía, 7 (Buenos Aires, 1953).

<sup>37</sup> .- FRIEDLÄNDER, Paul.: (1989). *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. 1928. Traducción española de Santiago GONZALEZ ESCUDERO de la alemana de 1964 3ed.; *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid, Tecnos, 1989, p.219. Friedländer realiza una crítica a la interpretación heideggeriana de aletheia en el capítulo XI (pp.214-221), fundamentalmente basado en la consideración de que Heidegger establece en *Sein und Zeit* (1927) una supuesta evolución del concepto desde Homero a Platón. Friedländer demuestra que Homero ya utiliza los dos conceptos. También discute Friedländer la carga negativa de la interpretación de Alétheia como una palabra con una partícula negativa: A-létheia. En definitiva, Friedländer relaciona *alétheia* con ser, conocer y expresar.

correspondencia:

“Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es lo falso; decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es lo verdadero”, de tal forma que también el que dice que algo es o que no es, dirá verdad o mentira.”<sup>(38)</sup>,

Sin embargo, aunque esta concepción se revela como problemática y no la vamos a tratar en profundidad, debemos de exponer brevemente algunas de las cuestiones que suscita y que resulta pertinente para nuestros propósitos. La pretensión de un corte entre la realidad y el conocimiento, la existencia de una *res gestae* (realidad histórica) frente a *memoria rerum gestarum* (conocimiento histórico)<sup>(39)</sup> o en palabras de Benedetto Croce<sup>(40)</sup>, *historia* frente *historiografía*. En definitiva, se trata de una realidad objetiva *ordo essendi* que es narrada científica o subjetivamente *ordo cognoscendi*. Si bien la distinción parece clara, a poco que profundicemos en ella se vuelve completamente confusa. Así, sólo en el caso de que pudiéramos establecer un elemento externo que garantizase y registrase los acontecimientos, podríamos asegurar de algo la categoría de hecho<sup>(41)</sup>. Pero ello puede verse claramente si atendemos a una realidad histórica: la Historia con mayúscula, es condición necesaria para el conocimiento de los acontecimientos históricos, de la *realidad histórica*, o de la historia con minúscula. Es decir, que sin la Historia, las miles de historias cotidianas no serían nada, instantes que se desvanecerían sin la menor constancia. En palabras de Hegel, las revoluciones, migraciones y transformaciones anteriores a la escritura no existieron objetivamente, en el sentido de que tampoco existen vestigios subjetivos:

“El tiempo (que podemos fijar como siglos y milenios) transcurrido hasta la aparición de la historia escrita ha podido estar lleno de revoluciones, de migraciones, de las transformaciones más violentas; careció, no obstante, de historia objetiva porque no ha dejado ninguna historia subjetiva, ningún relato histórico”<sup>(42)</sup>.

Volvemos a resaltar que, si planteamos el tema de la *verdad* respecto a un

<sup>38</sup> .- ARISTÓTELES.: *Metafísica*, ?, 7, 1011 b 26-28.

<sup>39</sup> .- HEGEL, W.G.F.: *La razón en la historia*. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972, p.207.

<sup>40</sup> .- CROCE, B.: *Teoría e storia della storiografia*, 1917; Bari 1927: Traducción española: *Teoría e historia de la historiografía*. Buenos Aires, Iman, 1953.

<sup>41</sup> .- Este problema es recogido por Borges de una forma magistral en su: “*Argumento ornitologicum*”, *Obras Completas*, Barcelona, Círculo, 1992, p. 381. “Cierro los ojos y veo una banda de pájaros. La visión dura un segundo o acaso menos; no sé cuántos pájaros vi. ¿Era definido o indefinido su número?. El problema involucra el de la existencia de Dios. Si Dios existe, el número es indefinido, porque nadie pudo llevar la cuenta. En tal caso, vi menos de diez pájaros (digamos) y más de uno pero no vi nueve, ocho, siete, seis, cinco, etcétera. Ese número entero es inconcebible; *ergo*, Dios existe.”

<sup>42</sup> .- HEGEL, W.G.F.: *La razón en la historia*. Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972, p.208.

personaje que se llama “Sócrates” en *Las Nubes* de Aristófanes, el personaje no puede ser nunca Sócrates mismo, sin embargo el público tiene que identificar a los personajes. Por otra parte, si Sócrates mismo representase su propio papel, ello no garantizaría que lo hiciese bien, pues debería actuar y Sócrates no es un actor. Es decir, que la verdad del personaje se establece en otro plano, independiente del sujeto representado, de su *hōj*. Platón solucionará este tema gracias a las ideas. Es en ellas donde se da la verdad, entre la *realidad* del sujeto existente y la *representación* del actor. Platón dirá que tiene que existir esta relación entre las representaciones y los objetos, pues si no la tuvieran carecerían de significado las palabras, que no diferirían en nada del sonido que produce el bronce al ser golpeado (<sup>43</sup>).

Debemos señalar, a pesar de la tradición ingente de investigadores que han considerado la *verdad* como eje fundamental de la filosofía de Platón basándose en la condena que explícitamente hace de la retórica y la poesía, como ha señalado sobradamente Alvaro Vallejo Campos (<sup>44</sup>) “*nos damos cuenta de que el problema de la verdad no es lo que más le preocupa*” y que el programa platónico de *Estado ideal* estaría destinado a crear opiniones útiles para la integración del individuo en la ciudad. Platón afirma que hay dos tipos de *lógoi* (<sup>45</sup>), verdaderos y falsos y que se debe educar a los niños con ambas clases y principalmente con las narraciones ficticias “*que generalmente son falsas aunque contienen algo de verdad*” (<sup>46</sup>). En el programa platónico no se pretende, sigue señalando Vallejo, “eliminar aquellos mitos que dan una imagen falsa de los dioses, sino de sustituirlos por otros igualmente falsos que sin embargo, son social o educativamente útiles” (<sup>47</sup>).

“... de la mentira y el engaño es posible que hayan de usar muchas veces nuestros gobernantes por el bien de sus gobernados. ...” (<sup>48</sup>)

Esta contradicción que estamos señalando con la imagen habitual de Platón surge inevitablemente de la confusión producida, a nuestro entender, por la interpretación heideggeriana de Aristóteles de la verdad como *ἡ ἀλήθεια*. Pero un personaje, la verdad o falsedad de un personaje, no se puede medir desde la realidad ontológica, solamente se puede hacer desde un *hōj*, como veremos más adelante. Sin embargo, para Platón, la preocupación mayor es la producción y difusión de imágenes y estas se producen y difunden de una forma sistemática en las artes.

<sup>43</sup> .- PLATÓN.: *Cratilo*, 429 b-c, 430 a.

<sup>44</sup> .- VALLEJO CAMPOS, Alvaro.: *Mito y persuasión en Platón*. Sevilla, Er, 1993, pp.219 y ss.

<sup>45</sup> .- PLATÓN.: *República*, 376 e.

<sup>46</sup> .- PLATÓN.: *República*, 377 a

<sup>47</sup> .- VALLEJO CAMPOS, Alvaro.: *Mito y persuasión en Platón*. Sevilla, Er, 1993, p.221.

<sup>48</sup> .- PLATÓN.: *República*, 459 c-d 1. Traducción de José Manuel Pabon y Manuel Fernández Galiano: Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

## 2.1.- El carácter engañoso de las artes.

Platón no es el primero que descubre el carácter engañoso de las imágenes producidas por las artes. Ya Simónides <sup>(49)</sup> y posteriormente Gorgias <sup>(50)</sup>, consideraban que la fuerza del arte consistía en el engaño (**apáth**) y la ilusión (**fantásmata**) que creaban. Heráclito, consciente de ello, mantendrá una posición beligerante contra la poesía de Homero por los efectos nocivos que ella produce. Tesis que posteriormente podremos encontrar en Platón:

“Homero merece ser arrojado de las reuniones y apaleado, lo mismo que Arquíloco” <sup>(51)</sup>.

En el arte, el poeta debía embobar al oyente. La música era utilizada por la medicina como una rama de la **ἐπανόρσσις yuchj** o “corrección del alma” o también de la **ἡθροποιᾶ** o “formación del carácter”, por ello formaba parte de la pedagogía y para Damón, pitagórico del siglo -V, constituía una herramienta fundamental en la formación del ciudadano <sup>(52)</sup>. Platón, entre las numerosas alusiones a la actividad socrática que presenta en la sexta definición en el **Sofista**, quizá la más directa sea la de producir cierta purificación (**καθάρσις**) <sup>(53)</sup>.

Si Gorgias había señalado el poder de la poesía y la palabra en general <sup>(54)</sup>, Platón ve el poder mimético de la imagen; por ello los poetas, creadores de imágenes por excelencia, están sometidos a una estricta censura del estado <sup>(55)</sup>. Los *políticos* o

<sup>49</sup> .- SIMÓNIDES.: Fg 40 (93P). DETIENNE, M.: “Simonide de Céos ou la sécularisation de la poésie”, *Revue des Études Grecques* (1964) 405-419.

<sup>50</sup> .- GORGAS.: DK 23: “La tragedia, por medio de la representación de su contenido y de las pasiones, crea un engaño en el cual el burlador es más justo que quien no engaña y el burlado es más sabio que el no engañado” PLUTARCO.: *De gloria Ath.* 5, 348 c (frg. B 23 Diels), Trd., Alfredo Llanos: *Los presocráticos y sus fragmentos*. Buenos Aires, Juarez, 1968.

<sup>51</sup> .- DIÓGENES LAERCIO.: *Vida de Filósofos*, IX, 1 (DK 22 B 42):

Cf., también (DK. 22 A 23; DK 22 B 56; DK 22 B 57; DK 22B 106).

<sup>52</sup> .- Cf. GIL, Luis.: *Therapeia. Medicina popular en el mundo clásico*. Madrid, Guadarrama, 1969, p.297.

<sup>53</sup> .- Acerca de la purificación del alma, cf. *Fedón* 67c. En el *Político*, el buen gobernante es aquel que “purifica” la ciudad de los elementos indeseables (293d). Platón retoma este tema de la “purificación social” en *Leyes*, especialmente en 735b-736c, 868a-d, y 872e.

<sup>54</sup> .- GORGAS.: DK 23. Cf. Nota 51.

<sup>55</sup> .- Sobre la mimesis puede verse el tratamiento que se hace en: GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960. Traducción española Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito: *Verdad y método*. Salamanca, Sigueme, 1992 y 1993, vol., I p. 492 y ss.; Gadamer entiende la *mímh* no como una mera copia, sino como una representación ella misma distinta del original. Puede verse el análisis que realiza Gadamer sobre la relación de Platón con la poesía en: *Studi Platonici*, I Casale Monferrato, Marietti, 1983, pp.187-215.

*filósofos-reyes* deberían cuidar la imagen de los dioses y héroes, pero también las más populacheras que imitaran a mujeres jóvenes o ancianas que injurian a sus maridos o desafían a los dioses:

“No toleraremos pues, que aquellos por los cuales debemos preocuparnos, y que se espera que lleguen a ser hombres de bien, si son varones, imiten a una mujer, joven o anciana, que injuria a su marido o desafía a los dioses, con la mayor jactancia porque piensa que es dichosa, o bien porque está sumida en infortunios, penas y lamentos. Y mucho menos que representen a una mujer enferma o enamorada o a punto de dar a luz.”<sup>(56)</sup>

Las creencias colectivas son importantes para el Estado. Pero también lo es el carácter de los ciudadanos, por ello las artes no deben mostrar a los hombres viles y cobardes, con malas costumbres:

“Ni que representen a hombres viles y cobardes que hagan lo contrario de lo que hemos dicho ya, insultándose y ridiculizándose unos a otros y diciendo obscenidades, ebrios o sobrios, y cuantas otras palabras o acciones de esa índole con que no se degradan a sí mismos y otros. Creo también que no se los debe acostumbra a imitar, ni en palabras ni en actos, a los que enloquecen. Hay que conocer, en efecto, a los locos y los malvados, hombres o mujeres, pero no se debe obrar como ellos ni imitarlos.”<sup>(57)</sup>

No se trata, en ningún caso de una moral puritana, pues Platón mismo cree necesario para una buena educación probar todos los vicios como forma pedagógica de formación del carácter para que entrevieran el mal, midieran su fuerza y aprendieran a temerlo y supieran evitarlo<sup>(58)</sup>.

## 2.2.- Verdad, verosimilitud y estructura en Platón.

La utilización de mitos<sup>(59)</sup> por parte de Platón plantea el problema del sentido de éstos en el conjunto de su obra, como trataremos más adelante, pero también el problema de la verdad misma del mito<sup>(60)</sup>. Si personajes de la talla de Platón o

<sup>56</sup> .- PLATÓN.: *República*, 395 d 5-e 3.

<sup>57</sup> .- PLATÓN.: *República*, 395 e 7-396 a 6.

<sup>58</sup> .- PLATÓN.: *Leyes*, 640 d. 645 e, 646 e, 647 c-d, 650 a-b, 671 c-d, 671 e, 673 e-674 b;...

<sup>59</sup> .- Platón utiliza, según el index platónico de Brandwood, 101 veces la palabra mito. BRANDWOOD, L.: *A Word Index to Plato*. Leeds, Maney & son, 1976, p.593.

<sup>60</sup> .- Sobre el mito en Platón existen numerosos estudios entre los que destaca el trabajo de BRISSON, L.: *Platon les mots et les mythes*. Paris, Maspero, 1982, 238pp. Otros trabajos que podemos citar son los siguientes libros: COUTURAT, L.: *De Platonis mythis*. Paris, Alcan, 1896; BUISMAN, J.R.: *Mythen en Allegorieën in Plato's Kennis en Zijnsleer*. Paris-Amsterdam, 1932, 125pp.; DROZ, G.: *Los mitos platónicos*. Barcelona, Labor, 1993, 164pp.; FRUTIGER, Perceval.: *Les mythes de Platon. Etude philosophique et littéraire*. Paris, 1930, 4ed. 295pp. 1930; HIRSCH, W.: *Platons weg zum Mythos*. Berlin-New York, SSch. Köln De Gruyter, 1971, 399pp.; KOSTER, W.J.W.: *Le Mythe de Platon de Zarathoustra et des Chaldéens. Étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'orient*. Leiden, Brill, 1951, 87pp.; KRÜGER, G.: *Eros und Mythos bei Plato*. Frankfurt/Main, Klostemann, 1978, 99pp.; LLEDÓ, Emilio.: *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. Barcelona, Editorial Crítica, 1992, 231 pp.; MATTÉI, Jean-François.: *Platon et le miroir*



Protágoras utilizaron el mito como forma de expresión, Aristóteles mismo consideraba que *el amante del mito es en cierto sentido un amante del saber, porque el mito se compone de maravillas* <sup>(61)</sup>. Todo ello significa que debemos ser prudentes a la hora de propugnar la ruptura entre *mitos* y *logos* <sup>(62)</sup> propuesta por Cornford. El *mito* (**μῦθος**) es principalmente para los griegos un “*relato*”, cualquier tipo de relato, historia o ficción. Se trata de un término que junto con el **εἶδος** (*narración heroica*) se opone al **ἔργον** (*hecho*) <sup>(63)</sup> y también a **ἱστορία** <sup>(64)</sup>, palabra de amplios sentidos, desde “*investigación*” <sup>(65)</sup> hasta el más difundido de “*escrito narrativo a partir de informaciones*” <sup>(66)</sup>.

Ello ha llevado a investigadores como Droz a reconocer que el mito no es un método para buscar la verdad <sup>(67)</sup>, sino un medio para exponer lo verosímil. Esta

---

*du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Thémis/Philosophie Paris (PUF) 1996, VI+330 pp. Bibliographie, Index nominum, Index rerum.; PIEPER, Josef.: *über die Platonischen Mythen*. München, Kösel, 1965, 96pp. Trad., esp., *Sobre los mitos platónicos*. Barcelona, Herder, 1984. 88pp.; RUIZ YAMUZA, Emilia.: *El mito como estructura formal en Platón*. Salamanca, Universidad de Sevilla, 1986, 182pp.; SCHEFFER, Christina.: *Platon und Apollon. Vom Logos zurück zum Mythos*, International Plato Studies 7, Sankt Augustin (Academia Verlag) 1996, Bibliographie.; STEWART, J.A.: *The Myths of Plato*. G. R. Levy, 1960 (1905).; VALLEJO CAMPOS, Alvaro.: *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, Er, Revista de Filosofía. Suplementos 2, 1993, 349 pp. Bibliographie. Index locorum, Index nominum; BROUCHARD, V.: “Les mythes dan la philosophie de Platon”, en *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris, V. Delbos, 1912, p.46-59. Traducción española de parte de la obra en Estudios sobre Sócrates y Platón. 1940.; LENS, Jesús.: “Sobre un mito platónico y su pervivencia”, Florentia Iliberritana. Revista de Estudios de Antigüedad Clásica, 2 (Granada 1991) 259-267.; MATTÉI, Jean-François.: “Le théâtre du mythe chez Platon”, *Imaginaires du simulacre* (recueil), 1990, 11-48.; ROSSETTI, Livio.: “La dimensión retórica de los mitos platónicos” [trad. de José Checa Beltrán], *Revista de Occidente*, 1994, 72-91.; SZLEZÁK, Thomas Alexander.: “Atlantis und Troia, Platon und Homer. Bemerkungen zum Wahrheitsanspruch des Atlantis-Mythos”, *Studia Troica* (recueil) 3, 1993, 233-237.; TARRANT, Harold A. S.: “Myth as a tool of persuasion in Plato”, *Antichthon* 24, 1990, 19-31.

<sup>61</sup> .- ARISTÓTELES.: *Metafísica*, A, 2, 982 b 18.

<sup>62</sup> .- Como casi todas las palabras tanto mitos como logos han sufrido una profunda transformación de significado desde su origen hasta hoy. Mitos significaba en la literatura griega más temprana simplemente *palabra* o *comunicación* y opuesta a la acción del mismo modo que lógos, que la vendría a sustituir este significado, se opondría en la época de Tucídides al hecho (PEMBROKE, S.G.: “Mitos”, en FINLEY, M.I. (de).: *The Legacy of Greece. A new appraisal*. Oxford University Press, 1981. Trad. española: *El legado de Grecia. Una nueva valoración*. Barcelona, Crítica, 1983, pp.309-310). La palabra *lógos* tuvo un importante arco significativo utilizado como palabra, razón, principio que impregnaba todo el universo, finalmente como coexistente con Dios en el Evangelio de san Juan.

<sup>63</sup> .- GONZÁLEZ ESCUDERO, Santiago.: “Los mitos de la cosmogonía órfica como introducción al pitagorismo”, *El Basilisco*, 9 (Oviedo, 1980) 11.

<sup>64</sup> .- Para la utilización del termino “*istoria*” y su uso por Herodoto, cf.: CHATELET.: *El nacimiento de la Historia*. Tomo I. Siglo XXI, 1978.

<sup>65</sup> .- HERODOTO.: *Historias*, 2, 29; PLATÓN.: *Fedón*, 96a; ARISTÓTELES.: *De la respiración de los animales*, 447a 7.

<sup>66</sup> .- HERODOTO.: *Historias*, 7, 96.

<sup>67</sup> .- DROZ, G.: *Los mitos griegos*. Barcelona, Labor, 1993 (Editions du Seuil, 1992), especialmente p.11.

posición de Droz recoge el pensamiento de Hecateo de Mileto (<sup>68</sup>), antecesor de Herodoto, quien comenzaba sus **Genealogías** comparando las versiones que se proponía contar (**μυθεῖται**) con las explicaciones (**λόγοι**) dadas por otros griegos, señalando que no se trata de que unas sean más o menos racionales, sino que como dice explícitamente su versión es lo que él cree que es verdad.

Sin embargo, esta interpretación del mito como *relato verosímil* (<sup>69</sup>), que el propio Platón utiliza en el Timeo (<sup>70</sup>), no puede ser representativa de la concepción que los griegos tenían de los mitos, y especialmente Platón, sin descartar que ella pueda estar incluida o ser uno de los rasgos característicos del mito. Nos basamos en dos razones para ello:

1. - La gran variación de sentidos o significados que le da Platón, algunos de ellos opuestos radicalmente a *mito* como *relato verosímil*. En Platón la palabra *mito* también significa: fabulación próxima a la mentira aunque con algo de verdad (<sup>71</sup>), mentira (<sup>72</sup>), un juego para niños (<sup>73</sup>) o un cuento para viejas (<sup>74</sup>), un recurso pedagógico (<sup>75</sup>), palabra sagrada (<sup>76</sup>), creencia moralmente eficaz (<sup>77</sup>).
2. - Si el significado de *mito* fuese *relato verosímil* no podría haber un consenso tan rápido y poco dificultoso de Sócrates y Protágoras entre la dicotomía presentada por el último de argumentar con un “discurso razonado” (**λόγῳ διειλεγμένῳ**) o mediante un “mito” (**μῦθον**) (<sup>78</sup>).

Por ello pensamos que el valor del mito en Platón es otro, se trata de una estructura de razonamiento por la cual se hace, en todo caso, verosímil. El mito no es una historia verdadera, porque, entre otras cosas, no se refiere a unos hechos ocurridos

<sup>68</sup>.- Hecateo de Mileto es conocido como Geógrafo e Historiador del siglo -VI y -V, escribió dos obras **Genealogías** y **Periegesis** de las que sólo conservamos fragmentos (existe una edición de los mismos Florencia 1954).

<sup>69</sup>.- A un mito o a cualquier relato se le exige una cierta verosimilitud, aunque en el caso del mito esta es interna, como a una película o a una novela no se les exige ser verosímiles en cuanto a la realidad, sino que lo sean internamente. La frase: “la alfombra sospechó de la mesa” es plenamente verosímil en un cuento o pongamos por caso, en **Alicia en el País de las maravillas**, pero no lo sería en una novela de detectives, pongamos por caso, en una novela de Vázquez Montalbán del detective Carvalho.

<sup>70</sup>.- PLATÓN.: **Timeo**, 29 d 2.. La traducción más precisa de εἰκότα μᾶλλον sería *relato natural*, algo que parezca natural.

<sup>71</sup>.- PLATÓN.: **República**, II, 377 a.

<sup>72</sup>.- PLATÓN.: **Fedro**, 242 e-243 a.

<sup>73</sup>.- PLATÓN.: **Sofista**, 242 c-d.; PLATÓN.: **Político**, 268 e.

<sup>74</sup>.- PLATÓN.: **Gorgias**, 527 a.

<sup>75</sup>.- PLATÓN.: **República**, VII, 514c; También como una forma de exposición lúdica: PLATÓN.: **Protágoras**, 320 c.

<sup>76</sup>.- PLATÓN.: **Fedro**, 274 d. Aunque podría interpretarse también en el sentido de engaño.

<sup>77</sup>.- PLATÓN.: **Menón**, 86 b-c.

<sup>78</sup>.- PLATÓN.: **Protágoras**, 320 c.

espacio-temporalmente. Pero tampoco es falso, porque cuenta con el consenso de generaciones y generaciones que son las que lo han cristalizado en lo que es. Es, por tanto, una verdadera historia en el sentido que está bien construido, que *resulta natural*.

Hasta aquí hemos visto algunas cuestiones relacionadas con las preocupaciones platónicas sobre la imagen, la propaganda y su divulgación a través de las artes y el mito, ¿Pero de dónde proviene esta inquietud?. Explícitamente Platón nos refiere fundamentalmente, tanto en la *Apología* como en la *Carta VII*, que es debido a las difamaciones que sobre Sócrates se lanzaron y que le llevaron posteriormente a ser condenado y ejecutado. Por ello que vamos a detenernos brevemente en el proceso, para más adelante tenerlo en cuenta a la hora de analizar la función que cumple la Apología desde la interpretación que estamos manteniendo.

### 3.- El proceso de Sócrates.

Por el *Eutifrón* (2a-3e) sabemos que técnicamente se trata de una acusación **graph'** y no de un simple pleito (**díkh**) (<sup>79</sup>). Ello indica que nos encontramos ante una acusación pública y no privada, presentada ante el arconte-rey, es decir, ante el magistrado encargado de instruir causas religiosas, pero ello no debe confundirnos y hacernos pensar que se trata de juzgar las creencias subjetivas de Sócrates.

De acuerdo con las palabras de Platón, la letra de la acusación sería ésta (<sup>80</sup>): "*Sócrates es reo de pervertir a los jóvenes; de no reconocer los dioses de la ciudad y de practicar, en cambio, cultos religiosos nuevos y diferentes*". Según el testimonio de Favorino (siglo I-II), en el libro II de los **Comentarios**, citado por Diógenes Laercio (<sup>81</sup>), el texto de la declaración jurada que aún podía leerse en el archivo del Estado

<sup>79</sup> - El sistema judicial ateniense puede parecernos a primera vista similar a ciertos procedimientos utilizados en los distintos sistemas judiciales, ello dista mucho de la realidad. Primeramente, los atenienses distinguían dos clases de acusaciones, según se *lesionasen los derechos públicos (graph')* o *privados (díkh)*. Sin embargo, en ninguno de los dos casos existía la figura del fiscal. Tanto si era una causa *dike*, como *graphé*, debía ser presentada por un particular. La *diké* sólo podía ser iniciada por la persona perjudicada o su representante legal, mientras que la *graphé* la podía incoar cualquier ciudadano. En el idioma ático se representaba un pleito como la imagen de un combate; el proceso se llamaba "*lucha*" (**agwh**), el acusador "*persecutor*" (**diwkwn**), el acusado "*fugitivo*" (**feúgwn**); convencer era "*coger*" (**afreñ**); en vez de ser condenado se decía "*ser aprisionado*" (**lî nai**) y ser absuelto era sinónimo de "*escapar*" (**apofeúgein**) (MAISCH, R. /POHLHAMMER, F.: *Instituciones griegas*. Barcelona, Labor, 1931, p.89). Algunos ejemplos de acusaciones públicas pueden verse en: Antifón, 5, Lisias, 9. 13. 18. 19. 21. 29; Demóstenes, 55, 58.

<sup>80</sup> - PLATÓN.: *Apología* 24b-c.

<sup>81</sup> - DIOGENES LAERCIO.: *Vida de filósofos*, II, 17.

ateniense decía así:

"Melito, hijo de Melito, de la familia de los Pitteos, contra Sócrates, hijo de Sofronisco, de la familia de los Alopecos, presentó esta acusación y prestó juramento: Sócrates es culpable de no reconocer a los dioses que la ciudad reconoce y de introducir divinidades nuevas; es culpable también de pervertir a los jóvenes. Pena pedida: la muerte" (<sup>82</sup>)

Y sentenciado, según Jenofonte, por ser culpable de no reconocer los dioses de la ciudad, introducir nuevos y corromper a los jóvenes:

"no reconocer a los dioses que la ciudad reconoce e introducir nuevas divinidades. Es culpable también de corromper a los jóvenes" (<sup>83</sup>).

Sin embargo se trata de un proceso claramente político (<sup>84</sup>), en que los partidarios

---

<sup>82</sup> .- DIOGENES LAERCIO.: **Vida de filósofos**, II, 17 (II, 40 3-7). Seguimos la traducción ofrecida por Francisco Fernández en: GIANNANTONI, G.: **Che cosa ha veramente detto Socrate**. Roma, Astrolabio-Ubaldini. Trad, Francisco Fernandez: **Qué ha dicho verdaderamente Sócrates**. Madrid, Doncel, 1972, p.157. difiere en elementos no sustanciales.

" tēde "grēyato ka^ čntwm0sato Mšl htoj Mel »tou Pitqeŷj Swkrētei Swfron...skou 'Alwpekāqen: čdike Swkrēthj, opj m•n  
1 pōl ij nom...zei qeoŷj oū nom...zwn, >tera d• kain| daimōnia  
e„shgoūmeno: čdike d• ka^ toŷj nšouj diafqe...rwn. t...mhma  
qfnatoj."

<sup>83</sup> .- JENOFONTE.: **Memorables**, 1.1.1.

<sup>84</sup> .- La impiedad fue introducida en Atenas como institución a partir del edicto de Diopito que la instaura en el -423. Más tarde fue definida por el Arconte Euclides en el -303. Se utilizó contra Anaxágoras, Protágoras, Diágoras de Melos y Sócrates, único ateniense. La condena de Sócrates no se puede entender como un proceso político si no comprendemos la verdadera dimensión del delito de impiedad. El delito de impiedad en Atenas, no puede ser visto como un delito religioso, sino que esta referido a una falta contra las tradiciones en un sentido amplio. Así, el PseudoAristóteles la define como:

"un no cumplir con los deberes para con los dioses y los demonios, o también, para con los muertos, los parientes y la patria" (*De virt. et vit.*, 7, 1251a 31. Citado por GIANNANTONI, G.: **Che cosa ha veramente detto Socrate**. Roma, Astrolabio-Ubaldini. Trad, Francisco Fernandez: **Qué ha dicho verdaderamente Sócrates**. Madrid, Doncel, 1972, p.157-158.).

Es en este último sentido, creemos, en el que está presentada la querella. La causa de impiedad, como decíamos más arriba, se trata de una acusación (*graphé*), y no de un pleito (*díke*) (PLATON.: *Eutifrón*, 2a-3e.). Ello indica que nos encontramos ante una acusación pública y no privada. El hecho de que se presente ante el arconte-rey, es decir, ante el magistrado encargado de instruir causas religiosas, no debe confundirnos, pues este no tenía el carácter de velador de la religión verdadera, dado que en Atenas no existía un cuerpo sacerdotal encargado de velar por la pureza de la doctrina. sino, como señala Taylor:

"Su misión era, en primer lugar, ver que la acusación tuviera la debida forma legal, anotar la contestación del acusado a los cargos, tomar declaración a los testigos de ambas partes, y tomar las demás disposiciones necesarias para llevar el caso ante un jurado popular. En el momento del juicio, el arconte-rey tenía además que presidir las sesiones, pero es importante recordar que no tenía las funciones de un juez británico. No podía comentar los testimonios, ni desechar por improcedente ninguna cuestión presentada por cualquiera de las partes. Los jurados eran a la vez "jueces de derecho" y "jueces de hecho", como también jueces sobre la cuestión de lo que era testimonio pertinente. Como formaban un grupo numeroso (Sócrates, como veremos, fue juzgado por 500 hombres) designados únicamente para el caso, debían decidir por sorteo al comenzar las sesiones y votar en secreto; un proceso ante tal tribunal era virtualmente un proceso ante una "asamblea pública", y esto debe tenerse en cuenta al leer lo que dice Platón de la defensa." (TAYLOR, A.E.: *Sócrates*. Londres, Peter Davies, 1932. Trad., Mateo Hernandez Barroso: *El pensamiento de Sócrates*. México, F.C.E., 1975 (1961, 1969), p. 87. También citado por GIANNANTONI, G.: **Che cosa ha veramente detto Socrate**. Roma, Astrolabio-Ubaldini. Trad, Francisco

de la democracia recién instaurada pretenden dar un escarmiento a los supuestos educadores de los antidemócratas y granjearse los parabienes de los demás ciudadanos y no se trata, como interpreta Hegel, de un pulso entre la individualidad de la conciencia y el Estado:

"Sócrates contrapone, pues, la propia conciencia al veredicto de los jueces y se absuelve ante el tribunal de la propia conciencia. Pero ningún pueblo, y mucho menos un pueblo libre y con la forma de libertad del pueblo ateniense, puede dar su reconocimiento a un tribunal de la conciencia, el cual además sólo reconoce a su propia conciencia el hecho de haber cumplido con el deber propio. Ante eso, el gobierno, el tribunal, el espíritu universal del pueblo, pueden responder así: "Si tú tienes conciencia de haber cumplido con tu deber, también nosotros debemos tener conciencia de que efectivamente lo has cumplido", pues el primer principio del Estado en general consiste en que no puede haber en él razón alguna, conciencia, probidad o como se lo quiera llamar, superior a la que el Estado reconoce como tal". Y más adelante: "Por consiguiente, el pueblo ateniense no sólo tenía el derecho, sino también el deber de actuar de acuerdo con las leyes. Por eso consideró el nuevo principio como un delito. Por lo general, ésta es en la historia universal la posición de los héroes que nos abren un mundo nuevo cuyo principio contrasta con el vigente hasta entonces y lo subvierte; en efecto, los héroes aparecen como violentos atacantes de las leyes. Individualmente, por tanto, hallan la ruina; pero la pena destruye sólo al individuo, no al principio, y el espíritu del pueblo ateniense ya no pudo recobrase de la superación de su principio. La forma ilegítima de la individualidad resulta cancelada, incluso violentamente, por medio de una pena; pero más tarde el principio se abrirá camino, aunque sea bajo otro aspecto, y ascenderá hasta convertirse en una forma del espíritu universal. Este modo universal con el que el nuevo principio se presenta y hace caer al precedente es el verdadero; lo que en él había de ilegítimo era que el principio se presentase sólo como peculiaridad de un individuo. El mundo contemporáneo a Sócrates no podía comprenderlo de esta manera; solamente lo comprenderá así el mundo posterior, superior a ambos" <sup>(85)</sup>

Sócrates representa a los sofistas innovadores que introducen nuevos modelos educativos, donde no existen los valores tradicionales, ello es lo que ha despertado las iras del conservador Aristófanes un cuarto de siglo antes y que llevará a Sócrates a la condena de sus ciudadanos.

"Lo que sí debe decirse inmediatamente es que para la democracia recién restaurada Sócrates aparecía como el punto de referencia de sus adversarios, como el inspirador influyente y subyugante de las tendencias oligárquicas. Verdad es que las relaciones entre Sócrates y el gobierno de los Treinta se habían deteriorado hasta cierto punto, pero sólo hasta cierto punto..."<sup>(86)</sup>

---

Fernandez: *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates*. Madrid, Doncel, 1972, p.158. Donde la última parte se traduce, en la versión española de una forma más clara: "y como se les designaba exclusivamente para la causa en la que habían de ir por sorteo, que se celebraba al abrirse el expediente y mediante votación secreta, un proceso ante un colegio tal se desarrollaba virtualmente con las mismas características que ante una "asamblea pública". Todo lo cual debe tenerse presente al leer el relato platónico de la defensa").

<sup>85</sup> .- HEGEL, G.W.F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, de la edición italiana V.II, Florencia, 1932, pp.102-104, citado por: GIANNANTONI, G.: *Che cosa ha veramente detto Socrate*. Roma, Astrolabio-Ubaldini. Trad, Francisco Fernandez: *Qué ha dicho verdaderamente Sócrates*. Madrid, Doncel, 1972, p.150-151.

<sup>86</sup> .- GIANNANTONI, G.: *Che cosa ha veramente detto Socrate*. Roma, Astrolabio-Ubaldini. Trad,

### 3.1.- Las acusaciones y defensas posteriores.

A la muerte de Sócrates aparecieron numerosos escritos, unos de tipo apologético y otros de carácter acusatorio, de los cuales sólo conservamos un escaso número de fragmentos, a pesar de las numerosas referencias a este tipo de obras. Durante los siglos posteriores, numerosos autores se dedicaron a reivindicar y a confirmar la profecía que nos narra Platón en la **Apología** <sup>(87)</sup>. Según Plutarco <sup>(88)</sup>, los atenienses habrían detenido a los acusadores de Sócrates y, según Diodoro Sículo, les habrían condenado a muerte sin proceso <sup>(89)</sup>. Diógenes Laercio <sup>(90)</sup> nos transmite en el libro segundo que los atenienses cerraron en señal de luto las palestras y los gimnasios, habían condenado al exilio a los acusadores, negándose la ciudad de Heraclea a acoger a Anito, y erigieron en Pompeio una estatua de bronce realizada por Lisipo representando a Sócrates. También el propio Diógenes Laercio nos transmite, en el libro VI <sup>(91)</sup>, una historia, más fantástica sobre dichos sucesos: Antístenes, habiéndose encontrado con un grupo de jóvenes de Ponto que habían llegado a Atenas atraídos por la fama de Sócrates, les condujo a casa de Anito, diciéndoles que éste era más sabio que Sócrates, a lo cual respondieron éstos expulsándole de la ciudad y dando muerte a Melito. El propio Aristóteles, como buen socrático, se hace eco de la denigración de Anito achacándole ser el primero en corromper a los jueces y en pagar por su absolución en el proceso a que fue sometido en el año -409 <sup>(92)</sup>.

Todas las historias, sin el menor fundamento crítico, fueron utilizadas por los detractores de Anito y los discípulos socráticos y, lo que es más importante, han salido a partir de la imagen creada por Platón. Sin embargo la realidad debía distar mucho de estas noticias, como nos transmite Giannantoni:

"Y aunque Melito y Licón fueron olvidados en seguida, parece en cambio casi seguro que el mismo Anito, acusador de Sócrates, es el que el orador Andócides, acusado de impiedad en el año -399, invoca como testimonio de su inocencia, señalándole como uno de los que han dado pruebas a la restaurada democracia de su virtud política (Andócíd., I, 150); parece igualmente muy probable que ese mismo Anito fuera el que en el año -388 ocupó el importante cargo de "*sitophilakos*" (encargado de vigilar la venta de trigo) (cf. Lisias, XXII, 8-10)." <sup>(93)</sup>.

Lo cierto es, pues, que el proceso y la muerte de Sócrates no constituyeron para

---

Francisco Fernandez: **Qué ha dicho verdaderamente Sócrates**. Madrid, Doncel, 1972, p.152-153.

<sup>87</sup> .- PLATÓN.: *Apología*, 39 c-d.

<sup>88</sup> .- PLUTARCO.: *De inv. et odio*, 6, p.538 a

<sup>89</sup> .- DIODORO SICULO.: XIV, 37, 7.

<sup>90</sup> .- DIOGENES LAERCIO.: *Vida de Filósofos*, II, 43.

<sup>91</sup> .- DIOGENES LAERCIO.: *Vida de Filósofos*, VI, 9-10.

<sup>92</sup> .- ARISTOTELES.: *Atem. pol.*, 27; Cfr. DIODORO SICULO.: XIII, 64.

<sup>93</sup> .- GIANNANTONI, G.: *Che cosa ha veramente detto Socrate*. Roma, Astrolabio-Ubaldini. Trad, Francisco Fernandez: **Qué ha dicho verdaderamente Sócrates**. Madrid, Doncel, 1972, p.181.

los ciudadanos atenienses aquellos acontecimientos traumatizantes de los que nos habla la leyenda histórica; como también es verdad que la hostilidad de esos mismos ciudadanos no se dirigió contra los acusadores de Sócrates, sino justamente contra los discípulos de éste, los cuales, por lo demás, consideraron oportuno -como se sabe- alejarse de Atenas y refugiarse en Megara como "huéspedes de Euclides" (<sup>94</sup>).

Asimismo a la escasez de textos que han llegado hasta nosotros se unen las confusiones que continuamente aparecen en los textos clásicos. Un ejemplo característico es la acusación contra Sócrates escrita por el orador Polícrates. Lo que hizo pensar que él había sido el que había escrito el discurso pronunciado por Anito contra Sócrates (<sup>95</sup>). Y el orador Libanio, al componer su Apología de Sócrates, ocho siglos después, creía que contestaba a las acusaciones de Polícrates. Esta misma convicción fue la que llevó a Favorino (<sup>96</sup>) a mantener que el texto de la Acusación conocido por él era falso, puesto que en dicho texto se hacía referencia a un acontecimiento como la reconstrucción de las murallas largas, por orden de Conón en el año -393, acontecimiento que sucede seis años después de la muerte de Sócrates.

Sin embargo, lo que sí parece cierto es que tras el proceso y muerte de Sócrates se produjo una importante producción literaria sobre su figura. ¿Cuál es el motivo?. Este, o uno similar, podemos encontrarlo en los propios textos platónicos:

"Ahora, atenienses, no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro, no sea que al condenarme cometáis un error respecto a la dádiva del dios para vosotros" (<sup>97</sup>).

Tanto por el papel político que jugaron muchos de sus discípulos (Alcibiades, Jenofonte,...), como por el propio sentido social, que Platón pretende dar a la figura de Sócrates, que va más allá de ser un mero aguijón de la conciencia de los atenienses, como nos pretende hacer creer unas líneas más abajo (30 e-31 a). Por todo ello, debemos entender la figura de Sócrates con una función social o política ligada a los cambios sociales de la *polis* y, por tanto, descartar los motivos personales o psicologistas que le atribuye Jenofonte (<sup>98</sup>) a la acusación de Anito. Contra estas reducciones a "cuestiones personales" ya nos advierte el mismo Platón en el Menón (<sup>99</sup>).

---

<sup>94</sup> .- Id.

<sup>95</sup> .- Cfr. QUINTILIANO, II, 17, 14; Temist. **Or**, XXIII, p. 296a-c; Suid., **Policrates**.

<sup>96</sup> .- Citado por Diógenes Laercio, II, 39.

<sup>97</sup> .- PLATÓN.: **Apología**, 30 d 5-e 1.

<sup>98</sup> .- JENOFONTE.: **Apología**, 29.

<sup>99</sup> .- PLATÓN.: **Menón**, 95 a.

Sería interesante analizar este intento de reducción a cuestiones personales, por otra parte muy utilizado hoy en el campo político, pero ello nos alejaría demasiado de los objetivos que nos hemos marcado en el presente trabajo.

El grupo de discípulos, seguidores y personas que alternaban con Sócrates, tras la condena y muerte del maestro, se encuentran en pésimas condiciones para ejercer sus deberes cívicos en la ciudad e incluso algunos, como ya hemos dicho, han preferido el exilio, ante el peligro que supone su vuelta al hogar. El mismo Aristóteles, como discípulo socrático, deberá huir "para que Atenas no peque dos veces contra la Filosofía". Por lo que el sentido de la defensa socrática que realiza Platón y los "socráticos" es la de su propia defensa; necesitan lavar la imagen de su maestro, para poder limpiar la suya propia.

Es en este sentido, como autodefensa de los discípulos de Sócrates, es como entendemos que se deben enmarcar las apologías y concretamente la de Platón, de la que vamos a tratar mas adelante.

#### **4.- La educación en Platón: la imagen de Sócrates y los Sofistas.**

El problema del conocimiento y de su transmisión es un tema recurrente en la obra platónica. Si más adelante nos vamos a preocupar de analizar con más detenimiento algunas de las estructuras del conocimiento que se encuentran más en la línea de este trabajo, no podemos seguir sin hacer una breve referencia a la teoría de la educación. Sin lugar a dudas, en Platón, Teoría del Conocimiento y Teoría de la Educación se encontraban mucho más unidas que en la actualidad.

Si educación y conocimiento están íntimamente ligados en Platón y ello hace a la educación un tema de suma importancia en la literatura platónica, no se trataba de un planteamiento aislado o fruto de sus investigaciones, sino que era una preocupación sumamente extendida entre sus contemporáneos. La crisis de la hegemonía ateniense, sobre todo a partir del -404, va a ser achacada a una cuestión de educación, y los sofistas serán responsabilizados en gran medida de la crisis de la *polis* ateniense, es por ello que Platón emprende una crítica feroz contra estos educadores. Sin embargo, con esta crítica, Platón no tratará de volver a una educación tradicional representada por los poetas.



#### 4.1.- La crítica platónica contra la ‘poesía’.

En numerosas ocasiones Platón critica a los poetas (<sup>100</sup>), dedicando al tema un diálogo como el *Ion*, y una gran extensión en la *República* y las *Leyes*. En la *República* la crítica contra los poetas aparece cuando se trata el tema de la educación que han de recibir los futuros guardianes de la ciudad en el libro II (<sup>101</sup>) y continúa durante el libro III, reapareciendo en el ataque en el libro X, cuando Platón ya ha expuesto lo referente a su teoría tripartita del alma. ¿Por qué se preocupa Platón de criticar a los poetas?. ¿Cuál es el espacio común que comparte con ellos para producirse este choque?. Para responder a esta pregunta vamos a seguir las tesis de Havelock, y en ese sentido coincidimos plenamente en que Platón se da cuenta conscientemente del importantísimo hecho de que la ‘poesía’ controlaba plenamente la cultura griega y era, por tanto, un elemento educativo fundamental en la formación del individuo gozando casi de un carácter monopolístico (<sup>102</sup>). Esta fuerza educativa de la poesía ya había sido descubierta anteriormente por autores como Píndaro, Jenófanes (<sup>103</sup>) y Heráclito (<sup>104</sup>). La crítica radical a este tipo de educación basada en la poesía ya había sido realizada tanto por Jenófanes (<sup>105</sup>) como por Heráclito (<sup>106</sup>).

---

100.- Sin un carácter exhaustivo podemos encontrar numerosas referencias críticas contra los poetas y la poesía; así por ejemplo en la *Apología*, 22 c, lo son porque “a causa de la poesía, creían también ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran”, y poco después, (22 d) afirma que a los artesanos les ocurriría lo mismo que a los poetas: “por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también con respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría”. El *Ion* está prácticamente dedicado a negar que la poesía suponga el ejercicio de la inteligencia y de la razón, por ser cuestión de ‘inspiración’ divina (c.f. especialmente 501 d-502 a), colocando a la poesía, de esta forma entre “los adivinos y los que recitan los oráculos” (*Apología*, 22 c). En el *Gorgias*, rechaza la poesía como una forma de retórica basada en la adulación, puesto que la poesía y la música buscan dar gusto y placer a los espectadores (502 b-d). Cuando en el *Fedro* establece una ‘gradación de las almas’, el alma del poeta aparece en sexto lugar por debajo de los hombres de negocios, los gimnastas y aquellos dedicados a las artes adivinatorias y a los ritos de iniciación (248 d-e).

<sup>101</sup>.- PLATÓN.: *República*, II 376 e y ss.

<sup>102</sup>.- HAVELOCK.: *Preface to Plato*. Harvard College, 1963. Traducción española de Ramón Buenaventura: *Prefacio a Platón*. Madrid, Visor, 1994, p.101. Havelock, considera que Platón quería colocarse en lugar de los poetas, que ya habían sido conscientes de su fuerza didáctica y su referencia sería Hesíodo.

<sup>103</sup>.- “(Herodiano). Desde el comienzo todos han aprendido según Homero.” (JENOFANES.: Fr. 21 B 10.)

<sup>104</sup>.- “HIPÓLITO.: IX 10, 2: Heráclito censura a Hesíodo, porque no conoce el día y la noche; en efecto, según dice, el día y la noche es una sola cosa, hablando de este modo: «maestro de muchos es Hesíodo: consideran que sabe muchas cosas éste, quien no conoció el día y la noche, pues son una sola cosa»” (HERÁCLITO, Fg. 22 B 57).

<sup>105</sup>.- “De ahí también que Jenófanes critique a Homero y a Hesíodo, al decir: «Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres: robar, cometer adulterio y

La intención de Platón era, como señala Havelock (<sup>107</sup>), sustituir a los poetas en la formación del individuo e incluso utilizan sus métodos, al estilo de la reforma iniciada por Hesiodo en la transición de la oralidad a la escritura.

Para los griegos, la poesía funcionaba como una gran 'enciclopedia' donde estaban depositados los conocimientos útiles para la vida (ética, política, historia, tecnología, etc.) (<sup>108</sup>), y a través de ella se producía el proceso de integración y asimilación de la cultura.

Sin embargo, como ha señalado José Luis Relancio (<sup>109</sup>) la poesía no trata tanto de ser un depósito de conocimientos como de incitar a realizar acciones (los versos de Homero no servían para fabricar un barco, pero sí incitaban a navegar). En este sentido, frente a lo comúnmente extendido el cine violento no fomenta tanto la violencia como enseña a tolerarla y a admitirla como fórmula de resolución de conflictos.

Según Havelock (<sup>110</sup>) Platón iría revelando paulatinamente en la *República* (libros II, III, V y X) que el 'enemigo' del platonismo es la mentalidad poetizada. La poesía a la que Platón está atacando, se transmite oralmente, pero no debemos olvidar que en esta época se encuentran fijados los textos, es decir el público entra en contacto con la poesía por el oído, pero a través de un recitador (no un escritor).

Esta mentalidad y educación poética era el principal obstáculo a la reforma educativa que pretendía realizar Platón, pues la poesía crea imágenes fijas, buscando la identificación con los personajes, sometiendo la mente a un "embujo" a través del relato que se produce automáticamente de forma continua, no permitiendo pausas para

---

engañarse unos a otros.» (JENÓFANES.: Fg., 21 B 11).

<sup>106</sup> .- DIOGENES LAERCIO.: IX, 1. "Era arrogante ante cualquiera, y desdeñoso, como es patente por su libro, en el cual dice: «Mucha erudición no enseña comprensión; si no, se la habría enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, y a su turno tanto a Jenófanes como a Hecateo». (HERACLITO.: Fg. 22 B 40)

Así mismo, continua: "HIPÓLITO, IX 9, 5: Y lo mismo es fácil entenderlo a partir de sus palabras: «Se equivocan», dice, «los hombres respecto del conocimiento de las cosas manifiestas, como con Homero, quien pasó por el más sabio de todos los griegos; a éste, en efecto, lo engañaron unos niños que mataban piojos, diciéndole: 'cuantos vimos y cogimos, a éstos los dejamos; cuantos no vimos ni cogimos, a éstos los llevamos'». (HERACLITO.: Fr. 22 B 56). También hace referencia a Hesiodo y Homero en los fragmentos , 106 y 105 aunque los consideramos de menor interés.

<sup>107</sup> .- HAVELOCK.: *Preface to Plato*. Harvard College, 1963. Traducción española de Ramón Buenaventura: *Prefacio a Platón*. Madrid, Visor, 1994, p.101.

<sup>108</sup> Cf.: Id., p.41. Havelock considera la poesía griega como una herramienta didáctica para transmitir la tradición (p. 54).

<sup>109</sup> .- RELANCIO MENENDEZ, José Luis.: *El problema de la 'participación' de todo los ciudadanos en Platón (Las Leyes I-II)*. Tesis Doctoral, Oviedo, 1996, p.244.

<sup>110</sup> .- HAVELOCK.: *Preface to Plato*. Harvard College, 1963. Traducción española de Ramón Buenaventura: *Prefacio a Platón*. Madrid, Visor, 1994, p.225-226. Aunque como limitación de la interpretación de Havelock debemos señalar que reduce la *República* a un mero tratado pedagógico no enmarcando la obra adecuadamente en el proyecto de una teoría de la ciudad.

reorganizar los datos o para establecer generalizaciones, en definitiva para poder pensar.

La crítica platónica a este *continuo* en que se convierte el espectáculo de la poesía oral fijada, que se da en Atenas en esta época, será acusarla desde todos los frentes para minar su poder como modelo educativo:

1. Ninguna ciudad mejoró gracias a Homero (599 d 3-e 7).
2. Ninguna guerra fue conducida por Homero (600 a 1-9).
3. Nunca transmitió a sus discípulos un "sistema de vida Homérico" al estilo de Pitágoras (6006 a 10-b 6)

Es en este sentido en el que debemos entender las críticas de Platón a la escritura y no en un pretendido oscurantismo platónico solo para iniciados.

Cuando en el *Fedro* critica Platón a la escritura (**graphē**) por sí misma (<sup>111</sup>), tenemos que tener presentes las cuestiones anteriormente señaladas para poder entenderlas adecuadamente. Se trata de una crítica desde la educación y contra la poesía. Szlezák y la escuela del Platón oral, interpretan este texto como que "*la escritura, dice Platón, dice siempre lo mismo, no puede responder a preguntas ni elegir sus propios lectores ni defenderse contra ataques*" (<sup>112</sup>). Este pasaje que Szlezák acota adecuadamente (<sup>113</sup>), es uno de los fundamentales expuestos por los "*apóstoles del nuevo paradigma*" en la interpretación de Platón (<sup>114</sup>). Sin embargo si leemos el texto entero y con el párrafo siguiente nos daremos cuenta de que éste se encuentra en un

---

<sup>111</sup> .- PLATÓN.: *Fedro*, 275 d 4-5 e.

<sup>112</sup> .- SZLEZÁK, Th. A.: *Como leggere a Platone*. Milano, Riscogli Libri, 1991. Trd. Española de José Luís García Rúa.: *Leer a Platón*. Madrid, Alianza, 1997, p.50.

<sup>113</sup> .- El texto del *Fedro* (275 d 4-5 e) se encuentra adecuadamente sintetizado para que encaje perfectamente con la interpretación realizada, pero si leemos el texto en toda su extensión podemos comprobar que el contexto al que está referida la frase es el educativo:

"Sóc.- Porque 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 fuera 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."

<sup>114</sup> .- El "nuevo paradigma", como lo denomina Reale (*I Tre Paradigmi storici nell'interpretazione de Platone e i fondamenti del nuovo paradigma*. Mapoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991, 79pp.), estaría representado por Léon Robin, Paul Wilpert, Hans Krämer., Konrad Gaiser, Thomas Szlezák y el propio Giovanni Reale.

contexto educativo y no tiene nada que ver con la interpretación que realiza Szlezák<sup>(115)</sup> y sí con la crítica a la enseñanza basada en la poesía a la que nos referíamos anteriormente.

#### 4.2.- La educación y la crítica de Platón contra los sofistas.

Una vez que Platón ha arremetido contra la poesía como educadora de los atenienses va a realizar un ataque de similares características contra sus competidores más inmediatos. Platón en el *Menón* (91 b) presenta a un joven Sócrates (28 años), éste sugiere que si se pudiera enseñar la virtud, habría profesores de ella, y se pregunta quiénes podrían ser éstos. Sócrates, irónicamente, sostiene que si estamos buscando profesores profesionales que enseñen la virtud o excelencia, podemos encontrarlos en las personas conocidas como sofistas (91 b).

La palabra *sofista* (**sofisthḗj**) está relacionada con **sofój**, traducida generalmente por *sabio*, pero que estaría mejor vertida por el término *hábil* <sup>(116)</sup>. **Sofój** abarcaría cualquier clase de habilidad o destreza, física o intelectual, artística o política, como podría verse en las actividades que se les atribuyen a los *siete sabios* de la tradición griega y sobre todo se trata de una palabra positiva <sup>(117)</sup>. Y, aunque adiestraban en todas las artes y disciplinas -a los sofistas se le atribuía hasta la habilidad de haberse confeccionado su ropa-, fundamentalmente destacan por introducir una técnica nueva, o al menos desarrollarla, la retórica, que enseñaban a aquellos jóvenes dispuestos a pagarla <sup>(118)</sup>. En el *Protágoras* se define al *sofista* como maestro de convertir a la gente en oradores hábiles <sup>(119)</sup>.

Esta inculpación de los sofistas como responsables del hundimiento moral es la que, en gran medida, explica el gran esfuerzo realizado por Platón para separar a Sócrates y a la imagen del filósofo de la de los sofistas (**sofistai**). En la Atenas de

<sup>115</sup> .- Una interpretación de la crítica platónica a la escritura desde los supuestos de la incomunicabilidad del mundo puede verse magistralmente escrita en: BORGES, Jorge Luis.: "Del culto de los libros", en *Obras Completas II*. Madrid, Circulo de Lectores, 1992 (1951), pp. 306-309, se refiere a Platón en la p.306.

<sup>116</sup> .- HARE, R.M.: *Plato*. Oxford University Press, 1982. Traducción española de Andrés Matéiz Lorca: *Platón*. Madrid, Alianza, 1991, p.78.

<sup>117</sup> .- En este sentido el término *sophos* se utiliza de una forma positiva, más que el término equivalente "deinos", que puede significar listo en un sentido neutral o incluso hostil, y que literalmente significa "terrible". Cf. BAILLY, A.: *Dictionnaire Grec-Français*. Paris, Hachette, 1950.

<sup>118</sup> .- Sobre algunos aspectos positivos que supuso la retórica, pueden encontrarse sintetizadas las conclusiones en: HIDALGO, A.: *Historia de la filosofía*. Madrid, Anaya, 1978, pp.43-44. Hidalgo destaca las tesis de W. Jaeger de que en la sofística se encuentra el origen de la educación en el sentido estricto de la palabra *paideia*. Los sofistas suponen la democratización del conocimiento, que se ha convertido en práctico en la medida que los ciudadanos necesitan ciertas habilidades, como la retórica, las artes, el derecho, etc. para triunfar en sociedad.

<sup>119</sup> .- PLATÓN.: *Protágoras*, 312 d

esta época, la imagen del filósofo aparecía a los ojos de los atenienses unida, como puede verse en *Las Nubes* de Aristófanes, Sócrates aparecería incluido dentro de la sofística y que posiblemente de no haber existido la tradición platónica también lo aparecería a los nuestros. A pesar de la propaganda platónica, la gran mayoría de los contemporáneos de Sócrates y de los estudiosos actuales que no considerasen a Sócrates un sofista más, no serían capaces de establecer más diferencias que las de no cobrar y que la de la búsqueda la verdad, cosas ambas bastante difíciles de justificar y fruto de la imagen creada por Platón.

"En opinión popular, Sócrates era considerado como sofista y sufrió por los presuntos pecados de toda la clase; pero se diferenciaba de ellos en no pretender ser capaz de hacer inteligente a la gente o de impartir cualquier otro género de excelencia, sino sólo de hablar con ellos y quizá ayudar al nacimiento de cualquier noción útil que ellos mismos pudieran alumbrar; y también en no recibir dinero...." (<sup>120</sup>)

La atribución de esta responsabilidad es la que lleva a Platón en el *Menón*, ante la sugerencia de que los sofistas puedan ser considerados como profesores de virtud, a rechazarla en boca del demócrata Anito (el principal responsable del proceso de Sócrates), que representa la reacción de la nueva democracia contra los embaucadores charlatanes que llevaron la democracia a su crisis. Anito considera que cualquier buen caballero sería la persona correcta para enseñar la virtud. A lo cual Sócrates le señala que no parece que hayan tenido mucha suerte con la educación de sus propios hijos (<sup>121</sup>).

Los demócratas, en el siglo -IV, han vuelto la cabeza hacia la educación tradicional, dado que ven en ésta una de las causas de la pérdida del prestigio y de la hegemonía en el mundo griego.

La educación tradicional que recibía un aristócrata ateniense consistía fundamentalmente en música y en gimnasia, entendiendo dentro de la música todas las artes e incluso las ciencias y en la gimnasia, la guerra. Es, en términos tradicionales una formación destinada a formar el carácter.

La sofística supone una educación más popular y adaptada a las necesidades de la democracia, forma la inteligencia práctica para adaptarla al logos democráticos, cada

---

<sup>120</sup> .- HARE, R.M.: *Plato*. Oxford University Press, 1982. Traducción española de Andrés Matínez Lorca: *Platón*. Madrid, Alianza, 1991, p.78.

<sup>121</sup> .- La misma cuestión se plantea en el *Protágoras*, 324 d.

gobierno tiene su lenguaje -dirá Platón en la Carta V (<sup>122</sup>)- convencer a la asamblea y a los tribunales. Es decir, la sofística pretendía formar el intelecto para conseguir rápidamente el éxito social. El medio principal para ello era la retórica. Si unimos ambas, se produce el éxito rápido sin la formación del carácter, lo que hace que valores como la honradez o el orgullo y la ambición basada en el reconocimiento colectivo queden de lado o sean menos importantes. Platón comparará al Estado democrático con un ser vivo adulado por los sofistas, que tratan de satisfacer sus caprichos y de entender su lenguaje para adaptar a él sus enseñanzas y su conducta (<sup>123</sup>).

No hace falta extenderse mucho en este punto que recoge magistralmente Platón en el *Teages*, donde el joven Teages plantea a Sócrates lo que pretende recibir de un sofista:

Sócrates.- ¡Cómo! ¿No dices que deseas esa sabiduría con la que podrías gobernar a todos los ciudadanos? ¿Es que al hacer tal cosa serías otra cosa que un tirano?.

Teages.- Claro que me gustaría, me imagino, llegar a ser tirano, si fuera posible de todos los hombres, y, si no, de la mayoría. Y creo que también a ti te gustaría y a todos los demás hombres (y quizá más aún convertirte en un dios), pero no es esto lo que dije que estaba deseando.

Sócrates.- Entonces, ¿qué es lo que realmente deseas? ¿No dices que deseas gobernar a los ciudadanos?.

Teages.- Pero no a la fuerza ni como los tiranos, sino con su pleno consentimiento, como lo han hecho los demás hombres ilustres de la ciudad.

Sócrates.- ¿Te refieres a personas como Temístocles y Pericles, Cimón y cuantos han sido famosos en política?.

Teages.- A esos me refiero, por Zeus." (<sup>124</sup>).

Esta preocupación por el éxito fácil y rápido, sin la debida formación del carácter es la que lleva a Atenas a la crisis del siglo -IV (<sup>125</sup>) y que podemos ver en el fragmento que transcribimos a continuación de Demóstenes:

¿Cuál es la causa de la triste situación presente?. Debe haber una razón, una razón justa, por la que tan pronto los griegos están dispuestos a defender la libertad como a ser esclavos. Había algo, oh atenienses, algo en el ánimo de los ciudadanos, algo que ahora ya no existe, algo que triunfó incluso sobre el oro de Persia, algo que conservaba libre a Grecia y no sucumbía en ninguna batalla de tierra o de mar algo cuya pérdida hoy lo ha arruinado todo y ha hundido a Grecia en el caos. ¿Qué era, pues, este algo? Nada de

---

<sup>122</sup> .- "... Los regímenes políticos, en efecto, tienen cada uno su lengua, como si se tratara de seres vivos: hay un lenguaje propio de la democracia, otro de la oligarquía, otro, a su vez, de la monarquía; podría decirse que son muchos los que conocen estos idiomas, pero excepto unos pocos, están muy lejos de comprenderlos a fondo." PLATÓN.: *Carta V*, 321 d 4-e 2.

Platón, criticará a los sofistas por adular al Estado democrático (PLATÓN.: *República*, 493 a y ss.)

<sup>123</sup> .- PLATÓN.: *República*, 493 a y ss.

<sup>124</sup> .- PLATÓN.: *Teages*, 125 e 5-126 a 11. Sobre este mismo tema Cf. *Alcibiades I*, 105 a-c, y sobre todo *Alcibiades II*, 141 c.

<sup>125</sup> .- Para la situación general del siglo IV, cf. BIANCHI BANDINELLI, R. (dir.): *Historia y civilización de los griegos*, vol., V. Barcelona, Icaria, 1981 (1979), especialmente el capítulo I.

extraordinario ni complicado, sencillamente esto: quien aceptaba dinero de aquello que querían dominar o arruinar a Grecia, era odiado por todos, y ser convicto de corrupción era el peor delito y no había remisión ni perdón. Entonces no era posible comprar... ni la concordia de los ciudadanos, ni la aversión a los tiranos y a los bárbaros, nada de este género; ahora todo esto ha sido vendido como producto en el mercado y a cambio, ha sido introducido lo que arruina a Grecia. ¿Qué es?. Envidiar a quien ha aceptado dinero, reír si alguien lo confiesa y perdonar a los culpables, y más aún, odiar a quien los censura; en resumen: la corrupción y todo lo que la acompaña. Trirremes, tropas, ingresos, abundancia de materiales y todo aquello por lo que se juzga el poder de un Estado, todo lo que poseemos desde hace largo tiempo. Pero ahora se ha vuelto inservible, ineficaz, inútil, porque se negocia con ello." (<sup>126</sup>).

Es este aspecto el comúnmente rechazado por los atenienses del siglo -IV y lo que hace volver la vista hacia la educación tradicional. Como ejemplo, aunque salvando las distancias, podemos ver la actual crisis del sistema educativo inglés, cuya reforma se ve como una vuelta a la educación tradicional. Cuando se produce una crisis del sistema social o de valores, el punto de partida de las críticas al sistema puede parecer una vuelta hacia atrás, porque gran parte de estas se asentarán en postulados anteriores, aunque la perspectiva ya no pueda ser la misma. Platón, como tantos otros, va a realizar una crítica al sistema democrático devaluado, para ello utiliza las estructuras anteriores, pero las pequeñas modificaciones que introduce hace que ya no se trate de una vuelta atrás. Baste señalar que Platón no rechaza de plano la retórica, ni tan siquiera totalmente la sofística. Si bien existe una posición crítica contra la retórica, cuando es vacía y tiene que separarse de la sofística para evitar la acusación de *corrupción moral de la juventud*, podemos encontrar textos de reconocimiento y de respeto hacia determinados sofistas (<sup>127</sup>). En el *Gorgias* se traza un contraste entre el género bueno y malo de retórico, y en *Sofista*, entre el género bueno y malo de sofista.

En la dicotomía que planteábamos anteriormente, entre la educación tradicional como constructora del carácter y la educación sofística como formadora intelectual, podemos señalar que esta última no es considerada por Platón como mala. Aristóteles, como discípulo platónico y heredero de este problema, plantea muy bien el asunto en el curso de sus reflexiones sobre el tema. La capacidad intelectual, el ingenio, son neutros

<sup>126</sup> .- DEMOSTENES.: *Filípicas*., 3, 36 1-40 6. Citado por: BIANCHI BANDINELLI, R. (dir.): *Historia y civilización de los griegos*, vol., V. Barcelona, Icaria, 1981 (1979), p.15.

<sup>127</sup> .- Como un ejemplo de la consideración por Proclo y Hipias puede verse el *Protagoras*, 337c 5:

"*Tautá ouē eipóntos tou=Prodíkon polloi tánu tw̃ papóntwn àpedéxanto\* metà de tòn Pródikon ἡppías οὐσοφὸς εἶπεν...*"

moralmente, dependen por entero del carácter del hombre. Si le lleva a perseguir fines buenos, la capacidad intelectual le permitirá alcanzarlos más fácilmente; si los fines son malos, también los alcanzará más fácilmente. Para establecer una diferencia entre la educación tradicional, la de los sofistas y la platónica podríamos decir que la primera arranca o se basa en el *ἥθος*, mientras que Platón y los sofistas parten del *λόγος*. La diferencia entre ambos es que mientras los sofistas entienden este *λόγος* de forma individual “Sócrates” lo entiende de forma social.

La posición platónica sobre el planteamiento anteriormente mencionado no fue homogénea y evolucionó, bien por el desarrollo propio de su pensamiento, bien porque en un momento dado le interesase más destacar un elemento sobre otro. En el **Menón** (88b-c), la cualidad intelectual es sólo una condición necesaria de la virtud en sentido pleno y no idéntica a ella; son necesarias también las cualidades del carácter, no siendo la virtud un conocimiento (<sup>128</sup>). Sin embargo, por ejemplo en la **República** a aquellos que han tenido una educación primaria, pero que no han aprendido filosofía, les falta el *ἄλλος λόγος*, el único que puede suministrar el conocimiento de la idea de Bien.

Sin embargo, Platón no solamente se preocupa de la educación con relación a la teoría del conocimiento y a la teoría de la virtud, sino que también lo hace con relación a la teoría política. ¿Qué es lo que hace que estos problemas se encuentren relacionados entre sí?. ¿Qué referente común pueden tener todas ellas?.

Platón puede partir de un problema, que es la transmisión de ideas falsas presentadas como verdaderas, es decir, inteligentemente. ¿Cómo podemos hacer para que los ciudadanos no acepten de forma acrítica ideas falsas?. De ahí que una de las principales distinciones que establece sea la de conocimiento y opinión, y que también aceptará Aristóteles. Para evitar la manipulación, el primer paso será la formación del carácter, pero ello por sí mismo es insuficiente, por lo cual es necesaria una formación intelectual.

#### 4.3.- La imagen de Sócrates y los sofistas en Las Nubes.

En gran parte, como veremos más adelante, Platón reacciona contra la imagen vertida por Aristófanes en **Las Nubes**, imagen que es importante, por una parte, porque la comedia (<sup>129</sup>) utiliza ya un método sistemático para generar imágenes y por otra que

<sup>128</sup> .- PLATÓN.: **Menón**, 89d-e. Cf. también: PLATÓN.: **Protágoras**.

<sup>129</sup> .- La comedia fue introducida en el -487/-486, sobre la misma base de los concursos trágicos, a excepción de que el poeta cómico concursaba con una sola obra frente a las tres tragedias y una obra satírica de los dramaturgos trágicos. Thomson, siguiendo a numerosos autores sugiere que las comedias tienen su origen en las fiestas dionísicas de las Leneas (Dionusia ta epi Lenaiw). THOMSON, G.: **Aeschylus and Athens**. Traducción española de Elena Calduch y Elina Miranda: **Esquilo y Atenas**. Arte y Literatura, 1982, p.333. En el cuarto capítulo de su Poética, Aristóteles remonta la tragedia a los que entonaban el ditirambo y atribuye los orígenes de la comedia a los que portaban el falo. La comedia como



nos muestra una imagen de Sócrates contrapuesta a la de Platón. Concretamente, la imagen que más tarde conseguirá transmitir Platón de los sofistas.

Para ello vamos primero a analizar algunos de los elementos de la obra de Aristófanes, aunque para un estudio pormenorizado nos remitimos al excelente trabajo del profesor Luis Gil recientemente publicado (<sup>130</sup>).

#### 4.3.1.- Estructura de las comedias de Aristófanes.

Las comedias de Aristófanes están sujetas a un modelo estructural sometido a considerables variaciones, pero, no obstante, considera Thomson (<sup>131</sup>), que se encuentra claramente marcado, señalando como componentes (<sup>132</sup>):

1. *Prólogo*.
2. La *parodos*: o entrada del coro.
3. El *agón*, un altercado o debate algunas veces precedido por una batalla.
4. La *parábasis*, parte en que el poeta se dirige al público mediante el coro para tratar asuntos personales o políticos.
5. La *éxodos*, que usualmente tiene el carácter de un *kômos*.
6. Entremezcladas con ellos, hay escenas de *diálogo yámbico* en la que toman parte uno o más personajes.

Las técnicas utilizadas por Aristófanes están claras, utiliza personajes de la vida cotidiana griega jugando con la caracterización o el conocimiento que los atenienses

---

género era representada con motivo de las fiestas a Dionísios, conocidas como las *Dionisias Urbanas*, fundadas o revitalizadas por Pisístrato y de un marcado carácter popular. La forma en que las conocemos data del siglo -V. El festival se iniciaba a finales de marzo, en el mes del Elafebelió, al comienzo de la primavera y tenía una duración de cinco o seis días. En el primer día la imagen de Dionisio Eleuterio era sacado del templo en el que había estado alojado todo el año. La imagen era escoltada por lo efesos armados y seguida por una procesión en la que se incluían animales para el sacrificio. En la misma podían participar los extranjeros. La procesión salía de la ciudad hasta un altar próximo a la Academia, donde se producían los sacrificios. Los oficiantes comían y bebían durante todo el día y al caer la tarde regresaban a la ciudad. El dios era depositado en un altar dentro del teatro hasta el fin de las fiestas.

<sup>130</sup> .- Nos referimos a: GIL FERNÁNDEZ, Luis.: *Aristófanes*. Madrid, Gredos, 1996, 225pp.

<sup>131</sup> .- THOMSON, G.: *Aeschylus and Athens*. Traducción española de Elena Calduch y Elina Miranda: *Esquilo y Atenas*. Arte y Literatura, 1982, p.334.

<sup>132</sup> .- La misma división realiza Luis Gil, si bien colocando "escenas episódicas en quinto lugar, sustituyendo a la sexta característica, lo cual no es contradictorio porque ambos aclaran que pueden encontrarse en cualquier lugar de la obra. GIL, Luis.: *Aristófanes*. Madrid, Gredos, 1996, pp.23-40.

tienen de ellos. Utiliza palabras fuera del contexto habitual o formando nombres para los personajes y situaciones (<sup>133</sup>) que están relacionadas con actividades o acciones. En definitiva se trata de las *personificaciones* a las que estamos acostumbrados en el mito. Pero hay una forma de tratamiento de los personajes distinto entre la tragedia y la comedia. La tragedia *utiliza* personajes pero la comedia *hace* personajes. Edipo no puede ser inventado y de esta forma los personajes son trayectorias conocidas de las que no se pueden salir. La comedia hace personajes porque los hace como caricaturas, coge el *hoy* de un persona y lo compara con otros *hoy* de donde salen las diferencias: la caricatura.

Se utiliza la figura de un campesino como víctima de la situación con una doble intención. Por una parte, va a jugar como contrapunto, como sentido común, que se muestra a través de una gran ingenuidad. Por otra, no deja de ser un guiño al *gran público* asistente a las comedias, en su mayoría de extracción humilde y toda la obra está preparada para congratularse con el público adulándolo, mostrándole situaciones comunes y haciendo que éste se identifique fácilmente con el padre. Estrepsiades, padre de Fidípides, es un campesino que aspirando a un mayor estatus, se ve abocado a esta situación por haberse casado con una mujer de ciudad (<sup>134</sup>) que le ha inculcado gustos muy caros a su hijo. Esta identificación se produce por el hecho de que el público al que van dirigidas las comedias es esencialmente de clase baja en la que hay muchos campesinos, que en la época de la representación debe ser mayor, con estancias prolongadas en la ciudad, dado que los campos se encontraban sometidos a invasiones esporádicas y la invasión anual por los espartanos (<sup>135</sup>), lo que aparece recalcado en los primeros versos de *Las Nubes*, cuando Estrepsiades se queja de no poder castigar a los criados a causa de la guerra, dado que era costumbre que cuando los criados se portaban mal eran castigados enviándolos al campo, donde el trabajo era más duro:

“Estrepsiades.- (incorporándose) ¡Jo, qué noche tan larga, Zeus soberano, interminable! ¿Nunca se hará de día? Pues ya hace rato que oí al gallo, y los criados roncan: eso no habría ocurrido en otros tiempos. Mueras pues, tú, guerra, por muchos motivos como, por ejemplo, que no pueda yo castigar a mis criados.” (<sup>136</sup>).

Por otra parte, no es casual que la afición de Fidípides por la cría de caballos la

<sup>133</sup> .- Este tema es habitual en la Comedia, recuérdese Cratino, con el juego de nombres que hace en la comedia ganadora del -423: su mujer se llama *Komodia*, que está celosa de las relaciones que éste mantiene con *Methe* (la borrachera), yendo detrás de los *vinillos*.

<sup>134</sup> .- La prevención para que los campesinos no se casen con mujeres de clase superior, e incluso que lo hagan con alguna comprada, puede verse en; HESÍODO.: *Los trabajos y los días*, 405. Sobre la prevención que debe tenerse a la hora de desposarse dedica Hesíodo varios pasajes en la obra cf. especialmente 375 y 695-705.

<sup>135</sup> .- La primera fase de la Guerra del Peloponeso (del -431 al -421), denominada con el nombre de guerra arquidámica por el rey espartano que condujo en esos años más veces el ejército peloponesio al Ática para devastarla. La estrategia consistía en incursiones esporádicas a lo largo del año y una gran incursión durante la primavera-verano que acababa con las cosechas atenienses.

<sup>136</sup> .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 1-10.

relacione Aristófanes con su ascendencia materna. La casa de los Alcmeónidas, familia de la madre, a la que pertenecía Pericles y Clístenes el instaurador de la democracia en Atenas (<sup>137</sup>), estaba dedicada a la cría de estos y ella consiguió numerosas victorias en Olimpia, en Delfos, en Istmo, en Nemea y en numerosas competiciones (<sup>138</sup>).

#### 4.3.2.- Las Nubes de Aristófanes.

La obra se inicia con las preocupaciones de una persona que había progresado del campesinado a una posición social acomodada (<sup>139</sup>). En contra de la regla dorada de Pítaco, el campesino Estrepsíades ha tomado por esposa a una mujer de rango social más elevado, con la que desde el inicio se muestran desavenencias como con el nombre de su hijo Fidípides que llega a tener ese nombre por síntesis entre el propuesto por el padre: *Fidónides* (ahorrativo) y los propuestos por su madre acabados todos en *hippos* que significaban *caballo*. Sin embargo el hijo hace honor a la descendencia ecuestre siguiendo los aires aristocráticos de su madre y es aficionado al deporte ecuestre y arruina al viejo. Después de una noche de insomnio, éste concibe un plan para salvarse de las deudas: que su hijo vaya al *pensadero*, donde cree que puede aprender, “...si se les paga, de que manera pueden triunfar, mediante el razonamiento, lo justo y lo injusto” (<sup>140</sup>). Pero Fidípides no quiere saber nada de hombres como Sócrates o Querefonte, y así, será el propio Estrepsíades quien deberá aprender en su vejez *el arte en boga de extorsionar el derecho*. Allí se le presentan una serie de *descubrimientos*, en los que nos detendremos más adelante, como el arte de medir el salto de la pulga y se ahonda en la procedencia de los sonidos de los insectos, o la representación de mapas, donde Sócrates contempla los astros desde un canasto colgante. Ante la imposibilidad de Estrepsíades de guardar la compostura, Filípides no tiene más remedio que sustituirle en tan ardua tarea. Para instruirle se realiza en su presencia una competencia verbal entre el *logos díkaios* y el *logos ádikos*, los representantes del *razonamiento justo e injusto*, una brillante disputa verbal de Aristófanes, en la que se presenta un enfrentamiento entre el representante del tiempo nuevo, que disfruta libre de toda preocupación del derecho y las costumbres, derrota al defensor de la antigua honestidad

<sup>137</sup> .- HERODOTO.: *Historias*, VI, 131.

<sup>138</sup> .- HERODOTO.: *Historias*, VI, 125 y ss.

<sup>139</sup> .- Aristófanes presenta una visión idílica del campo: “Yo vivía una agradabilísima vida rústica, entre el fango, sin lavar, tumbado cuando quería, con abejas, ganado y orujo en abundancia; ....” ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 43-45.

<sup>140</sup> .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 98-99. Traducción Emilio Gascó Contell, *Teatro Selecto de Aristófanes*. Madrid, Escelicer, 1970..

y devoción. Filípides ha encontrado la escuela que le conviene y rápidamente aprende las técnicas, instruye a su padre para deshacerse de los acreedores que le acosan. Pero posteriormente, durante una comida, se entabla una discusión y da de palos a su propio padre -el crimen más grave e imperdonable que podía concebirse-. Gracias a la educación recibida, es lo suficientemente hábil para justificar su actitud diciendo que es la devolución de lo que recibió de su padre siendo niño. Finalmente, en un cambio de tercio, cosa que en la comedia no presentaba ninguna dificultad (<sup>141</sup>), el hijo se arrepiente de haberse mezclado con los impostores a fin de engañar y, junto con sus sirvientes, prende fuego al pensatorio de Sócrates.

#### 4.3.3.- Análisis de la obra.

El problema culminante de la obra es siempre el retrato de Sócrates y su relación con la realidad. Durante mucho tiempo los intérpretes se contentaron con la fórmula de que Aristófanes, sin preocuparse por la verdadera naturaleza y actividad de Sócrates, le había identificado sin más con toda la sofística. El primero en oponerse a esta opinión fue Kierkegaard en su 7ª tesis de doctorado: *Aristophanes in Socrate depingendo proxime ad verum accedit*. En ambas concepciones se han sustituido verdades parciales por la total. Diversos análisis detenidos de los últimos años han puesto de manifiesto en el Sócrates de **Las nubes** una serie de rasgos que no son sofistas, sino justamente socráticos. Esto se hace más visible por la forma de vida ascética del hombre fortalecido contra las debilidades, y llega a penetrar en pormenores de su método y su doctrina. Tampoco el Sócrates que investiga en la naturaleza debiera causarnos tal sorpresa. En el -423 seguramente ya había dejado atrás esas inquietudes, pero en **Fedón** (<sup>142</sup>) señala claramente la impresión que le produjo Anaxágoras y su preocupación por la teoría de las causas, si bien le reprocha que no utiliza adecuadamente el “*hoûs*” y no le atribuye ninguna función (<sup>143</sup>).

#### 4.3.4.- Imagen de Sócrates y los sofistas en Aristófanes:

Sócrates alude a las acusaciones que se han venido vertiendo contra él a lo largo de muchos años (<sup>144</sup>) e incluso en la Apología se cita explícitamente a Aristófanes como uno de los acusadores antiguos que han colaborado en crear una imagen distorsionada de Sócrates que será la que le lleva a la condena popular.

<sup>141</sup> .- LESKY, A.: *Geschichte der Griechischen Literatur*. Bern, A. Francke AG, 1963, 2ª de. Traducción española: José Mª Díaz Regañón y Beatriz Romero: *Historia de la Literatura Griega*. Madrid, Gredos, 1968, p.451.

<sup>142</sup> .- PLATÓN.: *Fedón*, 97 c y ss. (especialmente 97 e).

<sup>143</sup> .- PLATÓN.: *Fedón*, 98 c -d.

<sup>144</sup> .- PLATÓN.: *Apología*, 18 c y especialmente 18 d-e.

“...En efecto, también en la comedia de Aristófanes veríais vosotros a cierto Sócrates que era llevado de un lado a otro afirmando que volaba y diciendo otras muchas necedades sobre las que yo no entiendo ni mucho ni poco....” (*Apología*, 19 c 1-5.).

Aristófanes va a entresacar una serie de elementos llamativos, que debían de ser conocidos por todos los atenienses, como puede ser el que alguno de ellos andaba descalzo, que la casa de Sócrates era pobre y que se dedicaban a especular sobre temas complicados y de poca utilidad inmediata para la mayor parte de la ciudadanía. Sin embargo, a ellos va a unir otros que van a dibujar una imagen interesada (si es que hay alguna que no lo sea) de Sócrates.

La previsibilidad y rigidez del género, como hemos visto anteriormente, permiten establecer convenciones o situaciones típicas, conocidas o vividas por todos, con un alto grado de ritualización, a la que se añade un tópico o simplemente se refuerza una idea, que aparece sucesivamente (<sup>145</sup>). De esta forma obtiene Aristófanes la imagen deseada de Sócrates, que consiste en las siguientes características, amén de las utilizadas para que se reconozca claramente al personaje:

Características externas:

1. - Cobran.
2. - Se confunde a Sócrates y los Sofistas.
3. - Carácter reservado de las enseñanzas.

Procedimientos

4. - Ridiculización e insignificancia de los conocimientos.
5. - Irreverencia con los dioses e introducir otros nuevos.
6. - Poder defenderse hábilmente en los juicios y presentar lo falso como verdadero.

---

<sup>145</sup> .- Román Gubern en su obra: *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*. Madrid, Akal, 1978, analizando la imagen de las películas X, señala: “Esta previsibilidad tan rígida del género ha permitido a Robert H Timmer redactar un interesante catálogo o código de 25 convenciones o situaciones típicas canónicas del género heterosexual común, que revelan su alto grado de ritualización (The X-Rated Videotaape Guide, pp. 27-29). Aunque la lista de situaciones o convenciones propuestas por Rimmer podría ampliarse o matizarse, es bastante indicativa del carácter altamente estereotipado de los cánones y estilemas que gobiernan este género, más pronunciado si cabe, que los que rigen a los géneros del cine tradicional.” Estas veinticinco características señaladas por Rimmer establecen claramente la imagen pornográfica y limitan el género de tal forma que no cabe ninguna duda a la hora de marcar la separación entre la imagen pornografía y la imagen erótica. Cf.: GUBER, Román.: *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*. Madrid, Akal, 1989, pp.19-21.

Ello lo veremos a través de la obra de Aristófanes: *Las nubes*, obra que contestará Platón a lo largo de todos sus diálogos y de la que posteriormente podremos ver algunos ejemplos, pero que se encuentran tratados de una forma más explícita y clara en la *Apología* y el *Sofista*.

## 1.- Cobran.

Se presenta la imagen de personas interesadas en el dinero o que realizan su función por dividendos. Estrepsiades regresa a casa después de su estancia en el pensadero sin el manto y las sandalias (<sup>146</sup>) y tras la educación de su hijo, Fidípides, le paga por sus servicios a Sócrates (<sup>147</sup>). Evidentemente, para que el cobrar pueda ser entendido como peyorativo o negativo hay que asociarlo al engaño que realizan al no enseñar nada:

“...Si se les paga dinero, enseñan a ganar, hablando con la razón o si ella” (<sup>148</sup>)

Debemos resaltar que enseñan al mismo tiempo lo justo y lo injusto, lo que los convierte en una especie de prestidigitadores, con unas ciertas técnicas para poder presentar como verosímil lo cierto y lo falso. Ello supone que existe un cierto engaño al no poder ser y no ser al mismo tiempo, lo que recalca un poco más adelante Aristófanes:

“ESTREPSIADES.- Dicen que entre ellos se encuentran los dos Argumentos, El superior, tal como es, y el Inferior. Y dicen que uno de ellos, el inferior, consigue vencer defendiendo las causas más injustas, conque si tú me aprendieras ese Argumento Injusto, de todas las deudas que tengo por tu culpa no pagaría a nadie ni un solo óbolo.” (<sup>149</sup>).

Por otra parte no se acepta la palabra frente al dinero, lo que les presenta como usureros:

“ESTREPSIADES.- Me ha dejado baldado la enfermedad de los caballos, joder cómo comen! Más enséñame uno de tus dos Argumentos, el que no paga nada de lo que debe, y te juro por los dioses que te pagaré el sueldo que tú exijas.

SÓCRATES.- ¿Por qué dioses vas a jurar? En primer lugar, los dioses no son moneda que aceptemos nosotros (<sup>150</sup>).

---

<sup>146</sup> .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 850-860.

<sup>147</sup> .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 1145-150.

<sup>148</sup> .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 98-99.

<sup>149</sup> .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 112-118.

<sup>150</sup> .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 243-248.

## 2.- Se confunde a Sócrates y los Sofistas.

Sin entrar en estos momentos en la polémica de si Sócrates es un sofista o la sofística es un movimiento claramente diferenciado de la filosofía socrática, queda claro que en la obra de Aristófanes se incluye a los sofistas y a Sócrates dentro de la misma actividad, cosa que Platón ha tratado de deslindar a través de toda su obra <sup>(151)</sup>. Explícitamente se le asimila a los sofistas, pues el Argumento Injusto lo que le promete a Estrepsiades es que le van a devolver a su hijo hecho un sofista <sup>(152)</sup>.

Un claro ejemplo de la identificación de Sócrates con la sofística es que Aristófanes atribuye a Sócrates y su escuela una teoría, como ejemplo de las *maravillas* que se enseñan en el *pensadero*, que se atribuye a Hippón de Samos:

“ESTREPSIADES.- Eso es el “pensadero” de las almas sabias. Allí habitan unos hombres cuyos discursos hacen creer que el cielo es un horno que nos rodea y que nosotros somos los carbones.” <sup>(153)</sup>.

Aristófanes juega con la similitud o atribución de teorías a Sócrates mediante confusiones intencionadas, como llamar a Sócrates: “*Sócrates de Melos*” <sup>(154)</sup>, cuando era de Atenas, en alusión a Diágoras de Melos que fue acusado de Ateísmo.

## 3.- Carácter reservado de las enseñanzas.

El conocimiento que se aprende en el *pensadero* sólo se transmite a los iniciados, lo que podría entenderse como una confusión con el pitagorismo, sin embargo nosotros pensamos que se trata simplemente de la apreciación que puede tener cualquier ciudadano que no participe de las reuniones de un grupo, aunque las deliberaciones no fuesen secretas. Este elemento quedaría reforzado al no haber una producción escrita

---

<sup>151</sup> .- Los pasajes en que Platón trata de distinguir a Sócrates y la Filosofía de la Sofística son numerosos, pero puede verse especialmente la obra *El Sófista*, donde el intento es sistemático. Aunque todo el diálogo es interesante para la distinción, vease especialmente *El Sofista* 218b-237b. No es gratuito que en este diálogo se trate del *ser*, del *no-ser* y del sofista.

<sup>152</sup> .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 1110 y ss.

<sup>153</sup> .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 94-99. Citamos por la traducción de Emilio Gascó Contell: *Teatro selecto de Aristófanes*. Madrid, Escelicer, 1970. pp. 144-145. En general utilizaremos el término “pensadero” y no el de “cavilatorio”, de la traducción de Luis M. Macía Aparicio, porque nos parece más gráfico en español “pensadero”, a pesar de que ambos tienen el mismo significado.

<sup>154</sup> .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 830.

socrática.

El Discípulo se ve interrumpido por Estrepsiades en un pensamiento y le produce un aborto del mismo, al quejarse éste, Estrepsiades le pide que se lo cuente y el Discípulo le contesta que no está permitido transmitir los pensamientos de la escuela a aquellos que no están iniciados:

“DISCÍPULO.- No está permitido decírselo más que a los discípulos.

ESTREPSIADES.- Dímelos, entonces, sin miedo, pues aquí donde me ves vengo como discípulo al cabilaterio.

DISCÍPULO.- Te lo diré, pero has de considerarlo un secreto... ” (*Las Nubes*, 140-145).

El secretismo se une a la vez con la irreverencia a los dioses y la no creencia en los mismos:

“ESTREPSIADES.- Me encanta lo de los dioses, y en cuanto a Zeus, los que estamos en el secreto nos partimos de risa cuando se jura por él”. (*Las Nubes*, 1240-1241).

#### 4.- Ridiculización e insignificancia de los conocimientos.

Aristófanes ridiculiza la actividad del *pensadero* mediante ridiculizaciones de los problemas tratados por Sócrates y sus discípulos. Para presentarlos de una forma bucólica va a ejemplificarlos con tres animales: la pulga, el mosquito y la lagartija (*Las Nubes*, 145-180).

Primeramente el problema secreto sobre el que medita el Discípulo consiste en saber cuántas veces salta una pulga sus patas, para lo que Sócrates ha ingenio un procedimiento de medida singular: meter las patas de la pulga en cera caliente y obtener así unos zapatos que le permitieran medir la distancia. Lo absurdo del problema y de su solución presenta a Sócrates y a los socráticos como especuladores de nimiedades y cuestiones inútiles:

“DISCÍPULO.- Te lo diré, pero has de considerarlo un secreto. Sócrates preguntó hace un momento a Querofonte cuántas veces salta una pulga lo que miden sus patas. Resulta que una de ellas le había mordido una ceja a Querofonte y se posó de un salto en la cabeza de Sócrates.

ESTREPSIADES.- ¿Y cómo hizo la medición?.

DISCÍPULO.- Con suma habilidad. Tras fundir cera, cogió a la pulga y metió sus dos patas en la cera, y cuando estuvo fría, le nacieron en torno a ella unas pérsicas (<sup>155</sup>). Con solo desatarlas media el espacio saltado.” (*Las Nubes*, 140-150).

El siguiente problema especulativo se refiere a cómo producen los mosquitos el zumbido que realizan al volar, la situación cómica se repite y refuerza el carácter inútil

---

<sup>155</sup> .- Se refiere a un tipo de sandalias o zapatillas usado por las mujeres cf. ARISTÓFANES.: *Lisístrata*, 229.



de las reflexiones filosóficas:

DISCÍPULO.- Querofonte le preguntó qué opinaba respecto al canto de los mosquitos: si lo hacían con la boca o con el ano.

ESTREPSIADES.- ¿Y que dijo él respecto al mosquito?

DISCÍPULO.- Dijo que el intestino del mosquito es estrecho, y a través de él, delgado como es, el aire avanza con fuerza, derecho hasta el ano, y luego el culo, una cavidad cóncava justo al lado de esa estrechez, resuena por la fuerza del aire.

ESTREPSIADES.- O sea, que el culo del mosquito es una trompeta. Triplemente feliz él por esa investigación tan a fondo. Seguro que en caso de ser acusado, se libraría en el juicio quien tan profundamente conoce el intestino del mosquito” (*Las Nubes*, 155-168).

Por último, tomando como disculpa una lagartija utiliza el mismo reproche que según nos transmite Diógenes Laercio (<sup>156</sup>) le hacía a Tales una criada, al que cita Aristófanes un poco más adelante (*Las Nubes*, 180): que por ocuparse de los problemas celestes no se ocupaba de los más evidentes y concretos.

En el *pensadero* se investiga sobre la naturaleza terrestre: “*investigan lo que hay bajo tierra*” (id., 188); como sobre astronomía, geometría (id., 180-220). Estas investigaciones se presentan de una forma cómica e irreverente: los que investigan la Tierra parece que están buscando cebollas (id., 189-190); la astronomía la estudian los culos por su cuenta mientras están inclinados para observar el Érebo y el Tártaro (id., 190-200). Así mismo, este conocimiento se muestra inútil: cuando se establecen los mapas de la Tierra y del Ática no se puede alejar a los enemigos lacedemonios de los atenienses (id., 210-220).

## 5.- Irreverencia con los dioses e introducir otros nuevos.

Sócrates aparece (id., 220) colgado de una cesta, desde donde se dedica a sus investigaciones astronómicas, conocimiento que es presentado como una irreverencia contra los dioses, dado que su posición elevada es para poder mirar a los dioses desde arriba:

“ESTREPSIADES.- Así pues, al menos es desde una cesta y no desde el suelo desde donde tú miras por encima a los dioses” (<sup>157</sup>).

---

<sup>156</sup> .- “...Refiérese que habiéndole una vieja sacado de casa para que observase las estrellas, cayó en un hoyo, y como se quejase de la caída, le dijo la vieja: ‘¡Oh, Tales, tú presumes ver lo que está en el cielo, cuando no ves lo que tienes a los pies!’...” DIÓGENES LAERCIO.: *Vidas de los filósofos más ilustres*, I 10.

<sup>157</sup> .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 226-227. El traductor traduce *ὑπερῶν* por *mirar por encima* en

No se cree en los dioses, lo que se presenta como no aceptarlos como garantes de la palabra mediante juramento:

“SÓCRATES.- ¿Por qué dioses vas a jurar? En primer lugar, los dioses no son moneda que aceptemos nosotros” (*Las Nubes*, 247-248.).

Aristófanes presenta a un Sócrates descreído con los dioses e introductor de otros nuevos: las Nubes (*Las Nubes*, 252-253). “*Ellas y sólo ellas son diosas. Todo lo demás es farfolla*” (*Las Nubes*, 365). Lo que supone una reducción de los dioses a fenómenos de la naturaleza, acusación de impiedad que fue realizada contra Anaxágoras en Atenas:

“SÓCRATES.- (Solemne) Guarde silencio el anciano y preste atención a la plegaria. ¡Oh, señor soberano, Aire inconmensurable, que la Tierra tienes suspendida; oh, Éter brillante, y vosotras, Nubes, diosas venerables de rayos y truenos, elevaos, apareced ante mí, el gran pensador, señoras, desde lo alto!” (*Las Nubes*, 263-266).

Zeus no existe (<sup>158</sup>), los fenómenos atmosféricos son debidos a las nubes: la lluvia, los truenos y los rayos, el arma de Zeus, son debidos a ellas y no a los dioses:

“ESTREPSIADES: Y dime, por la Tierra. ¿El Olímpico Zeus no es para vosotros un dios.

SÓCRATES.- ¿Qué Zeus? No digas tontunas, no hay Zeus.

ESTREPSIADES.- ¿Qué dices tú?. ¿Y entonces quién llueve?. Descúbreme eso ante todo.

SÓCRATES.- Pues éstas. Te lo demostraré con pruebas definitivas. Veamos. ¿Dónde has visto tú alguna vez llover sin nubes? Pues bien, él tendría que hacer llover con el cielo claro, sin presencia de éstas.” (*Las Nubes*, 366-371)

Los dioses son tres “*el Caos, las Nubes y la Lengua, esos tres*” (*Las Nubes*, 424.). Aristófanes, ante tal impiedad recomienda que se les agrede y persiga:

ESTREPSIADES.- ¿Pues con qué fundamento os ofendéis así a los dioses y miráis las posaderas de la luna?. (A Jantias) Persíguelos, tírales piedras, pégales por muchas razones pero, sobre todo, sabiendo que injuriaban a los dioses.” (*Las Nubes*, 1506-1509).

## 6.- Poder defenderse hábilmente en los juicios y presentar lo falso como verdadero.

Toda la obra de *Las Nubes* está encaminada a mantener esta idea. De hecho se inicia al dirigirse Estrepsiades al *pensadero* para aprender el *argumento débil* que presenta lo falso como verdadero (<sup>159</sup>). Especialmente ello queda expresado en el

---

vez de *despreciar*, por considerar que mantiene el chiste que pretende hacer Aristófanes, pero también tiene este sentido. Por tanto Sócrates *desprecia* a los dioses con sus investigaciones sobre los cielos.

<sup>158</sup>.- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 367, 810 y 820. En 830 se le atribuye a Sócrates el decir que Zeus no existe y se le llama Sócrates de Melos, en clara alusión a Diágoras de Melos, que fue acusado de ateísmo.

<sup>159</sup>.- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 98.

diálogo que mantienen el Argumento Justo e Injusto (<sup>160</sup>). La utilidad del argumento injusto está encaminada a derrotar al Superior que representa la justicia y la razón y que es el que quiere Estrepsiades que aprenda su hijo:

“...Haz porque él aprenda los dos Argumentos, el Superior, tal cual es, y el Inferior, que defendiendo posiciones injustas es capaz de derrotar al Superior, y si eso no es posible, por lo menos el Injusto, sea como sea”. (*Las Nubes*, 881-885.).

Otro ejemplo de la perversidad de la utilización del argumento débil se da en la escena en la que Filípides pega a su padre y justifica que es bueno que los hijos peguen a sus padres:

FIDÍPIDES.- Continúo donde me interrumpiste y te hago la primera pregunta. ¿Tú me pegabas de niño?.

ESTREPSIADES.- Si, por cariño y preocupación por ti.

FIDÍPIDES.- Y dime , ¿no es justo que yo sienta el mismo amor por ti y te sacuda, ya que golpear es sentir cariño?. ¿Cómo es que tu cuerpo ha de estar libre de golpes y el mío no?. Yo también nací libre. Los niños lloran, ¿es que tú crees que el padre no tiene que llorar?. Quizá aduzcas que está establecido que eso sea cosa del hijo, pero yo podría responder con eso de “los viejos son dos veces niños”, y es razonable que los viejos lloren más que los niños, en tanto en cuanto sus equivocaciones son menos disculpables”. (*Las Nubes*, 1408-1419).

El conocimiento que transmite Sócrates es el de enseñar a hablar para poder defenderse ante las demandas de los oponentes:

“ESTREPSIADES.- Quiero aprender a hablar, pues los intereses y unos acreedores implacables me llevan y me traen, y mis bienes están hipotecados” (*Las Nubes*, 239-241).

La finalidad que se presenta a lo largo de *Las Nubes*, como ya se puede intuir en los párrafos anteriores, y por la que se recalca la necesidad de conocer o ser diestro en la utilización del *argumento débil* es eminentemente práctica: la utilización de tal destreza en los procesos judiciales.

Seguro que en caso de ser acusado, se libraría en el juicio quien tan profundamente conoce el “intestino del mosquito” (*Las Nubes*, 167-168).

Esta acusación está contestada por Platón en la *Apología*, donde “Sócrates” dice que se espera de él un discurso brillante (<sup>161</sup>), pero que sólo hará uno de acuerdo a la verdad. En definitiva Platón nos hace caer presos de la distinción de Aristófanes entre

---

<sup>160</sup> .- ARISTÓFANES.: *Las Nubes*, 890-1110.

<sup>161</sup> .- PLATÓN.: *Apología*, 17b.

*Argumento justo e injusto* (<sup>162</sup>), que es resaltada hasta la saciedad. Sin embargo, se trata de una estrategia para fomentar una determinada imagen de “Sócrates” como víctima de la injusticia.

## 5. De la paideia griega a la educación del ciudadano.

De forma generalizada los intérpretes de Platón consideran que “*sólo porque no pudo, en la Atenas de su tiempo, realizar un papel útil en la política -o porque así lo pensaba- es por lo que Platón se hizo educador*” (<sup>163</sup>), opinión claramente equivocada, como trataremos de demostrar más adelante, pero que reproduce una imagen que nos transmite Platón a través de su obra y fundamentalmente en la **Carta VII** (<sup>164</sup>). Sin embargo, como ha señalado correctamente José Ortega Esteban (<sup>165</sup>), la Filosofía de Platón está en función de la educación y la política y de estas dos la primera en función de la segunda, no sólo porque la *polis* es el marco y el agente de la *paideia*, sino porque es la fórmula de llegar al poder, como muy bien señala Ceselin:

“Educar es gobernar. Platón transfiere la política del terreno de la lucha por el poder al de la educación” (<sup>166</sup>)

Si bien la política era el objetivo platónico por excelencia (<sup>167</sup>) Platón tenía una gran preocupación por la educación, y no sólo por el espacio dedicado a estas cuestiones en sus obras literarias sino también porque ésta era una de las actividades de la Academia.

Sin embargo, la preocupación por la educación de los ciudadanos no era exclusivamente platónica, ésta era compartida por los sofistas, historiadores, trágicos, políticos, ....

---

<sup>162</sup> .- PLATÓN.: **Apología**, 17c y ss.

<sup>163</sup> .- Carlos García Gual se hace eco de numerosos estudiosos que mantienen esta creencia. GARCÍA GUAL, Carlos.: “Platón”, en: CAMPS, Victoria (ed.): **Historia de la Ética**. Barcelona, Crítica, 1988, p.82.

<sup>164</sup> .- PLATÓN.: **Carta VII**, 324 b y ss. Carlos García Gual, tilda a la carta de “panfleto autojustificativo” (GARCÍA GUAL, Carlos.: “Platón”, en: CAMPS, Victoria (ed.): **Historia de la Ética**. Barcelona, Crítica, 1988, p.82-83), pero a pesar de las advertencias previas, termina por olvidarlo y por tomarla a pies juntillas.

<sup>165</sup> .- ORTEGA ESTEBAN, José.: **Platón: eros, política y educación**. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981, p.48.

<sup>166</sup> .- CESELIN, F.: “La pedagogía greca. Platone: Dalla Paideia a Dio”, en VOLPICELLI, L.: **La Pedagogia. Storia della Pedagogia**. Milano, Vellardi, 1971, Vol., VIII, p. 38, citado por ORTEGA ESTEBAN, José.: **Platón: eros, política y educación**. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981, p.48.

<sup>167</sup> .- “El filosofar está en Platón intrínsecamente unido a su pensamiento político, a su aparición como miembro activo de la polis” en ORTEGA, Alfonso.: “Observaciones a la carta séptima de Platón”, *Helmántica*, 44 (1963) 188.

Como señala Vicente J. Domínguez García (<sup>168</sup>), siguiendo a Dumezil, es necesario indicar que tanto en la Grecia arcaica como en la clásica existían dos tipos de palabra: la palabra mágico religiosa y la palabra-diálogo, es decir, una palabra eficaz por sí misma, intemporal y que es privilegio del hombre excepcional y otro tipo de palabra secular, temporal, autónoma y propiedad de todo grupo social. Por una parte la palabra de los hombres investidos de un cierto tipo de don, producto de un contacto con la divinidad, es la palabra de los sacerdotes, de los chamanes, pero también de los poetas que reciben la inspiración de las musas (<sup>169</sup>). Homero comienza la *Iliada* invocando a la diosa:

“Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquileo; ...(<sup>170</sup>).

Nótese que no es Homero quien canta la cólera de Aquiles, sino que es la diosa la que lo hace por su boca. Del mismo modo se pronuncia Hesiodo:

“¡Oh musas de Pieria, que obráis con los cantos la gloria, venid y contadnos de Zeus, dando himnos al padre! (<sup>171</sup>).

Por el contrario la palabra de la vida cotidiana es privilegio y propiedad de todos.

### 5.1.- Palabra, círculo e isonomía.

El primer lugar donde se escapa de la palabra mágico-religiosa, va a ser, curiosamente, en el estamento militar. En él se van a dar una serie de relaciones que favorecerán, de forma inequívoca, las reglas de expresión y actuación de la palabra-diálogo, es decir, razonar, convencer y recibir sanción mayoritaria -como señala Vicente Domínguez-. En la época arcaica, los pastores-guerreros lo eran por nacimiento en el seno de una familia aristocrática y su función era la de defender el ganado y las posesiones de la familia, así como la de conseguir el mayor botín posible de otras

---

<sup>168</sup> .- DOMINGUEZ GARCÍA, Vicente J.: “Juventud y ciudad: planteamiento histórico-teórico”, conferencia pronunciada en el congreso “Proyecto Europa” organizado por el Ayuntamiento de Oviedo bajo la dirección de Luis Carlos Areces del 25 al 30 de Marzo de 1991 en Oviedo. Mecnografiado.

<sup>169</sup> .- Cf.: GARCIA, Román.: **La épica griega. Homero y Hesiodo: introducción a la lectura de la Iliada y la Teogonía**. Laviana, 1987, Oviedo, 1989.

<sup>170</sup> .- HOMERO.: *Iliada*, I, 1. Traducción de Luis Segalá Estalella.

Para la edición de la Iliada en griego, se considera como canónica la edición en 2 vol., de D.B. Monro y T.W. Allen, 1920 3ªed. (1969-71).

<sup>171</sup> .- HESIODO.: *Los Trabajos y los días*, 1-2, Traducción de Antonio Gonzalez Laso. Para la edición en griego puede verse la de M.L. West, Oxford 1978.

familias no vinculadas al clan.

La palabra-diálogo se ejercía sobre todo en las asambleas militares y en los repartos de botines (<sup>172</sup>). Esta práctica era institucional. El uso de la palabra-diálogo era solidaria, indisociable de una concreta organización espacial de los participantes. Cuando los guerreros tenían que deliberar sobre cualquier asunto en una asamblea militar lo hacían formando una circunferencia perfecta. En el centro geométrico de la circunferencia se colocaba un cetro. A partir de esta disposición ¿cómo se discutía?, ¿cómo se tomaba la palabra?. El uso de la palabra obedecía a unas reglas muy precisas - como ha señalado Vicente Domínguez- de comportamiento gestual: avanzar hacia el centro primero y, a continuación, tomar el cetro en la mano que es lo que daba la autoridad para hablar. Es decir, en este contexto, el cetro representa la soberanía, pero no la soberanía personal de un rey sino la soberanía impersonal de un grupo. Y el centro es simplemente “lo que es común”, “lo que es público”. Este procedimiento podemos verlo claramente descrito por Homero en la *Iliada* cuando nos relata una asamblea de *aqueos* con motivo de las demandas de Crises, el sacerdote de Apolo, que reclama a su hija secuestrada como botín de guerra, y ante la negativa de Agamenón a devolverla, pide a Apolo que castigue a los *dánaos* con la peste como venganza a la ofensa hecha a su templo. Los griegos se reúnen en asamblea para discutir la restitución de la doncella y el nuevo reparto del botín.

“Cuando así hubo hablado, se sentó. Levantóse entre ellos Calcante Testórida, el mejor de los augures, ...” (*Iliada*, I, 68)

“Así dijo el Pelida: y tirando a tierra el cetro tachonado con clavos de oro, tomó asiento. El Atrida, en el opuesto lado, iba enfureciéndose. Pero levantóse Néstor, suave en el hablar,...” (*Iliada*, I, 245-247).

En las asambleas militares, la palabra es un bien común depositado “en el centro”, verdadero escaparate de las cualidades sociales del guerrero. Cada uno se apodera de ella por turno con el acuerdo de sus iguales: de pie, en el centro de la asamblea, el orador se halla a igual distancia de todos y cada uno de aquellos que le escuchan, y cada uno de los oyentes se encuentra mediante su relación con él, al menos idealmente, en una situación de igualdad y reciprocidad. Pero este tomar la palabra-diálogo, no es un hablar por hablar. El que toma la palabra debe sostener lo que dice, si es necesario con la espada o la vida misma, el que no la sostiene es un charlatán como Tersites. Tersites, el espejo deformado de guerrero, al que Odiseo humilla golpeándole en la espada y en los hombros (<sup>173</sup>). Tersites fue el único que aceptó de inmediato las engañosas palabras de Agamenón, quien queriendo poner a prueba la entrega y el valor de sus hombres, les sugería que se retiraran y volvieran a Grecia asumiendo que nunca tomarían Troya.

<sup>172</sup> .- Un claro ejemplo de una asamblea de guerreros puede verse en HOMERO.: *Iliada*, I, 57-311.

<sup>173</sup> .- HOMERO.: *Iliada*, II, 225 y ss. Según cuenta Luciano, Tersites se querelló contra Homero por injurias pero Odiseo defendió al poeta. (LUCIANO.: *Historia Verdadera*, 2, 20).

Tersites hace suyas las palabras engañosas de Agamenón y ante la duda de los aqueos que no se movían, les insulta gravemente afirmando que los que preferían quedarse eran “aqueas más bien que aqueos”. Ante estos insultos, Odiseo le reta en público a mantener su palabra con los hechos y él no reacciona frente a sus iguales. Al contrario, regresó a su sitio a enjuagar sus lágrimas ante la hilaridad de todos (<sup>174</sup>).

Esta estructura, practicada por el estamento aristocrático, cuando se modifique el arte de la guerra pasando del guerrero-héroe a la guerra de hoplitas (<sup>175</sup>), es decir, cuando se incorporen estamentos más amplios a la guerra, transformará el espacio circular y simétrico de las instituciones guerreras en el ágora, en el espacio político situado en el centro de la ciudad y en el que se reúnen todos los ciudadanos para deliberar y decidir, según la costumbre de isonomía entre iguales. El escaparate que suponía el centro que exhibía a un solo ciudadano-guerrero, pasa a ser una plaza que muestra una realidad más amplia en el que aparecen varios puntos de referencia y no uno solo.

En la época de Platón, el ejército había dado un nuevo paso, se estaba profesionalizando mediante el procedimiento de soldados mercenarios, lo que había sido duramente criticado por Isócrates (<sup>176</sup>) y por Demóstenes (<sup>177</sup>). El mismo Platón, planteará una solución intermedia que concuerda con su idea de la especialización en la **República** (<sup>178</sup>): un ejército profesional pero surgido del pueblo.

Pero, si hemos visto que el ejército tiene una especial relación con la democracia y con la retórica ¿qué relación tiene el ejército con la educación?. El ejército va a jugar un papel determinante en la educación ciudadana a través de una institución íntimamente ligada al ejército, pero también a la ciudad democrática: *la efebía*.

---

<sup>174</sup> .- Para la relación de este personaje con la retórica cf. el interesante trabajo de: AZARA, Pedro.: **La imagen y el olvido**. Madrid, Siruela, 1995, p.134 y ss.

<sup>175</sup> .- En el siglo -VII se produce una transformación en la guerra que consiste en la falange hoplita, una formación cerrada de hombres armados con un escudo, un casco, grebas y lanza. La nueva estructura militar suponía una menor instrucción, pues los soldados se limitaban a mantener la posición y cubrir el hueco que les correspondía con el escudo, para proteger a los compañeros de los flancos. La importancia en este tipo de guerra la tiene el número, por lo que no se puede mantener solamente un ejército de aristócratas, sino que hay que ampliarlo a todo aquél que se puede pagar las armas. La ampliación del ejército a otras capas sociales lleva consigo la ampliación de sus derechos. Cf.: TOVAR, A /RUIPEREZ, M. S.: **Historia de Grecia** Barcelona, Monater y Simon, 1970 (1960) p.95-96.

<sup>176</sup> .- ISOCRATES.: **De Pace**, 44-48.

<sup>177</sup> .- DEMOSTENES.: **Filípicas**, I, 20, 47.

<sup>178</sup> .- PLATÓN.: **República**, 347 a-d.

La efebía era una especie de servicio militar que duraba dos años y que se iniciaba aproximadamente a los 18 años. Durante este periodo el joven recibía una instrucción realizando tareas de guardia de fronteras. Cuando el joven terminaba su periodo de preparación, asistía a una ceremonia que duraba varios días, en la que participaba activamente y en la que se tenía que comportar como un verdadero hoplita. Al final de la ceremonia se realizaba un juramento por el que definitivamente se convertía en hoplita. En este juramento, el efebo se compromete a respetar las jerarquías, defender el suelo de la ciudad y salvaguardar a los hombres y a los dioses de la ciudad. No es raro que Platón piense en una fórmula parecida para formar a los ciudadanos de la ciudad y en especial a los que la van a regir. Que Platón piensa en esta estructura como formativa y no agresiva ya ha sido señalado por Jaeger (<sup>179</sup>): el hecho de denominar a esta clase especial de guerreros “guardianes” *lleva ya implícita la limitación de sus funciones a la defensa*. No es de extrañar que Platón adopte este planteamiento, pues achaca la guerra a motivos de expansión y siempre a causas económicas (<sup>180</sup>).

Para Platón el alma del guerrero, si ha de ser un buen guardián, ha de reunir de forma innata, como los buenos perros, dos cualidades aparentemente contradictorias: dulzura para con sus conciudadanos y combatividad frente a los extraños (<sup>181</sup>). Posteriormente abordará el problema de la paideia de los “guardianes”, las mujeres y los gobernantes (<sup>182</sup>).

Sin entrar en el análisis y las propuestas concretas que desarrolla Platón a lo largo de la República sobre la educación de los guardianes, las mujeres y los gobernantes, el problema que está en la base de la investigación y que es general en toda la paideia griega es la forma por la que los ciudadanos conocen las normas, las asimilan y las ejercitan. Platón y Aristóteles, frente al aprendizaje inconsciente y la educación sofística de una minoría, adoptan la obligación del Estado de educar a los ciudadanos (<sup>183</sup>), como acertadamente señala Jaeger (<sup>184</sup>), aunque se quede en la educación como instrucción, frente a la educación platónica como ejercicio.

<sup>179</sup> .- JAEGER, W.: **Paideia. Die Formung des griechischen Menschen**. Libros I y II, 1933. Traducción española de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces: **Paideia. Los ideales de la cultura griega**. Madrid, FCE, 1988, p.601.

<sup>180</sup> .- PLATÓN.: **República**, 373 e; también: **Leyes** 625 e-638 d; 629 a.

<sup>181</sup> .- PLATÓN.: **República**, 375 e.

<sup>182</sup> .- Su paideia se trata en **República**, 376 c-e.

<sup>183</sup> .- Aristóteles señala en la **Ética a Nicomaco** (X, 10, 1180 a 24) que en ningún sitio más que en Esparta existía una educación organizada por el Estado mismo.

<sup>184</sup> .- JAEGER, W.: **Paideia. Die Formung des griechischen Menschen**. Libros I y II, 1933. Traducción española de Joaquín Xiray y Wenceslao Roces: **Paideia. Los ideales de la cultura griega**. Madrid, FCE, 1988, p.602.



## 5.2. La Historia y la formación de los ciudadanos.

Hemos señalado anteriormente que la preocupación por la formación de los ciudadanos no era exclusivamente platónica, sino de todos aquellos que se plantean la convivencia en una ciudad. ¿Cómo se educa a un ciudadano? ¿A quién obedecer en una democracia?. Son preguntas que debemos responder si pretendemos mantener la convivencia social en una polis (<sup>185</sup>). Habíamos señalado un mecanismo de formación de los ciudadanos: la *efebia*. Pero en una ciudad existen numerosas personas que no forman parte de los iguales, o dicho de otra manera, ciudadanos que no gozan de plenos derechos. En Atenas, ni los ciudadanos de origen extranjero, ni aquellos que habiendo nacido en Atenas tenían algún progenitor extranjero, así como las mujeres, los esclavos, ... no eran ciudadanos de plenos derechos y por tanto no realizaban la *efebia*. ¿Cómo formar a este contingente de ciudadanos, que en definitiva eran mayoritarios?. ¿Era posible el funcionamiento de la ciudad sin la formación de esta parte de la ciudadanía?.

Parece improbable que el sistema ateniense pudiera haber llegado a jugar un papel tan importante en el Egeo y haber tenido la proyección cultural que llega hasta nuestros días sin haber trasladado los valores y normas a sus ciudadanos. Y hemos de tomar en consideración que uno de los elementos culturales más importantes, como la cerámica, difusor del *espíritu griego* y que ha servido para que conozcamos algunos elementos de sus costumbres, se encontraban en manos de *metecos*.

Para que una ciudad exista como tal y pueda perdurar en el tiempo es necesaria una educación generalizada que llegue a todos los ciudadanos. Se necesita un *æqoj* que establezca los modos de comportamiento. El *æqoj* es la costumbre, lo que se hace habitualmente, como nos transmite Tucídides (<sup>186</sup>). El papel que se interpreta en la acusación o defensa es el *æqoj*. También en el ámbito teatral el *æqoj* es la “cara familiar” de alguien.

La *tradición* en la Grecia arcaica era transmitida por los poetas. Ellos eran los encargados de enseñar la *tíme* (**tímh**), pero después de las transformaciones sociales que

<sup>185</sup> .- Cf.: GONZALEZ ESCUDERO, Santiago, /DOMINGUEZ, Vicente J., /GARCÍA, Román.: **Ciudadano y Ciudad: enfoque histórico-crítico**. Oviedo, MPDL, 1995 2ªed.

<sup>186</sup> .- TUCIDIDES.: **Historia de la Guerra del Peloponeso**, I, 123, 1, 6; II, 16, 1, 3; IV, 32, 2, 1. Utiliza la palabra *æqoj* en el sentido de costumbre, lo que se hace habitualmente. Por *costumbre* lo traduce Francisco Romero Cruz, en la traducción de Cátedra.

se producen en Grecia, en la época democrática no puede desempeñar este papel. Las costumbres y relaciones sociales que trasmite la poesía no representan los nuevos tiempos democráticos. Será por ello que Pericles no le va a conceder ni siquiera el reconocimiento de prestigiar las hazañas cometidas:

“Al presentar este poderío con grandes pruebas y que desde luego no carece de testimonios, seremos admirados por los de ahora y los de después, sin necesitar para nada de un Homero que nos elogie, ni de quien con sus versos deleitará el instante presente, pero cuya interpretación de los hechos será destruida por la verdad, sino, bastando con obligar a todo el mar y la tierra a hacerse accesibles a nuestra osadía, dejando en todas partes monumentos imperecederos de nuestros infortunios y éxitos.”<sup>(187)</sup>.

Con estas palabras tratará Pericles de apartar la necesidad del *epos*, dotando al *logos* de una relación directa con los hechos como “*adquisición para siempre*” construyendo Tucídides la Historia ya sin intermediarios, como ocurría todavía en Herodoto respecto a Homero. Filosofía e Historia serán las encargadas de sustituir al *epos*. La filosofía de Anaxágoras intentará dar un fundamento y la Historia se encargará de la transmisión del  $\alpha\eta\omega\iota$ .

Para los presocráticos la ciudad, al igual que los astros y todo el cosmos, tienen un funcionamiento,  $\kappa\omicron\tau\alpha$  común. Así, para Anaxágoras, la ciudad es el funcionamiento del  $\nu\omicron\alpha\iota$ , convertido en ámbito del movimiento y condición que separa las cosas, la ciudad evoluciona desde dentro toda vez que sus instituciones constituyen el núcleo en el que se agrupan como partículas los elementos de la sociedad. La ciudad es el  $\nu\omicron\alpha\iota$  que marca las líneas por las que tiene que seguir su camino. Es la “*sociedad abierta*”, pero al mismo tiempo se enmarca como la única posible, con ausencia de cualquier fundamento extraño a ella misma.

El discurso que sigue a *los hechos* no es más que una construcción unida argumentalmente desde ella misma, un mecanismo de causas y efectos en unión con el funcionamiento del cosmos sin recurrir a ningún otro apoyo.

Es de la doctrina de Anaxágoras de la que sale una doctrina política, la de Pericles, y un modo de hacer “*theoría*” como construcción de causas y efectos sin remisión, tal como hace Tucídides en la Historia. Las hipótesis que se fijan en un primer momento para diferenciar entre puntos de vista (*aitíai*) y causas (*profáseij*) quedan establecidas como válidas simplemente cuando una de ellas permite construir más argumentos que la desarrollen. De esta manera una vez establecidas constituyen “*descubrimientos*” para siempre, pese a que en la mayoría de los casos tales hipótesis fueran implantadas cuando se conocían de antemano los resultados y ni siquiera hubieran sido consideradas otras alternativas de origen.

<sup>187</sup> .- TUCÍDIDES.: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 41 4 1-5 1.

La cuestión no es que esta *theoría* de la Historia fuese asociada a la democracia de Pericles y cayese en el descrédito de los atenienses a finales del siglo -V, pues ni siquiera podía dar todas las explicaciones técnicas pertinentes para extender el logos, y los Sofistas se opusieron también a ella desde este punto de vista. El problema está en que el propio logos de la democracia había encontrado desde un principio una alternativa educadora ajena a los planteamientos teóricos de la Historia. Y lo había encontrado en los diálogos rítmicos de la tragedia y en los burlescos de la comedia.

### 5.3.- El teatro y la formación de los ciudadanos.

Durante todo el siglo -V el papel preponderante de la educación ciudadana lo desempeñará el teatro. Tragedia y comedia se encargarán de transmitir los ejemplos de comportamiento. Aristóteles señala que los personajes de la antigua tragedia no hablan retóricamente sino políticamente (<sup>188</sup>). No es extraño entonces que Aristóteles defina la tragedia como una imitación de una acción:

“La tragedia es, pues, la imitación de una acción de carácter elevado y completa, dotada de cierta extensión, en un lenguaje agradable, llena de bellezas de una especie particular según sus diversas partes, imitación que ha sido hecha o lo es por personajes en acción y no por medio de una narración, la cual, moviendo a compasión y temor, obra en el espectador la purificación propia de estos estados emotivos.” (<sup>189</sup>).

¿Pero en qué consiste el papel educador del teatro? ¿Cuál es la función social que desempeña?. ¿Qué es lo que imita?.

Atenas no sólo instituyó las representaciones teatrales como una fórmula de concursos, sino que se dotó de los mecanismos de financiación necesarios destinados a posibilitarlas y estableció fórmulas para que pudiesen asistir los ciudadanos a las representaciones incluso subvencionando a aquellos que no podían pagárselas.

La tragedia imita las costumbres de los seres humanos. Sófocles aprovechará el *œqoj*, no lo inventa, éste ya se encuentra en la vida cotidiana. En el teatro la “*theoría*” que encontrábamos en la Historia se convierte en “*thémata*”, en espectáculo. Y es el espectador el que se encarga de recorrer el discurso y de incorporarlo al suyo. La

---

<sup>188</sup> .- “... los antiguos, en efecto, hacían hablar a sus personajes en tono político, y los de ahora, en lenguaje retórico”. ARISTÓTELES.: *Poética*, 1450 b 7-8.

<sup>189</sup> .- ARISTÓTELES.: *Poética*, 1449 b 24-28.

tragedia no se limita a mostrar la costumbre como forma petrificada, a ejemplificarla mediante la narración como hacía la epopeya, sino que tiene una acción, un **πάροχ**.

Los ciudadanos asistían al desarrollo de un discurso adaptado a un personaje (actor) o a una colectividad (coro) que tenía que chocar con el discurso de otro personaje opuesto a su planteamiento. El relato estaba bastante alejado de la vida cotidiana y normalmente era extraído del “*ἔπος*”, de las viejas sagas mitológicas y de los dioses olímpicos. Los personajes se enfrentaban a un destino cruel (*moira*) al que superaban sólo con los supuestos, imágenes y alcances de su discurso. Logos y conducta coincidían a lo largo de la representación. El ritmo que marca la música junto con el reconocimiento de situaciones y la lógica del desarrollo (diríamos el *ῥοχ*), establecen un salto -un movimiento- en el que se ve ejemplificada su conducta (**πάροχ**). El espectador inmerso en un mundo que reconoce y le es familiar, es transportado por la música, la escena y los diálogos a otro plano en el que pierde su individualidad, su yo, para pasar a vivir los problemas de la polis que se representan en la tradición y que al mismo tiempo se reflejan en los problemas cotidianos de todos los días. El espectador individual, aislado, por este procedimiento pasa a estar en contacto con el mundo de los valores comunes a todos los espectadores (*ἄροχ*). No se trata sólo de una experimentación, de un sentir lo universal en el momento en que el espectador se compara a sí mismo con lo que sucede en el escenario, como trata de explicar Bruno Snell (<sup>190</sup>), sino de una *impresión o acuñación* (**τύποι**) en el alma del espectador en la medida que recorre con el actor el discurso de la escena.

“Estas innovaciones, en todos los dominios, marcan un cambio de mentalidad tan profundo, que representa el nacimiento del hombre occidental, la eclosión verdadera del espíritu, con los valores que reconocemos en este momento. De hecho, las transformaciones no atañen solamente a los avances de la inteligencia o a los mecanismos del razonamiento. *Del homo religiosus* de las culturas arcaicas, a este hombre político y razonable, hacia quien apuntan las funciones psicológicas: modos de expresión simbólica y manejo de signos, tiempo, espacio, causalidad, memoria, imaginación, organización de los actos, voluntad, persona, todas estas categorías mentales se encuentran transmutadas en cuanto a su estructura interna y su equilibrio general.” (<sup>191</sup>).

Pero vayamos por partes. Veamos que significado tienen estos tres elementos: *ῥοχ*, **πάροχ** y *ἄροχ*.

<sup>190</sup> .- SNELL, B.: *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid, Cristiandad, 1965, p.180 y ss. Cf. También: NESTLE, W.: *Historia del espíritu griego*. Barcelona, Ariel, 1961, p. 92 y ss., donde sintetiza las consideraciones de la antigüedad sobre esta cuestión. Más desarrolladas se pueden encontrar en: VERNANT, J.P. /NAQUET, P.V.: *Mythe et tragedie*. París, 1973.

<sup>191</sup> .- VERNANT, J.P.: *Mythe et pensée chez les Grecs*. París, Librairie François Maspero, 1965. Traducción española de Juan Diego López Bonillo: *Mito y pensamiento en la grecia antigua*. Barcelona, Ariel, 1983, p.15.

### 5.3.1.- El *ἔθος*.

El *ἔθος* es la costumbre, lo que se recibe por tradición, lo ya dado en cuanto normativo y por tanto estático. En él se encuentra el *ēpos*, pero también las ceremonias e instituciones. El *ἔθος* lo reciben los ciudadanos por nacer en una familia y estar en un clan de la ciudad.

Platón se refiere en varias ocasiones al *ἔθος* (<sup>192</sup>), pero es en el *Crátilo*, a pesar de que no sea el lugar más apropiado para buscar definiciones en Platón, donde nos explica lo que entiende por *ἔθος*:

SÓC. - Dices bien. ¿Mas qué? Tal como hablamos ahora no nos entendemos mutuamente, si uno dice *sklerón*, y ¿no sabes lo que yo quiero decir ahora?

CRÁT. - Sí, queridísimo amigo, pero por la costumbre.

SÓC. - ¿Y cuando dices «costumbre», crees que dices algo distinto de «convención»? ¿O entiendes por costumbre algo distinto que el que cuando yo digo esto pienso en aquello y tú comprendes que yo lo pienso? ¿No entiendes esto?

CRÁT. - Sí.

SÓC. - ¿Luego si me comprendes cuando hablo, te manifiesto algo?

CRÁT. - Sí.

SÓC. - Y, sin embargo, hablo con elementos distintos de aquello que pienso, si es que la *l* no es, según tú mismo afirmas, semejante a la rigidez. Y si esto es así, ¿no será que lo has pactado contigo mismo, y para ti la exactitud del nombre es convención, dado que tanto las letras semejantes como las desemejantes tienen significado, con tal que las sancionen costumbre y convención? Pero, aun en el caso de que la costumbre no fuera exactamente convención, ya no sería correcto decir que el medio de manifestar es la semejanza, sino más bien la costumbre. Pues ésta, según parece, manifiesta tanto por medio de lo semejante como de lo desemejante. Y como quiera que coincidimos en esto, Crátilo (pues interpreto tu silencio como concesión), resulta, sin duda, inevitable que tanto convención como costumbre colaboren a manifestar lo que pensamos cuando hablamos. Porque, mi nobilísimo amigo, refirámonos al número. Si quieres: ¿cómo piensas que podrías aplicar a cada número nombres semejantes? (<sup>193</sup>).

La “costumbre” se mueve en el ámbito de la convención pero no es mera convención, en la medida que es independiente de los sujetos. Existe en definitiva, una costumbre ligada a la tradición familiar o particular y una costumbre ligada a la ciudad, que también descansa en la tradición pero que mira lo universal.

Pero las costumbres como tradiciones y normas familiares no son suficientes para el funcionamiento de la ciudad, en cuanto que ésta está sujeta a cambios y la costumbre

---

<sup>192</sup> .- PLATÓN.: *Crátilo*, 434 e 4; 6; 435 a 10; b 2; b 5; *Banquete*, 175 b 1; *Gorgias*, 482 d 2; *Menon*, 70 b 6; *Hippias Mayor*, 287 b 8; *República*, 452 a 7; 533 d 5; *Timeo*, 46 b 5; *Leyes*, 655 e 1; 658 e 3; 792 e 2; 808 c 2; 818 e 9; 834 d 6; 909 e 5; *Diálogos apócrifos: Axíoco*, 366 c 4.

<sup>193</sup> .- PLATÓN.: *Crátilo*, 434 e 1-435 d 3.

es sobre todo estática si no tiene un **páqoj** para el adecuar al sujeto a la realidad. Diríamos que necesita, por una parte una adecuación al sujeto, pero por otra a los cambios surgidos en la ciudad.

### 5.3.2.- El **páqoj**.

Para que las costumbres puedan funcionar en una sociedad que ya no es la que las generó debe producirse una adaptación, un movimiento de A a B. **Páqoj** es una alteración, un suceso, indica una actitud activa, nunca pasiva. En la biografía el **páqoj** será la trayectoria del sujeto. Platón se refiere numerosas veces al **páqoj** <sup>(194)</sup>. El **páqoj** va a ser el posibilitador, el desarrollo, la actuación que hace que uno se convierta en sujeto. Aristóteles va a cambiar este sentido, en la Poética habla de la catarsis, que viene a ser una ridiculización del **páqoj**.

Pero, el **páqoj**, no puede ser considerado simplemente como el proceso de socialización de un individuo, es también una trayectoria individual, entendida ésta no como un *camino*, puesto que el camino supone la existencia predeterminada del mismo y del cual no nos podemos salir, pues ello supondría una catástrofe. En cambio, la trayectoria entiende que existen otras alternativas e incluso el poder desviarse de la misma, con la posibilidad de volver a ella.

Un ejemplo claro de esto que estamos diciendo es el problema del pecado (que en sí es un error). El *pecado* es interpretado como una desviación de la trayectoria, pero como un alejamiento de la trayectoria que puede ser enmendado e incluso en este sentido el error puede ser interpretado como una forma de conocimiento. Es cuando comprobamos otras trayectorias, cuando las experimentamos, cuando podemos estar seguros de la nuestra. Es por ello que Platón va a defender el error como una forma de conocimiento <sup>(195)</sup>. S. Agustín interpretará de esta forma el *pecado* frente a los pelagianos que lo interpretan en el sentido de camino <sup>(196)</sup>.

<sup>194</sup> .- PLATÓN.: *Eutifron* 11 a 8; *Apología*, 22 a 4; *Fedro*, 59 a 5; 68 e 4; 72 b 5; 78 b 5; 89 c 11; 90 c 8; 94 c 5; *Sofista*, 228 e 4; 243 c 3; 245 a 1; 245 b 4; 245 c 2; 248 d 5; 264 a 5; *Cratilo*, 411 c 1; *Teeteto*, 155 d 3; 161 d 4; 166 b 3; 179 c 3; 187 d 3; 193 d 4; 199 c 8; *Político*, 264 b 2; 269 c 1; 270 b 3; 273 d 1; 277 d 7; 289 d 8; 303 d 7; 308 a 3; *Parménides*, 136 b 8; 148 b 1; 148 b 4; 159 a 2; *Filebo*, 15 d 8; 31 b 3; 35 e 9; 36 b 13; 41 c 7; 46 a 10; 48 b 2; 48 c 8; 48 d 9; 48 e 3; 49 a 5; 60 d 9; *Banquete*, 217 e 6; *Fedro*, 238 c 6; 250 a 7; 251 c 2; 252 b 2; 252 c 2; 254 e 1; 262 b 3; 265 b 6; *Alcibiades I*, 118 b 4; *Alcibiades II*, 139 a 14; 139 b 8; *Eutidemo*, 293 e 3; *Protágoras*, 352 e 6; *Gorgias*, 476 c 2; 481 c 5; 481 c 7; 482 c 6; 495 e 3; 513 c 5; 522 b 3; *Hippias Mayor*, 300 b; 301 b; 302 c; *Hippias Menor*, 364 a 1; *República*, 376 a 11; 381 a 4; 432 d 5; 454 a 10; 488 a 2; 539 a 5; 579 d 5; 604 b 1; *Timeo*, 19 b 5; 61 e 1; 62 b 5; 63 d 4; 64 b 4; 64 c 2; 64 d 1; 66 c 1; 68 a 6; 77 e 5; 78 e 4; 79 a 5; 81 d 4; 86 b 5; *Leyes*, 639 b 4; 644 d 6; 699 e 2; 712 e 6; 728 c 2; 801 b 2; 811 c 10; 819 d 6; 859 e 11; 860 a 5; 863 b 3; 876 b 5; 893 d 5; 894 a 2; 895 c 6; 900 b 1; 900 b 3; 908 c 5; *Cartas*, 351 d 4.

<sup>195</sup> .- PLATÓN.: *Leyes*, 640d. 645e, 646e, 647c-d, 650a-b, 671c-d, 671e, 673e-674b;...

<sup>196</sup> .- Pelagio llegó a Roma en el 380, y se encontró con el espectáculo de conversiones masivas interesadas al cristianismo como religión oficial. Estos nuevos cristianos aceptaban la fe, pero ello no conllevaba ningún cambio en su conducta moral que era encubierta por la misma fe. Pelagio va a

### 5.3.3.- El ἄqoj

Pero si necesitamos una trayectoria, una actualización o adecuación -diríamos hoy- de las costumbres, éstas no servirían de nada si no se imprimen en el sujeto de forma individual formando parte de él. Es decir, imprimiéndole un carácter (ἄqoj) que será el posibilitador de la acción (<sup>197</sup>). A ese carácter apelará Sócrates cuando la acción que tiene que realizar le supera como individuo. Heráclito dirá:

“El carácter del hombre es su démon.” (<sup>198</sup>)

El carácter del ciudadano es el que nos dice en que momento hay que utilizar los distintos temperamentos que habitan en nosotros. El hombre esta conformado por opuestos (<sup>199</sup>) que son necesarios para el funcionamiento de la ciudad, pues los guardianes necesitan ser apacibles con los ciudadanos y agresivos con los enemigos:

“¿Qué quieres decir?

Que nos hemos dado cuenta de que en realidad existen caracteres que, contra lo que creíamos, reúnen en sí estos contrarios.

¿Como?

Es fácil hallarlos en muchas especies animales, pero sobre todo entre aquellos con los que comparábamos a los guardianes. Supongo que has observado, como una de las características innatas en los perros de raza, que no existen animales más mansos para con los de la familia y aquellos que conocen, aunque con los de fuera ocurra lo contrario” (<sup>200</sup>).

---

interpretar la *trayectoria* del hombre como *camino* que se elige, amparado en la idea de *libertad* del hombre, de su *responsabilidad* y por tanto no cabe el desvío ni el arrepentimiento. San Agustín que había vivido en carne propia el pecado, utilizará el concepto de gracia para justificar el **páqoj** como *trayectoria*. Cf. RUSSELL, B.: **History of Western Philosophy**. 1946. **Historia de la Filosofía Occidental**. Madrid, Espasa Calpe, 1984, vol I. p.386 y ss.

<sup>197</sup>.- Platón se refiere a ἄqoj en: PLATÓN.: **Político**, 308 e 7; 309 b 4; 310 c 9; 311 b 9; **Banquete**, 195 e 6; Fedro, 243 c 3; **Lisis**, 222 a 3; **República**, 375 c 7; 375 e 2; 400 e 3; 409 d 1; 490 c 5; 492 e 4; 496 b 2; 497 b 6; 549 a 8; 577 a 2; 604 e 2; 605 a 5; **Crítias**, 121 b 1; **Leyes**, 650 a 5; 666 c 1; 741 e 4; 775 d 3; 792 e 2; 832 b 6; 836 d 7; 859 d 8; 901 a 7; 903 d 7; 908 b 5; **Cartas**, 316 a 6; 322 d 4; 328 b 5; 358 c2.

<sup>198</sup>.- HERACLITO (Fragmento 119): **ἡqoc anqrwpv daímwv::**  
STOB. Flor.IV , @H. æfh æj ἄqoj çnqrèpwi daímwv>.

<sup>199</sup>.- “¿Qué hacer entonces? -Pregunté-. ¿Dónde vamos a encontrar un temperamento apacible y fogoso al mismo tiempo?. Porque, según creo, mansedumbre y fogosidad son cualidades opuestas.” PLATÓN.: **República**, 375 c 6-8). Utilizamos la traducción de Jose Manuel Pabon y Manuel Fernández Galiano en la edición del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981 (1949), 3ªed..

<sup>200</sup>.- PLATÓN.: **República**, 375 d 6-e 4). Utilizamos la traducción de Jose Manuel Pabon y Manuel Fernández Galiano en la edición del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981 (1949), 3ªed.

Pî j l šgeij;

Oùk ¨nneno»kamen ôti e„s`n ¥ra fúseij otaj ¹mej oúk

Por tanto necesitamos una operación, un movimiento que establezca el paso entre los contrarios, Platón ilustrará este funcionamiento con el mito de Poros y Penía en el *Banquete* <sup>(201)</sup>. Anteriormente este movimiento, con el que se muestra cuándo debe aparecer una de las características y cuándo otras, había sido utilizado en la poesía y el teatro, y los ciudadanos aprendían el mecanismo mediante *mímesis*, por ello Platón reclamará máximo cuidado y precaución ante ellos:

“¿Pero puedes contestarme si lo relativo a la gracia o carencia de ella depende de la eurritmia del movimiento?

- ¿Cómo no?

- Ahora bien, lo arrítmico tomará modelo y seguirá a la bella dicción, y lo arrítmico a la opuesta a ella; lo mismo ocurrirá también con lo armónico e inarmónico, si, como decíamos poco ha, el ritmo y la armonía han de seguir a las palabras, no éstas a aquéllos.

- Efectivamente -dijo-, han de seguir a las palabras.

- ¿Y la dicción -seguí preguntando- y las palabras?. ¿No dependerán de la disposición espiritual?

- ¿Cómo no?

- ¿Y no sigue lo demás a las palabras?

- Sí.

- Entonces, la bella dicción, armonía, gracia y eurritmia no son sino consecuencia de la simplicidad del carácter; pero no de la simplicidad que llamamos así por eufemismo, cuando su nombre verdadero es el de necedad, sino de la simplicidad propia del carácter realmente adornado de buenas y hermosas prendas morales.

- No hay cosa más cierta -dijo.

- ¿No será, pues, necesario que los jóvenes persigan por doquier estas cualidades, si quieren cumplir con el deber que les incumbe?

- Deben perseguirlas, en efecto.

- Pues pueden hallarlas fácilmente, creo yo, en la pintura o en cualquiera de las artes similares, o bien en la tejeduría, el arte de recamar, el de construir casas o fabricar toda suerte de utensilios, y también en la disposición natural de los cuerpos vivos y de las plantas; porque en todo lo que en citado caben la gracia y la carencia de ella. Ahora bien, la falta de gracia, ritmo o armonía están íntimamente ligadas con la maldad en palabras y modo de ser, y en cambio, las cualidades contrarias son hermanas y reflejos del carácter opuesto, que es el sensato y bondadoso.

- Tienes toda la razón -dijo-.

- Por consiguiente, no sólo tenemos que vigilar a los poetas y obligarles a representar en sus obras modelos de buen carácter o a no divulgarlas entre nosotros, sino que también hay que ejercer inspección sobre los demás artistas e impedirles que copien la maldad, intemperancia, vileza o fealdad en sus imitaciones de seres vivos, o en las edificaciones, o en cualquier otro objeto de su arte; y al que no sea capaz de ello no se le dejará producir entre nosotros, para que no crezcan nuestros guardianes rodeados de imágenes del vicio, alimentándose de este modo, por así decirlo, con una mala hierba que recogieran y pacieran día tras día, en pequeñas cantidades, pero tomadas éstas de muchos lugares distintos, con lo cual introducirían, sin darse plena cuenta de ello, una enorme fuente de corrupción en sus almas. Hay que buscar, en cambio, a aquellos artistas cuyas dotes naturales les guían al encuentro de todo lo bello y agraciado; de este modo, los jóvenes

---

ὁ»qhmen, ¨cousai t¢nant...a taàta.

Poà d»;

"Idoi m•n ¥n tij ka^ ¨n ¥ll oij zóoij, oũ ment' ¨n ¥kista  
 ¨n ú ¨mej pareb¸ll omen tù f¸l aki. o•sq a g¸r pou tĩ n  
 genna...wn kunĩ n, ¸ti toàto f¸sei a¸tĩ n tō ¸qoj, prōj m•n  
 toŸj sun»qeij te ka^ gnwr...mouj æj o¸on te prvot¸touj e•nai,  
 prōj d• toŸj ¸gnĩ taj toUnant...on.

<sup>201</sup> .- PLATÓN.: *Banquete*, 203 b y ss.



vivirán como en un lugar sano, donde no desperdiciarán ni uno solo de los efluvios de belleza que, procedentes de todas partes, lleguen a sus ojos y oídos, como si se los aportara de parajes saludables un aura vivificadora que les indujera insensiblemente desde su niñez a imitar, amar y obrar de acuerdo con la idea de belleza. ¿No es así?. <sup>(202)</sup>.

## 6.- De la formación del héroe a la formación del ciudadano.

La educación arcaica se basaba en el *epos* que adecuaba el *æqoj* con el *Āqoj*, y representaba el ideal de la educación aristocrática. Su característica principal era, como ya señalamos anteriormente, estar integrado por fórmulas cristalizadas por la tradición, y por tanto que no necesitan justificación, pues su existencia es dada *desde siempre*. La eternidad como tal no necesita justificación, se da por supuesto que lo que es eterno no necesita un origen, pudiendo surgir de la nada o ser desde siempre, mientras que lo efímero tiene que justificar su origen, su *ārchē*, pero también su sucesión o trayectoria, en definitiva su *páqoj*: los poetas hablaban por dictado de lo eterno, de los dioses. El *epos* se destaca por el carácter imperativo y -como ha señalado Santiago González Escudero- era en sí la reproducción de la sociedad patriarcal: el padre establece dictámenes simplemente por ser el jefe de la familia, y para hacerlo se apoya en fórmulas de siglos de eficacia. El *epos* pretende reproducir miméticamente el sistema que conoce y justifica. Para ello utiliza *imágenes* que funcionan como *túpoi*, que improntan al joven marcándole un *Āqoj*. Sin embargo, este proceso de formación no integra los procesos de cambio y las nuevas situaciones que se dan con el paso del tiempo. Cuando la sociedad aristocrática entra en crisis otras fórmulas intentan suplir al *epos*. El logos va a reclamar para sí una fuerza propia no basada en justificaciones mitológicas sino en el propio campo de relaciones del lenguaje inauguradas por los logógrafos. Como ha señalado Santiago González Escudero, el logos se apoya en una campo de relaciones en el que “A es B” como algo inmutable que responde a relaciones del lenguaje u operacionales y que son externas e independientes de los sujetos y de las que también se puede ver y medir su eficacia. De esta forma es como se instaura el *logos* de forma normativa y de manera diferente a la que anteriormente había encontrado su apoyo en el *epos*. La forma imperativa que se afirma en relaciones inmutables es lo único que cabe comprender de lo *árrheton*: el hombre que es mortal sólo llega a este límite y de él recibe la forma del logos como imperativo que le lleva a actuar. Sin embargo primero tiene que contemplar al menos ese límite como tal, lo que supone que ante él tiene lo ilimitado, lo *árrheton*, como señala Trias <sup>(203)</sup>.

<sup>202</sup> .- PLATÓN.: *República*, 400 c 7-401 d 3). Utilizamos la traducción de José Manuel Pabon y Manuel Fernández Galiano en la edición del Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981 (1949), 3ªed.

<sup>203</sup> .- TRIAS, Eugenio.: *La lógica del límite*. Barcelona, Destino, 1991, 548pp.

La ciudad, sobre todo la Atenas del siglo -V, se encuentra ya dada para todos los ciudadanos, tiene una historia y ésta se encuentra dentro de un *æqoj*, que no se puede reducir a su Historia: el funcionamiento de la ciudad, con sus normas de vida y las necesidades de adaptación al mundo cambiante no se pueden reducir a una narración de un recorrido peculiar: al *páqoj* que aparece en los escasos datos recogidos por la Historia. Es preciso proseguir y afianzar la realización concreta de la ciudad y para ello sólo contamos con la plasmación individual en el *carácter* de los ciudadanos (*Ãqoj*).

Efectivamente podemos encontrar las viejas referencias a los dioses, sus templos, sus ritos y sus fiestas rigiendo el comportamiento cotidiano. Pero estos dioses que rigen el trabajo y el descanso no son ya los dioses de Homero, se han hecho ciudadanos y como tales ya no pueden dar un modelo del que se pueda entresacar el comportamiento, el modo de pensar y de hablar de los hombres (<sup>204</sup>). Es por tanto necesario un nuevo discurso que surge de lo individual, pero que ha de ser común y por tanto no puede ser individual. Heráclito dirá:

“Por tanto es necesario seguir lo común. No obstante, aunque el Logos es común la mayoría vive como si poseyese su propia inteligencia.” (<sup>205</sup>)

Si dioses y hombres particulares no pueden garantizar un modelo de discursos y sobre todo su forma *común*, es necesario un nuevo foro. Este nuevo espacio, como decíamos anteriormente, lo va a ocupar el teatro. Para ello va a utilizar tres elementos: un discurso que se aleja de lo cotidiano, la música y la escenificación a través de la danza y la representación. A moverse como ciudadano se aprende, por tanto, en el teatro y se aprende el *páqoj* (a ser sujeto), y este lleva al *Ãqoj*. Pero una vez que tenemos formado el carácter de los ciudadanos, es necesario ejemplificar reiteradamente su aplicación. Los ciudadanos deben tener en su carácter la amabilidad y la agresividad. La amabilidad con sus ciudadanos y la agresividad con sus enemigos. El soldado que mata despiadadamente a los enemigos en el campo de batalla ha de ser un modelo de cortesía con sus conciudadanos., como decía Platón de los guardianes. Se necesita por tanto una *simploké* entre *æqoj* y *páqoj* que nos permite llegar al *Ãqoj* concreto que tenemos que

<sup>204</sup> .- El cambio que se produce es que mientras Homero es un producto de los dioses, de las formas que utiliza, en el siglo -V se ha producido una asimilación de los dioses a la ciudad, de tal forma que se han socializado en estructuras generales. En la época de Homero las fiestas eran familiares y estaban auspiciadas por un dios, pero en el siglo -V las fiestas son de la ciudad, de toda la ciudad y los dioses sirven para marcar la festividad. Cf. RODRIGUEZ ADRADOS, Francisco.: **Fiesta, Comedia y tragedia**. Madrid, Alianza, 1983, quien señala un paso más todavía en el paso de la fiesta a la Tragedia y a la comedia, especialmente el capítulo 3, p.447 y ss.

<sup>205</sup> .- HERÁCLITO, 2, (92) (SEXTO EMPÍRICO.: *Adversus mathematicos*, VII, 133).

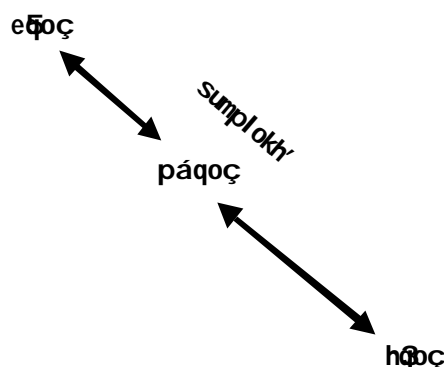
diŌ de< >pesqai tī i

xunī i> toutšsti tī i koinī i: xunŌj g|r Đ koinŌj. †oà lŌ-

gou d' ¨Ōntoj xunoà zèousin of pol lŌ^ æj „d...an

æcontej frŌnhsin>.

utilizar mecánicamente en cada momento (<sup>206</sup>).



El papel de la tragedia en nuestra sociedad lo cumple, salvando las distancias, el cine y la televisión. Si bien ello puede parecer raro, en la medida que en nuestra sociedad cine y televisión no están controlados por un único estamento, debemos recordar que en Atenas el teatro tampoco y en ambos casos se encontraban influenciados por las subvenciones, por los *ciudadanos influyentes* y por el éxito en la audiencia. Son estos mecanismos de control, como son la subvención, los premios, o el *reconocimiento*, mucho más sofisticados, los que permiten la orientación hacia unos determinados fines. Se reconocen claramente los fines ideológicos del cine -como ha estudiado Román Gubern- y de la televisión, en la época franquista, en regímenes autoritarios o en periodos de guerras, Pero en la actualidad o en sistemas democráticos nos resistimos a ello. Sin embargo: ¿no se está realizando una educación desde determinados programas de televisión? ¿No asistimos a la proliferación de series juveniles de producción americana, que coinciden con el problema del desmembramiento de la familia estadounidense? (<sup>207</sup>). ¿Porqué proliferan las series de

<sup>206</sup> .- Para la filosofía aristotélica este procedimiento dialéctico se fijará a través del hábito, produciendo en su conjunto los estereotipos que Teofrasto denominará **carakthē**. Cf. TEOFRASTO.: *Los caracteres morales*. Edición bilingüe de Manuel Fernández Galiano. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985. 51p. Dobles +IX.

<sup>207</sup> .- Un caso paradigmático ha sido la serie “*Sensación de vivir*”, curiosamente traducida con un slogan publicitario de la CocaCola, que representa toda una filosofía en cuanto a modelo de vida. Esta serie, recorre los problemas y preocupaciones de un grupo de adolescentes de clase media alta, donde se plantean problemas y sus soluciones ante temas como: aborto, alcoholismo, drogas, relaciones prematrimoniales, dinero, éxito, fama, solidaridad, amistad, ... Con un programa tan amplio que ya

negros de clase media en la que prácticamente no aparece ningún blanco? <sup>(208)</sup>.

El ciudadano (**políthj**) debe ser educado expresamente para funcionar como tal, no sólo para serlo, como ocurría en Tucídides, que utiliza el mito de la autoctonía <sup>(209)</sup>. Existe una diferencia entre ser ciudadano o hacer de ciudadano y funcionar como tal, como señala José Luis Relancio <sup>(210)</sup>. En el primer caso un ciudadano lo es simplemente por el hecho de serlo. Este es el mito nacionalista por excelencia, lo que determina a un ciudadano son sus señas de identidad. En cambio, para Platón, ser un ciudadano significa funcionar como tal, por lo que debe saber desempeñar todos los papeles que tiene que desarrollar en la vida cotidiana. Es por ello que ha de pasarse por un proceso educativo, por un **páqoj**, cuya finalidad es precisamente formar un **hōpj** propio de la ciudad y no sólo de la familia.

En términos ligeramente diferentes, el poder o la fuerza del discurso se puede entender como la **yucagwgía**, que podemos traducir como los consejos o educación del alma (incluyendo la de uno mismo). Pero las almas difieren en su naturaleza, y pueden ser dirigidas sólo a través de diferentes tipos de discursos. Llamemos, con Rosen <sup>(211)</sup>, “retórica filosófica” al conocimiento de qué discursos guían a qué tipos de almas. El diálogo, considerado como una unidad dramática, es de esta manera una imagen, aunque una de tipo especial, de las intenciones comprensivas del autor. Es a través de la forma dramática del diálogo como el autor acomoda sus doctrinas a las naturalezas de los diferentes lectores (*Fedro* 271 a 4-272 b 6). Puesto que la retórica en este sentido (como opuesta a la mera persuasión de la retórica sofista) es una **técnh**, en el sentido preciso de que está basada en el conocimiento genuino de las naturalezas o formas, debemos expresar el sentido del término “técnico” para incluir la forma dramática del diálogo mismo, y también cuestiones “técnicas” tales como ser, no-ser, falsedad y otras por el estilo (No deberíamos olvidar que parte del arte de la retórica es el conocer cuando deber permanecer callados: *Fedro* 272 a 4). Esa retórica filosófica es una **técnh** y está resaltada en el *Fedro* en pasajes tales como el 272 b 7 ó el 274 b 5. Hay pues una relación muy estrecha entre la retórica filosófica y la diairesis, o la división y la recolección de acuerdo con los tipos, un método que jugará un papel

---

quisiera para sí la asignatura de ética de Secundaria.

<sup>208</sup> .- Por citar algunos ejemplos de series televisivas: *La hora de Bill Cosby*; *El píncipe de Bel-air*; o *Cosas de familia* (The Family Matters).

<sup>209</sup> .- El mito de la *autoctonía* aparece reflejado p.e. en: TUCIDIDES.: *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 35-46. En el famoso *discurso fúnebre de Pericles*, donde se defiende la idea de que es el modo de ser de los atenienses lo que les ha permitido ser modelo para los griegos.

<sup>210</sup> .- RELANCIO MENENDEZ, José Luis.: *El problema de la ‘participación’ de todos los ciudadanos en Platón (Las Leyes I-II)*. Tesis Doctoral, Oviedo, 1996. C.f. especialmente p. 155.

<sup>211</sup> .- ‘Philosophical rhetoric’. ROSEN, S.: *Plato’s Sophist. The Drama of original and image*. London, Yale University Press (1929) 1983, p.3. En este párrafo seguimos fundamentalmente a Rosen, si bien él simplemente se refiere a una forma de interpretar los diálogos.

importante en el *Sofista*. La retórica filosófica, enraizada en el conocimiento de los tipos o formas, dice la ‘verdad’, si se le da el sentido apropiado. La retórica sofista dice lo probable. Esta distinción también aparece prominentemente en el *Sofista*. Sin embargo, ambas formas son esencialmente retóricas, si bien la primera, construye estructuras operativas, y es en ese caso que podemos hablar de *verdad*, mientras que la otra pretende mover los sentimientos para llevar a una acción en la que ni siquiera se prevén las consecuencias más inmediatas.

## CONTEXTOS Y POLÉMICAS DE DERRIDA

Patricio Peñalver Gómez (Universidad de Murcia)

Universidad de Valladolid, 16 de diciembre 2004

### *Contextos y polémicas de recepción*

Debo anticipar el carácter rapsódico de la exposición que sigue. Me ha parecido que ese estilo, aunque pide menos rigor que el que requeriría un análisis temático metódicamente restringido a alguna problemática definida en el interior de la filosofía que queremos presentar, podía tener ventajas para propiciar una posible discusión teórica general sobre el valor de la filosofía de Derrida en el ámbito del colectivo “gárgola vacas” que ha querido invitarme a esta sesión.

Arriesgaré, pues, una presentación muy general y “diversa”, atenta o sensible a la interna diversidad del pensamiento de Derrida. A él sería muy impropio aplicarle el violento dictum de Heidegger de que un verdadero filósofo sólo piensa una cosa. Característico de su escritura y de su amplísimo magisterio más o menos regular es una congruente pero complejísima diversidad temática. A lo que hay que añadir su peculiarísimo “tono”, o más bien su diversidad tonal, lo que llamaba en *La carte postale* (1980) apoyándose en un motivo de Hölderlin, el *Wechsel der Töne*. Nada se entenderá del idioma filosófico de Derrida si no se sabe acusar en su escritura, aquí y allá, todo un juego de ironías, parodias, elipsis, un juego que no le quita, claro está, la mayor seriedad filosófica a su pensamiento, como espero poder mostrar más adelante. Por lo demás, no está mal recordar de vez en cuando que el nacimiento de la filosofía está vinculado a ese bello tropo fecundo de la apariencia de esterilidad teórica que es la ironía socrática (un recurso del que, es cierto, Aristóteles característicamente desconfiaba manifiestamente).

La circunstancia de la reciente desaparición del filósofo francés, de origen judío argelino, como a él le gustaba subrayar (que falleció el pasado nueve de octubre en un hospital de París), es además un motivo suplementario para intentar aquí dar lugar a ese debate sobre el valor y el significado de la aportación de la obra de Jacques Derrida al espacio filosófico contemporáneo.

Creo que no exagero al decir que la recepción de este pensamiento, la recepción de sus extensos escritos y de su prolongada e intensa enseñanza en diversos centros universitarios de Europa y Estados Unidos, ha estado condicionado por toda una serie de equívocos interpretativos, por polémicas o pseudo-polémicas diversas, y en fin, por una especie de alergia, muy generalizada en los medios de la filosofía universitaria canónica, al tipo de escritura filosófica que ha ejercido Derrida durante casi medio siglo (su primera publicación, un texto sobre el problema de la génesis en Husserl, fue presentada en el Congreso de Cerisy sobre “Génesis y estructura” en 1959. Se reeditó en *La escritura y la diferencia*).

Entre los equívocos invocados, aquel del que más se ha abusado para el negocio de etiquetar y simplificar la complejidad difícil del pensamiento de Derrida, es sin duda el de “lo postmoderno”. Él mismo lo negó siempre, digo su presunta pertenencia a tal “corriente”. Al final con cierto escepticismo. Y se comprende: ha circulado tanto en los últimos decenios la especie de que su nombre debe figurar en la lista de los posmodernos carismáticos, que a veces podría uno querer dejarlo pasar, olvidar el entuerto sin intentar enderezarlo. Pero lo cierto es que los rasgos que se asocian al postmodernismo en filosofía (y que cabría encontrar sin duda en un Vattimo, quizá el único llamado posmoderno que acepta sonrientemente esa denominación), como el “pensiero debole”, una reacción escéptica frente a la Ilustración moderna, una especie de nihilismo *light*, y la propensión a una cierta filosofía al mismo tiempo ensayística y narrativa que se habría liberado de los “grandes relatos” de la metafísica y de la filosofía de la historia, apenas tienen que ver con lo que un lector efectivo de los textos de Derrida puede encontrar en éstos. (Otra cosa sería el tema de la relación entre la “Desconstrucción”, término al que ahora volvemos, y la arquitectura posmoderna. Posmodernidad, se suele saber, tiene, ahí sí, un sentido específico: en la teoría, en el “proyecto” y en la práctica de la arquitectura. Y esa relación, desconstrucción y arquitectura, posmoderna o no, y lo que moviliza, sí concierne de manera central a la inquietud teórica de Derrida).

Más adecuada para el caso, al menos desde una cierta historia de las ideas, sería la categoría “postestructuralismo”. En esa línea hay que recordar los ensayos de Manfred Franck, de los que son muy deudores las propuestas de Habermas en este punto. Es cierto que en un cierto momento de la configuración de la problemática filosófica de Derrida éste se cruza con la crisis epistemológica que supuso en las llamadas “ciencias humanas” la revolución metodológica del Estructuralismo. Todo el pensamiento francés relevante que empieza a desplegarse en los sesenta, tras el debilitamiento de las tendencias fenomenológicas y existencialistas, comparte un interés crítico por las consecuencias teóricas generales del uso fecundísimo del concepto de estructura en la Lingüística y la Etnología, así como en cierto psicoanálisis. Se evocan fácilmente los nombres de Levi-Strauss, Barthes, Foucault, Lacan, Deleuze, a cuyas obras Derrida dedicó una atención crítica muy diversa, en especial en sus primeros escritos (sobre todo en *La escritura y la diferencia*, 1967).

El capítulo de las pseudopolémicas que han condicionado o más bien oscurecido una deseable recepción rigurosa de Derrida (desde luego eventualmente crítica, pero que haya pasado por el trámite de una lectura efectiva) podría ser largo. No cabe demorarse en ello. Por lo demás tampoco tiene mayor interés en sí mismo, a no ser, el de ser síntoma sociológico de ciertos dogmatismos inerciales en la forma de comunicarse la comunidad filosófica consigo misma más allá del juego interno de las tendencias fijadas y cerradas. El caso es que durante los ochenta en ámbitos poderosos o cuando menos influyentes de la filosofía universitaria europea y norteamericana se produjo una doble reacción frente al “nuevo pensamiento francés”, ya fuera en referencia a la generación del 68, o a los más recientes “postmodernos”. Por un lado, bajo la conducción autoritaria de un influyentísimo Habermas, guía indiscutido de la débil restauración vergonzantemente trascendentalista de los ideales éticos y políticos de la Ilustración

(restauración asociada a un *revival* efímero de la socialdemocracia en la fase final de la Guerra Fría), se quiso dejar de lado de un manotazo impaciente, como rebrote de una “metafísica de la subjetividad” más o menos conscientemente deudora del misticismo heideggeriano, a toda una serie de autores genéricamente llamados “neo-estructuralistas”, desde Bataille, pasando por Foucault, Derrida, y Blanchot, hasta Castoriadis, todos los cuales parecían alimentar a un sector de la joven “izquierda” residual postmarxista de los ochenta. A todos estos “despistados” Habermas los llama al orden, les reitera la oferta de la vieja Ilustración kantiana remozada con algo de marxismo desarmado y de pragmatismo lingüístico anglosajón, elevado éste a las alturas de nada menos que un *linguistic turn* capaz de tumbar a toda la metafísica occidental con una dosis de *common sense*. (Viniendo del que había sido consumado estudioso de las profundidades de Schelling, el sorprendente giro biográfico-intelectual hace pensar en el problema específicamente alemán de la Postguerra, el de cómo liberarse de su pesada herencia metafísica y política: en las Universidades se ve que la solución fue aprender inglés filosófico). En su leídsimo *El discurso filosófico de la modernidad* (1985) cree zanjar las cuentas con aquellos discursos postestructuralistas, metafísicos *malgré eux*, y más específicamente evaluados como deudores de la “metafísica de la subjetividad”. Los capítulos sobre Derrida de ese libro proponen tales despropósitos y tergiversaciones, bajo el tópico de la temida “disolución de la diferencia entre filosofía y literatura”, que no merecerían ni que se los mencionase. Hay que hacerlo porque en nuestros medios es muy común que la presunta “introducción” a Derrida, y su “crítica”, se haya hecho de la mano de esas páginas del sin duda peor Habermas. (Hay que anotar ahora que en los últimos años el filósofo de Frankfurt empezó a rectificar su evaluación filosófica y política de la obra de Derrida. Éste no sería ya, como otrora, una especie de “joven neoconservador”, sino más bien un heredero *sui generis* de esa figura que tanto importa a cierto Habermas del tipo judío hiper crítico ante las aporías de la Modernidad, en la línea de Walter Benjamín y Theodor Adorno. En el bello discurso de recepción del premio Adorno, *Fichus* (2001), Derrida responde generosamente a esa nueva situación de la siempre compleja relación franco-alemana).

El otro frente polémico en que se ha visto envuelta con efectos aún más oscurecedores la posibilidad de “leer” los textos de Derrida cabe situarlo genéricamente en la corriente académica abrumadoramente dominante en la cultura filosófica anglosajona, en la “filosofía analítica”. Desde ésta insidiosamente se condena ocasionalmente a la “desconstrucción” como ejemplo paradigmático de filosofía más o menos lúdicamente nihilista y escéptica. El caso más conocido es el de la presunta “respuesta” de Searle a una interpretación y parcial apropiación crítica por parte de Derrida de la problemática de los “performativos” puesta en circulación por Austin. (En “Firma, acontecimiento, contexto”, incluido en *Márgenes de la filosofía* (1972) cabe encontrar una aproximación muy novedosa a la fecundidad y a las dificultades de la teoría de los actos de habla. Es ese texto el que despertó en Searle la desazón y sin duda los celos de “heredero legítimo” auto-autorizado del gran maestro de Oxford, del autor de *Cómo hacer cosas con palabras*). Al margen de esa pseudo-polémica, dado que en ningún momento parece que Searle haya entendido una palabra de la propuesta de Derrida en este terreno (véase el volumen *Limited Inc*, 1990), recordemos una amplia



explotación teórica de los temas austinianos a partir de una problematización destructiva del supuesto primado del discurso apofántico, sobre todo para explicar el estatuto de las promesas, en *Memorias para Paul de Man* (1988).

Otro escenario. Para entender el litigio que enfrentó a Derrida, a veces a través de formas muy desapacibles, a Foucault y a Lacan, en los años setenta, habría que entrar en una reconstrucción no posible aquí del contexto teórico y político, pero también institucional en sentido amplio, de la Francia de aquellos años, en la resaca del desinflamiento de los vagos sentimientos del 68, y en medio de una crisis de la “autoconciencia” delirante de vanguardia mundial de la cultura parisina. Se entiende bien el significado de que desde al menos el año 1975 Derrida se vea relegado a una especie de doloroso exilio interior en París, compensado, eso sí, por una recepción creciente de su pensamiento y de su magisterio en el “resto del mundo”, y en especial en los Estados Unidos. No podemos, pues, entrar con propiedad en la discusión de Derrida con Foucault acerca del significado del cartesianismo en la historia moderna de la locura (véase el importante estudio incluido en *La escritura y la diferencia*, y la “réplica” de Foucault, en terrorífica escenificación de toda una “master’s lesson”, en el epílogo a la segunda edición (1972) de su *Historia de la locura*), pero desde luego es un fragmento significativo de esa crisis de la alta autoconciencia de la *gauche divine* parisina en aquellos años, cuando Foucault apoyaba públicamente a Jomeini, para entendernos.

Y algo parecido cabría decir de la polémica de Derrida con Lacan, leído éste por aquél audazmente como momento regresivo, metafísico, “heideggeriano”, de las aperturas críticas que había posibilitado el psicoanálisis clásico. Aquí hay que tener en cuenta el enorme peso institucional de las distintas escuelas psicoanalíticas en Francia, y también el privilegio que desde muy pronto Derrida asignó a “otros” herederos del legado freudiano, menos aclimatables al paisaje francés, como Melanie Klein, Sandor Ferenczi, Imre Herrmann, Maria Torok, Nicolas Abraham, o el canadiense René Mayor. El texto básico para orientarse en este enclave –importante sobre todo porque concierne a un punto importante de la teorización filosófica hecha posible por la Deconstrucción, a saber, la interpretación activa expresamente “no metafísica” del psicoanálisis- es sin duda “El cartero de la verdad”, incluido en *La carte postale*.

Dejamos pues ese capítulo algo sombrío de las polémicas más resonantes en estos parajes. (Desde luego “lo de” Sokal es sólo una ingenua aunque no inocente gamberrada explotada sin escrúpulos por algunos mandarines de la opinión pública filosófica políticamente correcta, a lo Marinas, digamos).

Pero cabe alguna palabra sobre lo que osé llamar arriba “alergia”: la alergia notable de una extensa parte del gremio filosófico académico ante los textos de Derrida. Ocurre, “pasa” aquí algo de interés. Esa resistencia, que se verbaliza de muchas maneras, a veces de forma regocijantemente apotropaica, obedece a algo “objetivo”: los escritos filosóficos, o con interés filosófico cuando menos (pero sobre este tema de “lo específicamente filosófico” de este pensamiento volvemos luego) ofrecen una complejidad desconcertante de códigos, una apropiación activa vertiginosa de

tradiciones o de archivos de lo más diverso, y repensados justo en su heterogeneidad: digamos, por recurrir a la economía de algunos nombres propios, Husserl y Joyce, Hegel y Freud, Platón y Nietzsche, Aristóteles y Benveniste, Heidegger y Leroi-Gourhan, Levi-Strauss y Borges, &. En uno de sus últimos ensayos Derrida ha formalizado, hasta cierto punto, la asociación entre el programa sistemático de la Desconstrucción y esa apertura metódica a lo que puede parecer inicialmente un asociacionismo arbitrario de archivos y códigos estructuralmente diversísimos (cf, “Et cetera...”, in *Cahiers l’Herne, Derrida*, 2004; trad. esp. in *Daímon*, 19 (Nº monográfico, “Contextos de Derrida”), 2002). Nada de eso, no hay arbitrariedad gratuita en esas comunicaciones e incluso injertos: hay más bien una específica pertinencia en explorar la estructuralidad sistemática del litigio, construible con buenas razones, entre, por ejemplo, la supresión metafísica de la animalidad en la analítica del Dasein y el tema de una determinada correlación de la mano y el lenguaje fonético en el proceso de la hominización tal como lo presenta el gran prehistoriador francés Leroy-Gourham, del que por lo demás el *Meister aus Deutschland* probablemente nunca oyó hablar. (La clásica obra de Leroy-Gourham, *El gesto y la palabra*, es un elemento imprescindible para explicar la génesis de la Idea de la Gramatología).

Dicho de otra manera, la reacción alérgica, “fóbica”, más o menos apotropaica, característicamente típica de un amplio sector de la filosofía ante los textos y las enseñanzas de Derrida, tiene algo así como una explicación objetiva en el hecho de que efectivamente el “giro” que ha introducido el Argelino en el movimiento de la filosofía desde hace unos cuarenta años resulta efectivamente una “rareza”. Vengo a decir que no tendría sentido “defender” a Derrida ante sus críticos corrientes mediante la estrategia de subrayar su dimensión “normal”, o indicar lo que comparte con el resto del gremio (por ejemplo que lee cuidadosamente los textos originales a los que se refiere, que utiliza las reglas lógicas en sus razonamientos, que analiza seriamente los contextos históricos, y en especial políticos, de los problemas que plantea, etc.). No: “lo de” que el estilo intelectual de Derrida resulte “raro” a tantos responde a que efectivamente introduce, ha introducido de hecho, en el campo otrora sereno de la filosofía, un novum, que como todo novum, se presenta bajo la especie de lo “monstruoso”. Es interesante que el propio Derrida lo avise, más que que lo reconozca, en el quizá técnicamente hablando más novedoso de sus escritos, en la primera parte de *De la gramatología* (1967), en la que, anticipa él mismo, “esboza a grandes rasgos una matriz teórica” (trad. esp. Siglo XXI, México, 1971, p.3): “El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la *monstruosidad* (subrayado mío)” (ibid., p. 10).

Una manera de explicar algo débilmente pero didácticamente la dinámica de la monstruosidad filosófica que asedia los textos de Derrida sería: que sus operaciones, conceptuales (pero no sólo conceptuales: también prácticas, con efectos inmediatos institucionales por ejemplo) ponen lo clásico en aporía, perturban la estabilidad de las distinciones claras esenciales. Se ha definido alguna vez lo clásico como una instalación en la seguridad de las distinciones esenciales, entre esencia y accidente, por ejemplo, o entre forma y materia, o entre naturaleza y “cultura” o entre naturaleza y técnica, etc.

Derrida no abole simplistamente esas distinciones, pero las somete a un tipo de “análisis” (término entrecomillado porque la Desconstrucción descree en el átomo, en el indivisible in-analizabile en que terminaría todo análisis clásico) que pone en dificultades a las distinciones consideradas. Por ejemplo, la distinción entre escritura y habla, o entre suplemento y complemento en el ámbito de una mereología crítica, o la distinción entre intención vacía e intuición plena en la estructura de la significación.

No me aparto del hilo de esto que quería ser una primera aproximación a Derrida desde el lado de las dificultades de su recepción. Si lo dicho hasta aquí es cierto, no extrañará que la indiscutiblemente “efectiva” presencia de la obra de Derrida en la teoría en sentido amplio contemporánea, coexista con el hecho de una notable “minoridad” o escasez de sus lectores “reales”. Con un noble deje de melancolía y de bello orgullo, se refería a esto en la última entrevista que concedió (in *Le Monde*, agosto de 2004, traducida en el último número de *Revista de Occidente*).

Pero desde al menos mediados de los noventa, esa situación extraña del nombre y la obra de Derrida en los medios filosóficos canónicos (la iniciativa de un grupo de profesores universitarios de la hélite mundial firmando una protesta contra la concesión del doctorado Honoris causa a Derrida en la Universidad de Cambridge, ha sido un episodio con su parte triste, pero también cómica, Quine and company haciendo el ridículo institucional, que viene al caso recordar), ha venido teniendo un contrapeso. O dos. Por un lado, en los últimos años, y esto se ha agudizado a partir de la muerte de Derrida, cada vez más se impone por así decirlo “objetivamente” el conjunto de la obra de Derrida en su carácter de monumentalidad, de fábrica filosófica ineludible para quien no quiera negar la evidencia de la “relevancia” del caso: por su complejidad, su capacidad de influencia en los más diversos terrenos, por su extensión, incluso, por la autoridad de un autor que, como su étimon latino recuerda, es siempre alguien que “crece” (*auctor*, *augere*). Por otro lado, y es éste un hecho más fácilmente intuible, las instituciones políticas y político-culturales francesas han debido reconocer la contribución indiscutible del pensamiento de Derrida para una revitalización internacional de la lengua francesa, en especial en la cultura anglosajona. No es extraño que Derrida fuera serio candidato al premio Nobel de Literatura del año 2004. En ese mismo grupo de fenómenos recientes, que dejan ver un ultimísimo ya que no póstumo reconocimiento de la obra de Derrida por parte de la cultura oficial francesa, cabe anotar la reciente publicación de un *Cahier L’Herne* dedicado a aquél.

### *Una hipótesis explicativa conductora*

Aunque acabo de sugerir que una lectura efectiva de los escritos de Derrida y una atención sostenida a su magisterio, comportan la renuncia a toda simplificación cómoda y violenta, en términos de secos “grandes conceptos” o vagos “problemas fundamentales”, el contexto de ahora permite alguna facilidad didáctica. Arriesgaré así a título de hipótesis explicativa e interpretativa conductora la propuesta de que el pensamiento de Derrida es finalmente una filosofía de la vida que se aproxima a ésta desde la específica perspectiva del problema de la *diferencia entre lo vivo y lo muerto en el viviente*.

Podemos entender esto como un “caso” de lo que se ha dicho arriba acerca de que los movimientos deconstructivos eficaces son aquellos que hacen tambalearse alguna o algunas de las “distinciones esenciales” que funcionan como otros tantos presupuestos en tal o cual tradición, en tal o cual institución.

La importante y operativísima base fenomenológica del pensamiento de Derrida deja ver la múltiple eficacia de una “solicitud” (en el sentido latino: hacer temblar el suelo) del supuesto según la cual habría una delimitación clara y nítida entre lo vivo y lo muerto, o incluso entre la vida y la muerte, en el movimiento de los vivientes. Así, Derrida “explota” las dificultades del Husserl de la fenomenología del “tiempo inmanente” para llevar a cabo efectivamente la “distinción esencial” entre la punta del “presente viviente”, y la “retención”, de carácter “originario”, del pasado inmediato, en el flujo de las vivencias intencionales. En un cierto punto Husserl se ve abocado a asignar el carácter de “percepción”, de experiencia “originaria”, a la retención, que sin embargo, por definición y se diría que por esencia, es retención de un momento pasado, no dado en el presente. Más que “distinción esencial” o delimitación entre presente viviente (*Lebendige Gegenwart*) y retención, habría más bien, entretejimiento, vínculo irreductible. Y podría verse, siempre en proximidad con una cierta literalidad de Husserl, que el mismo “problema”, o más bien, que el mismo entretejimiento irreductible se da entre estructuras psíquicas que en principio aparecen como irreductiblemente separadas. Así, entre la memoria “viva” y la memoria técnica hay mucho entretejimiento. En esto tiene que ver la deconstrucción bien conocida del mito generalizadísimo (desde un cierto platonismo ingenuo hasta Levi-Strauss) de una separación sustancialista y jerarquizante de la “palabra originaria” y de la “escritura secundaria”. La Gramatología, la matriz teórica más reconocible en el movimiento de pensamiento de Derrida, inventa un concepto operatorio de “archiescritura”, en referencia a huellas o trazos articulados según alguna estructura o sintaxis, a partir del cual habría que explicar tanto la escritura en sentido corriente, como el habla, como también otras “sustancias de expresión” (en el sentido de Helmslev).

Cabe aquí notar que, en nuestros parajes, ya en la primera edición de 1971 *Etnología y utopía*, y en el contexto polémico de la crítica al concepto de escritura de Levi-Strauss (al menos el concepto de escritura implicado en sus melancólicas meditaciones sobre los pueblos ágrafos), Gustavo Bueno había llamado la atención sobre el interés de la Gramatología. Con un léxico “ontológico” que podría a algunos parecer fuera de lugar, la reafirmación que encontramos en Bueno del carácter filosófico, más que científico de la Gramatología, así como el vínculo de ésta con la corporeidad, sugiere un campo posible de convergencias entre Materialismo filosófico y Deconstrucción: “Por ello, la “Gramatología” sería más bien *filosofía* que *ciencia* (Derrida concede que no es ciencia *humana* ni *regional*). La Idea onotológica que me parece está en la base de la gramatología filosófica es la Idea de “conciencia corpórea”. Precisamente porque a partir de la escritura se hace posible la “objetivación” del cuerpo, es por lo que la escritura es el responsable principal de ese “desajuste” que está en la

base de la conciencia corpórea racional” (Gustavo Bueno, *Etnología y utopía*, (1971), 2º edición, 1987, Barcelona, Júcar, 1987, p. 154)<sup>1</sup>.

La inquietud en la diferenciación de la vida y la muerte, o de lo vivo y lo muerto en el movimiento del viviente, es, sugiero según mi hipótesis, un posible tema de conducción de una lectura orientada del enorme corpus de Derrida. Pero cabe localizarlo más especialmente en uno de sus ensayos más eficazmente germinales e inventivos, en *La voz y el fenómeno* (1967). Ahí el arranque es un análisis y una interpretación ya de hecho destructiva, de la serie de “distinciones esenciales” con que se abren las *Investigaciones lógicas* de Husserl, empezando por la distinción entre “señal” (*Anzeichen*) y “expresión” (*Ausdruck*). Y el capítulo conclusivo (“El suplemento de origen”) insiste en las aporías de la vida y la muerte en la estructura de la conciencia. La tesis husserliana de la idealidad y repetibilidad de la *Bedeutung*, así como la constante diferenciación entre intención e intuición, dan lugar a “paradojas”, digámoslo así, como las siguientes, valga la cita in extenso: “Del mismo modo que no tengo necesidad de percibir para comprender un enunciado de percepción, no tengo necesidad de la intuición del objeto *Yo* para comprender la palabra *Yo*. La posibilidad de esta no-intuición constituye la *Bedeutung* como tal, la *Bedeutung normal* en cuanto tal. Cuando la palabra *Yo* aparece, la idealidad de su *Bedeutung*, en tanto que es distinta de su “objeto”, nos pone en la situación que Husserl describe como anormal: como si *Yo* estuviese escrito por un desconocido. Sólo esto permite comprender el hecho de que comprendemos la palabra *Yo* no solamente cuando su “autor” es desconocido, sino cuando es perfectamente ficticio. Y cuando está muerto. La idealidad de la *Bedeutung* tiene aquí un valor estructuralmente testamentario. (...) Mi muerte es estructuralmente necesaria al funcionamiento del *Yo*. Que esté además “vivo”, y que tenga certeza de ello, esto viene por añadidura al querer-decir. Y esta estructura está activa, guarda su eficacia original incluso cuando digo “yo estoy vivo”, en el preciso momento en que, si esto es posible, tengo la intuición plena y actual de ello. La *Bedeutung* “yo soy” o “yo estoy vivo”, o aún “mi presente vivo es”, no es lo que es, no tiene la identidad ideal propia de toda *Bedeutung* más que si no se deja encantar por la falsedad, es decir, si yo puedo estar muerto en el momento en que aquella funciona. Sin duda será diferente de la *Bedeutung* “yo estoy muerto”, pero no necesariamente del *hecho* de que “yo estoy muerto”. El enunciado “yo estoy vivo” acompaña mi estar-muerto y su posibilidad requiere la posibilidad de que esté muerto; e inversamente. No es esto una historia extraordinaria de Poe (se refiere Derrida a “El señor de Valdemar”), sino la historia ordinaria del lenguaje” (*La voz y el fenómeno*, Pre-textos, Valencia, 1985, p. 158-159).

(Dejamos para otro momento el análisis de las implicaciones de un cierto privilegio de la estructura “dentro-fuera”, como *cible* de la desconstrucción del idealismo fenomenológico. El “corporeísmo” ejercido desde la matriz gramatológico llevaría, creemos, a una determinada forma de primacía de la estructura “cerca-lejos” en

<sup>1</sup> Me he interesado en el tema en “Ontologías en desconstrucción”, in Ramón Rodríguez (ed.), *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid, Síntesis, 2002, pp. 273-308, así como en “Vuelta de tuerca en el litigio de la metafísica”, in J. González y E. Trías (eds.), *Cuestiones metafísicas*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 181-225.

la estructura del comportamiento y en la fenomenología de la percepción. Se entiende la posibilidad de una convergencia entre una cierta Desconstrucción, y las tendencias de una fenomenología materialista en la línea de Michel Henry<sup>2</sup>.)

### *Contextos y problemas de surgimiento*

Obviamente no pretendemos esbozar algo así como una biografía intelectual de Jacques Derrida, pero debe contribuir a clarificar nuestra tarea en este momento, la de ponernos en condiciones de una evaluación del significado de la obra del filósofo en el espacio del pensamiento contemporáneo, la indicación de los referentes básicos que están en la base del surgimiento o la génesis de su escritura y de su filosofía, de su filosofía de la escritura y de la diferencia.

He señalado ya la importancia del referente fenomenológico, de la capa fenomenológica de esta estructura metódica compleja que es la Desconstrucción. La presencia de la Fenomenología es más visible en la primera fase (además de en *La voz y el fenómeno*, 1967, previamente en el extenso estudio introductorio de *El origen de la geometría* de Husserl, en algunos ensayos de *La escritura y la diferencia*, 1967), y tras un tiempo de cierta elipsis, vuelve a ocupar un lugar central en *Le toucher*, Jean Luc Nancy (2000) que vincula la revisión de la “fenomenología del cuerpo” a una formidable lectura del tema del tacto en el *Peri psychés* de Aristóteles. Importa precisar que la recepción que el joven Derrida hace de Husserl está de entrada emancipada de los esquemas interpretativos entronizados en la Francia de los cuarenta y los cincuenta por Merleau-Ponty y Sartre. Tienen más significación para su lectura de Husserl, por ejemplo, un libro ahora algo demasiado olvidado, el de Tran-Duc-Thao, sobre *Fenomenología y materialismo dialéctico* o los trabajos fenomenológicos más “epistemológicos” de Cavaillès, Canguilhem, Landgrebe, Ingarden, etc. El joven Derrida está más interesado en el Husserl fenomenólogo de la génesis intencional, de la historicidad de la verdad, y de la dinámica de la ciencia, que en la “fenomenología existencial”, con toda su patética del *Lebenswelt*.

He hecho referencia antes también de pasada al tema del Estructuralismo. La primera huella de éste en los textos de Derrida, sobre todo en *De la gramatología*, en *La escritura y la diferencia*, en *Posiciones* (1967), o en *Márgenes de la filosofía* (1972), e incluso en *Glas* (1974), no debe entenderse en términos de “influencia” o, menos aún, de “adscripción”. Derrida no es un filósofo estructuralista (como sí puede decirse de un cierto Foucault), ni siquiera un filósofo “post-estructuralista”. Más bien polemiza contra

---

<sup>2</sup> En *La fenomenología de la verdad: Husserl*, Ricardo S. Ortiz de Urbina (Pentalfa, Gijón, 1984) apunta la relevancia del primer estudio amplio de Derrida sobre Husserl, el trabajo sobre *El origen de la geometría* (1961), en la línea de una “historicidad de la verdad” que habría que pensar más allá del empirismo historicista y del platonismo convencional (p. 173). Pero hay que decir que en el último Derrida, un cierto judaísmo filosófico trabaja como una fuerza crítica desveladota del cristianismo especulativo inscrito en el encarnacionismo de toda una línea de la Fenomenología francesa, desde Merleau-Ponty a Didier Franck y Jean Luc Nancy (cf. espec. *Le toucher*, Jean Luc Nancy, Galilée, Paris, 2000).

la reducción estructuralista de los motivos de la génesis. Y contra su lingüisticismo, su laliocentrismo. Se olvida que una manifestación típica de lo que llama Derrida, con palabra acaso no muy afortunada, a la vista del uso tan tergiversado que se ha hecho de ella, “logocentrismo”, es la muy manida tesis estructuralista de un presunto primado del lenguaje, coincidiendo por lo demás con el dichoso “linguistic turn” de otra tradición. Pero la crisis “epistemológica” que produjo el Estructuralismo lingüístico y etnológico (frente a la Fenomenología, frente a la Dialéctica, y frente al Historicismo) en los años sesenta es una pieza importante del paisaje en el que surge y da sus primeros pasos la Idea de la Gramatología. La discusión entablada en la segunda parte de *De la gramatología* frente al neorrousseauismo declarado de Levi-Strauss tendría que ser reconsiderada aquí.

Otro elemento a tener en cuenta: el psicoanálisis. En especial en dos puntos. Primero, desde luego, en el pensamiento de Derrida juega un papel metódico, operatorio, su lectura sistemática y crítica de Freud; una lectura, creemos, que no tiene parangón, en cuanto a su nivel de exigencia técnica y de dominio del campo, en los ámbitos de la teoría contemporánea (y por cierto lectura sistemáticamente crítica para con los supuestos metafísicos del fundador del psicoanálisis). Y segundo, una explicación profundamente polémica con el tipo de psicoanálisis propiciado por Lacan (y sus mil discípulos parisinos), esto es, un psicoanálisis abiertamente abierto, a veces ingenuamente abierto a la especulación teórica y filosófica o para-filosófica. En el marco de la separación crítica respecto a los supuestos del Lacanismo (por ejemplo, la tripartición oscuramente metafísica de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, o la manía de Lacan de que es imposible resolver el conflicto del psiquismo entre el Narcisismo de Ego y el “deseo del Otro”) cobra relevancia un motivo crítico que podría parecer “menor”, o sólo “político”, pero que en realidad tiene un ineludible sentido teórico: es el motivo de la desconstrucción del falocentrismo. La diferencia masculino-femenina es un asunto filosófico de primer orden en la Desconstrucción. Remitimos para todo esto al capítulo “Elogio del psicoanálisis” del importante diálogo de Derrida con Elisabeth Roudinesco (una conocida discípula de Lacan): *De quoi demain... Dialogue* (Fayard-Galilée, Paris, 2001).

El tipo de marxismo dominante en Francia en los años de formación y primera madurez de Derrida está muy marcado por las tentativas de emancipar la teoría marxista de la locura de la noche estalinista (pero no se olvide que de los grandes partidos comunistas de Occidente en la Postguerra, el de Francia era el más ligado a la U.R.S.S.), así como de los vagos humanismos existencialistas marxistas (a lo Garaudy, digamos). Althusser, el nombre más conocido de lo que se llegó a denominar “marxismo estructuralista”, fue profesor, y amigo, de Derrida en la École Normale Supérieure de los primeros cincuenta. En *Posiciones* (1967), en una conversación crítica con un grupo de marxistas muy de la época (“maoístas”, etc.), Derrida se manifiesta muy prudente a la hora de evaluar las posibles relaciones entre el Materialismo histórico y el programa desconstrutivo que por entonces empezó a verse que surgía muy naturalmente de la matriz teórica de la Gramatología. Ésta es profundamente antagónica a toda “filosofía de la historia”, con su más o menos confesado teleologismo (y en el Materialismo histórico convencional hay mucho de “filosofía de la historia”). Más próxima está la

Gramatología a la crítica marxista de las ideologías, y ya a la elaboración crítica del concepto de ideología. Como también a los motivos de la lucha de clases, y al análisis específicamente marxiano de la sociedad moderna. (Y aquí cabe anotar una “laguna” interesante: Derrida comparte con la inteligencia francesa dominante un notable desconocimiento del análisis weberiano de las sociedades modernas). Pero, a pesar de esa proximidad y parcial sintonía con algunos marxismos (seguramente no aquel que representaba Sartre delirantemente cuando proclamaba que “el marxismo”, así, “el” marxismo, era “el horizonte insuperable de nuestro tiempo”), cabe advertir una cierta elipsis de los motivos marxianos y marxistas en los textos de Derrida de los sesenta y los setenta. En esa elipsis había sin duda una resistencia estratégica a ser o resultar, por sus reservas críticas a las configuraciones dominantes del marxismo en la época, objetivamente aliado de un discurso políticamente equívoco de combate contra la Izquierda social en la fase tardía de la Guerra Fría. Esa estratégica elipsis de lo político convencional o manifiesto, esa prudente discreción a la hora de unirse a los fáciles “manifiestos de intelectuales” en apoyo de la “cause du peuple”, en una fase del camino de Derrida, ha dado ocasión a que desde posiciones “marxistas” (a lo Eagleton o a lo Negri, o incluso a lo Wellmer), aquel haya sido evaluado con frecuencia como pensador “estético”, o incluso a-político. Más relevante sin embargo es que tras el derrumbe de la URSS en 1989, y cuando entre intelectuales incluso sedicentes de “izquierda”<sup>3</sup> empieza a no ser de buen tono citar o recordar a Marx, Derrida publica una arriesgada obra cuyo título es ya una invención: *Espectros de Marx* (1993). Es quizá la obra de Derrida que ha tenido más impacto fuera de su entorno de discípulos y lectores habituales. De nuevo resulta característico sin embargo el predominio de la cultura teórica anglosajona en la recepción crítica de este libro, cuyo núcleo por lo demás había sido la intervención de Derrida en un congreso organizado en Estados Unidos. En España, el colectivo dirigido por Cristina Peretti ha dedicado un volumen a la discusión de los temas básicos de la obra: *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*, ed. C. P., Madrid, Trotta, 2003). Subrayo la perspectiva incisivamente crítica del texto de Ripalda. La más importante contribución de Derrida al debate suscitado por *Espectros de Marx* es *Marx & Sons* (2002), cuya primera edición, en inglés, formaba parte de una obra colectiva dirigida por Michael Sprinker, *Ghostly Demarcations* (Verso, Londres, 1999), con contribuciones de Fredric Jameson, Terry Eagleton, Toni Negri, Werner Hamacher, y otros. Una ocasión por cierto por otra parte para comprobar la sutileza crítica con que puede recurrir el filósofo francés a la ironía cuando comprueba la persistencia de tantos malentendidos en la “alta cultura” académica, incluso cuando hay, como de hecho la hay en los participantes en el volumen citado, una premisa de “simpatía” por la posición genéricamente “izquierdista” de Derrida ante los grandes problemas políticos de la agenda mundial.

Otros nombres propios, los de Nietzsche, Heidegger, Lévinas, frecuentados por la escritura de Derrida, son habitualmente reconocidos como referentes de contextos determinantes de la génesis y del desarrollo de la matriz teórica gramatológica. El

<sup>3</sup> El expediente de las comillas quiere indicar que el “concepto” de izquierda está lejos de estar bien formado en las cabezas de sus usuarios habituales. Remitimos a la audaz desmitificación de Gustavo Bueno: *El mito de la izquierda*, Barcelona, 2003.



impulso de ésta a reconocer la básica materialidad y la corporeidad de la experiencia humana, encuentra, no sin alguna paradoja, importantes aliados en algunos de los motivos que han puesto en circulación aquellos: así, de Nietzsche, la demolición genealógica de cierta idealidad “platónica”, de Heidegger, la diferencia entre el “ser temporal” y el núcleo metafísico del concepto de ser forjado por la referencia a la “presencia” y la “sub-jetualidad” de la “sustancia” de toda la vida; y, más inesperadamente, de la irruptiva Heterología de Levinas Derrida toma, y reelabora, el concepto de *huella*, el concepto, si cabe decirlo así, de una inaccesibilidad del Otro a la intuición objetivadora de algo “dado”. Pero ni Derrida es un heideggeriano, como reza, sin embargo, un tópico muy extendido, ni un simple seguidor de la metafísica de la alteridad del filósofo judío de origen lituano, y su manera de explotar los recursos genealógicos de Nietzsche se parecen poco a los motivos que cabe encontrar en el “nietzscheanismo” difuso algo demasiado difundido en parte de la cultura filosófica académica llamada “continental” por los isleños, de los años setenta y ochenta. El debate con Heidegger parte de asumir la ineludibilidad de las cuestiones de Heidegger, desde la Analítica de la existencia, a la Destrucción de la Onto-teología; pero Derrida ha sometido a implacable análisis los residuos metafísicos que operaban en los temas heideggerianos de lo “propio”, (*eigentlich*), del sentido del Ser, y quizá, sobre todo, la continuación heideggeriana del dogma metafísico moderno de un abismo ontológico entre la animalidad y el *Geist* del hombre. En cuanto a Levinas, desde el principio, Derrida ha expuesto articuladas reservas críticas en especial frente al “teologismo” inconfesado y el infinitismo reafirmado del gran filósofo judío de la Alteridad. El viejo ensayo de 1964, “Violencia y metafísica” (incluido en *La escritura y la diferencia*) sigue siendo la “mejor” introducción a las cuestiones, ineludibles por otro lado, planteadas en *Totalidad e infinito* (de E. L., 1961), que marcó a su vez un giro decisivo en la tradición fenomenológica.

Cabría citar finalmente en este apartado la relación, muy diferenciada, de Derrida, con los filósofos de la Escuela de Frankfurt. El corpus más importante en este contexto es sin duda el de Walter Benjamín. Se recordará la simpatía hermenéutica adivinatoria del Derrida más “feliz”, en la recepción del premio Adorno el año 2001 (de un Derrida *winner*, tras tanto tiempo de ser y jugar a *loser*, hijo bastardo de la filosofía noble, el “más puro de los bastardos” como subraya David F. Krell, quizá el más atento lector de Derrida en los Estados Unidos), cuando se vuelve a interpretar la bella carta de un Benjamín fugitivo, en un campo de refugiados en la Francia de 1940, a la mujer de Adorno, en torno a un sueño intensamente erótico (cf. *Fichus*, trad. esp. *Acabados*, Trotta, 2004).

### *Tres condiciones*

Pero el corpus de Derrida, y su crecimiento, su aumento o su *augere* que hace crecer la autoridad de aquel como autor, ha producido un *novum* irreductible en el ámbito de la filosofía contemporánea. La explicación crítica del programa gramatológico con sus premisas o sus antecedentes, es desde luego un paso en la comprensión, y, en rigor, en el comienzo de la ejecución de ese programa. (En efecto, las operaciones que propician los textos (en sentido restringido) de Derrida en sus

relaciones con otros textos (en sentido amplio) comprometen al lector efectivo de aquellos. La Desconstrucción en serio nunca podría ser objeto de mera consideración, desde el primer momento provoca un movimiento, una apelación, una quebradura de cabeza, o un nuevo sentido de responsabilidad. La Desconstrucción desconstruye la tranquila y dogmática separación de la teoría y la práctica en la experiencia de pensar, hablar, escribir, leer, o “hacer cosas con palabras”. Se entiende la virulencia que alcanza en estos parajes el magno problema del estatuto de los performativos, y la relación de ese problema con la posibilidad de la Ontología. No quita por otra parte que el recurso algo inercial en este comentario a términos como “operación”, “análisis”, “método” resulte en un cierto punto insuficiente para dar cuenta de lo que la Desconstrucción tiene de acontecimiento, de algo que pasa, y de ahí que pueda decirse algo como: “Ello se desconstruye”). Pero tiene interés identificar aquello que en ese programa parece menos derivable de aquellas premisas.

El acceso temático a lo “original” del pensamiento de Derrida debería respetar, proponemos, tres condiciones.

En *primer* lugar, habrá que asumir las consecuencias del hecho de que la Desconstrucción se resiste activamente metódicamente a ingresar en las categorías de la Historia de la Filosofía. Es que la Desconstrucción polemiza esencialmente con toda una serie de supuestos de esa disciplina, o al menos de los supuestos típicos de la configuración dominante escolarmente de la misma: así, los relativos a las nociones de tradición, de continuidad, de identidad, de contexto, de epocalidad, de teleología. El concepto mismo de “crisis” vendría a quedar en peculiar crisis en las operaciones de lectura, de interpretación, de escritura que moviliza la Desconstrucción. Quizá el mejor paradigma de ésta sería el de la traducción. La cuestión de la Desconstrucción—se apunta en “Carta a un amigo japonés”— “es, asimismo, la cuestión de la traducción y de la lengua de los conceptos, del corpus conceptual de la metafísica llamada “occidental”” (in *El tiempo de una tesis*, Barcelona, 1997).

En *segundo* lugar la interpretación temática y problemática tendrá que tener en cuenta constantemente una tensión estructural de la escritura de Derrida, la tensión entre el “deseo de idioma”, el ajuste de la expresión filosófica a la singularidad del firmante y de su situación, y lo que de forma convencional llamaremos la fidelidad a la irrenunciable ambición de verdad, de universalidad, de toda filosofía. Contra lo que propaga el rumor, los textos, y la enseñanza de Derrida—justo para calibrar esta dimensión, si se quiere, “tradicional”, es interesante resaltar el papel de éste como profesor universitario durante más de cuarenta años— están comprometidos en diversas formas de argumentación crítica, de reflexión enfáticamente racionalista.

En fin, una *tercera* condición del tipo de interpretación que propongo es el compromiso con una lectura preeminentemente filosófica, incluso enfáticamente filosófica, de los textos y el magisterio de Derrida. El punto se enfrenta inmediatamente a la controversia. El acento en el “lado” literario o poético del pensamiento de Derrida es un tópico, manejado diversamente por amigos y enemigos de estos movimientos. Creo sin embargo que cabe justificar esta propuesta, y sobre la base no sólo de los

ensayos de la primera etapa, hasta, digamos, *Glas* (1974). Podemos remitir, a título de índice, al ensayo reciente “Le “Monde” des Lumières à Venir”, conferencia de apertura de un congreso sobre “La potencia de lo racional” (incluido en *Voyous. Deux essais sur la raison*, 2003).

Esas tres condiciones podrían orientar una interpretación –no sumisa- de los problemas justamente filosóficos, y que conciernen por lo pronto al estatuto mismo de la filosofía en las sociedades tardomodernas (las sociedades de la técnica de la reproducción más o menos ilimitada), que ha abierto o ha reinventado el pensamiento de Derrida.

Creo que sería útil una tentativa sistemática de confrontación con la Fenomenología, con una Fenomenología que radicalizase, más allá del idealismo trascendental husserliano, los problemas del cuerpo, del tiempo, y de la socialidad, sobre la base de la mutación que la técnica moderna impone al viejo concepto de “percepción”. ¿Qué podría ser una Fenomenología corporalista que renunciase al mito de lo originario, al “primado de la percepción”?

## SOBRE EL NEXO CIRCULAR ENTRE SOCIOLOGÍA Y CIENCIA EN COMTE.

ALBERTO HIDALGO TUÑÓN  
UNIVERSIDAD DE OVIEDO

Es un tópico de la sociología discutir sobre la paternidad intelectual de la disciplina sociológica. Aunque genéricamente se asocia la sociología a la modernidad, es decir, al proceso de *secularización* que trajo consigo de forma aparentemente irreversible el proyecto ilustrado y su triunfo revolucionario en 1789, tópicamente se reconoce que Comte acuñó el término en 1824 en sustitución del concepto de *física social* que él mismo, no obstante, siguió utilizando en su célebre *Cours de Philosophie positive* (1830-1842)<sup>1</sup>. Sólo en la Lección XLVII del *Cours*, aparecida en 1839 tomará carta de naturaleza esta denominación para designar el «estudio positivo del conjunto de las leyes fundamentales propias a los fenómenos sociales»<sup>2</sup>.

Pero ha sido otro francés, Emile Durkheim, padre a su vez de la academización de la sociología como disciplina universitaria, quien, al vindicar el socialismo de Saint-Simon, acaba haciéndole responsable, en detrimento de Comte, de «la idea de extender a las ciencias sociales el método de las ciencias positivas, de donde surgió la sociología, y el método histórico, auxiliar indispensable de la sociología»<sup>3</sup>. Sea lo que fuere de esa polémica, que los especialistas en Sociología suelen resolver eclécticamente concediendo a Saint-Simon el título de «precursor» y a Comte el de «consolidador», desde la perspectiva de la *sociología de la ciencia* actual, hay que atribuir a Comte con toda justicia el establecimiento de los *nexos circulares* pertinentes entre *sociología* y *ciencia*, de modo que su teoría de la ciencia puede considerarse sin escrúpulo como la primera formulación de una auténtica *Sociología de la Ciencia* como ha visto Pierre Ducassé con sagacidad<sup>4</sup>. Mostraré los dos argumentos básicos que hacen de la Sociología de Comte en primer conato de hacer sociología de la ciencia, antes de pasar a discutir —como argumento de refuerzo— las diferencias entre la sociología de Comte y la de Saint-Simon, y sus nexos con la ideología de Destutt de Tracy.

1.— Comte, a diferencia de Saint-Simon, es en Francia, al lado William Whewell en Gran Bretaña y de Bernhard Bolzano en Alemania, uno de los tres creadores de la «Teoría de la Ciencia» como disciplina autónoma y diferenciada de la «teoría del conocimiento». En otro lugar he demostrado que la cristalización de esta nueva disciplina ocurrió en la

---

<sup>1</sup> *Cours de Philosophie positive* (1830-1842) Paris, Ed. de H. Gouhier (hay vers. cast. en Aguilar, Buenos Aires, 1980). La edición más manejable en francés es la de Anthropos, París, 1968, reimp. anastática del original bajo el título *Oeuvres de Auguste Comte*.

<sup>2</sup> Comte (1939), *Cours*.. Vol. 4º.

<sup>3</sup> E. Durkheim (1926), *Le socialisme et la doctrine Saint-Simonienne*, PUF, París, 1971 /vers. cast. Editora Nacional, Madrid, 1981, p. 136.

<sup>4</sup> J. Ducassé (1939), *Méthode et intuition chez Auguste Comte*, Alcan, París.

década de 1830-1840, por razones nada gratuitas<sup>5</sup>. Pues bien, lo característico de la estrategia metacientífica fundada por Comte en relación con las representadas por Whewell y Bolzano consiste precisamente en que para prosperar necesita fundar una nueva ciencia positiva: **la sociología**.

Podríamos decir que las estrategias gnoseológicas de Whewell y Bolzano reposan sobre disciplinas lógicas tradicionales (inductivas o deductivas), mientras la estrategia positivista de Comte es más bien sociológica, porque establece un *nexo circular* entre la reflexión metateórica que inaugura y la fundación de la sociología positiva, que postula como coronación del sistema enciclopédico de la ciencias, al lado de las Matemáticas, la Astronomía, la Física, la Química y la Biología. La célebre *Ley de los tres estadios*, en efecto, que todo el mundo repite como un estribillo y que constituye el argumento nuclear de la filosofía comtiana, resulta ser al fin y a la postre una **ley sociológica del desarrollo del conocimiento humano**, es decir, una ley de una disciplina aún no fundada, similar a la sociología del conocimiento y/o a la sociología de la ciencia actuales. De esta manera la Sociología de la Ciencia se convertiría en la esencia misma del proyecto Comtiano, pues la sociología no es sólo «física social», sino una auténtica «ciencia de las ciencias», que justifica, coordina y dota de sentido al resto de las ciencias particulares. En resumen, el hecho de que *la ley de los tres estadios* y la *clasificación de las ciencias* propuestas por Comte sean como son constituye el primer argumento de fondo para ver en las formulaciones metacientíficas del fundador del positivismo la primera cristalización de una auténtica sociología de la ciencia sesgada gnoseológicamente.

Desde una perspectiva histórico cultural sería engañoso, en efecto, aislar el núcleo conceptual de la epistemología de Comte de los aspectos institucionales y sociológicos de que se rodea su proyecto. Como se sabe, en la época de Comte se había producido una espectacular eclosión de descubrimientos científicos que repercutía cada vez más en la vida y en la conciencia de los ciudadanos europeos y es un hecho notable que las Universidades en Francia no habían desempeñado un papel principal en este desarrollo. El periodo que va de 1800 a 1830 se conoce como la edad de oro de la ciencia francesa. Cauchy, Galois, Frenel, Ampère, Sadi Carnot, Fourier, Poisson, Lavoisier, Proust, Berthollet y Gay-Lussac, por citar sólo primeras figuras, produjeron en estas fechas lo más granado de su obra científica. ¿Cómo enfrentar este desbordamiento que la Universidad como institución era incapaz, no ya de encauzar, sino probablemente ni siquiera de comprender? Probablemente, como dice Ortega y Gasset, sea Comte, «el demente genial», quien mejor comprende este crecimiento imparable y las transformaciones progresivas que está provocando en la sociedad. Jean Piaget acierta a resumir el núcleo de la *estrategia epistemológica* de Comte con las siguientes palabras: «El procedimiento más sencillo para dominar las cuestiones planteadas por las continuas transformaciones de las ciencias consiste en esforzarse por estabilizarlas, tratando, por una parte de delimitar sus fronteras contra toda incursión posible de la metafísica y, por otra, de fijar de una vez por todas los

---

<sup>5</sup> A. Hidalgo T. «El contexto determinante de la Teoría de la Ciencia. Precisiones históricas» en A. Hidalgo y C. Iglesias, *Actas del III Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*, Servicio de Publicaciones de la Univ. de Oviedo, 1988, pp. 29-38

principios y métodos de estas ciencias. Tal es el doble objetivo que se propuso alcanzar Auguste Comte en su *Cours...*»<sup>6</sup>.

Entre las contribuciones más sobresalientes a la estabilización de las ciencias puede citarse, en efecto, su *criterio de demarcación* entre el tipo de conocimiento que merece el nombre de ciencia y la mera especulación «metafísica», pero también su elegante *clasificación* de las ciencias. A los efectos del presente análisis, sin embargo, debe destacarse la conexión que ambas cuestiones mantienen con su tipología evolutiva del conocimiento, es decir, con aquella «grande loi fondamentale», según la cual «chaque branche de nos connaissances passe successivement par trois états théoriques différents: l'état théologique, ou fictif; l'état métaphysique, ou abstrait; l'état scientifique, ou positif»<sup>7</sup>. Porque Comte no decide arbitrariamente o *a priori* que los rasgos que definen el conocimiento «científico» frente al «metafísico» son el *fenomenismo*, el *objetivismo nomológico* y el *empirismo* —valgan las etiquetas para simplificar—, sino que recurre a la observación histórica y al estado actual del desarrollo organizativo de las ciencias para instruirse sobre el modo en que se ha operado la transformación progresiva del saber humano. Y puesto que **la ciencia es, en definitiva, un hecho sociológico, un factor de la vida social de la humanidad contemporánea, deberá reservarse el nombre de ciencia, positivamente hablando, al conjunto de operaciones que se observan como constitutivas de la evolución y progreso de las ciencias modernas de la naturaleza**. Por esta vía el problema de la demarcación remite a la *ley de los tres estadios*. Puede argüirse, sin duda, que también ocurre lo contrario, es decir, que la ley de los tres estadios remite al criterio de demarcación. Pero este *circularismo del pensamiento de Comte*, que le impide proyectar el desarrollo de las ciencias más allá de los espectaculares progresos logrados por el paradigma «mecanicista» newtoniano, no sólo abona el diagnóstico piagetiano sobre la *estrategia de la estabilización* como característica del positivismo, sino que, por añadidura, verifica internamente la tesis de que el *Cours* constituye la primera reacción metacientífica ante el progreso desbordante de las ciencias y de la revolución industrial, reacción sociológica, ciertamente, abocada hacia un programa de autocomprensión positivista de sociología de la ciencia.

Otro tanto ocurre con el tema de la *clasificación de las ciencias*, propuesta por Comte, cuyo criterio («grado creciente de generalización y grado decreciente de complejidad») anuda de modo coherente *consideraciones lógico-sistemáticas, históricas y pedagógicas*. No voy a reproducir aquí la muy conocida jerarquización cuasi-piramidal de Comte en seis estratos, destinada a consagrar la peculiaridad cualitativa y la autonomía de cada ciencia, declarando como errónea la tesis «reductivista», que pretende interpretar todos los campos del saber en términos de las disciplinas inferiores. Que el llamado *positivismo gnóstico* se decante paradójicamente en favor de la *tesis reduccionista*, traicionando el espíritu de Comte y estrechando «epistemológicamente» nuestra comprensión sobre «el modo de producción de las ciencias», no autoriza a malinterpretar a

<sup>6</sup> Jean Piaget, (1967) *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris.

<sup>7</sup> Comte (1939), *Cours..* Vol. 4º, Lección 47, p. 200

Comte en este punto<sup>8</sup>. Me parece que la cuestión de fondo que se ventila aquí es la propia *idea de «progreso»*. Mientras Comte considera que el progreso de las ciencias consiste en la constitución de una sociología científica de acuerdo con los patrones de constitución de las ciencias naturales, con lo que se logrará la estabilización definitiva de las ciencias mediante la consecución de un «nuevo orden social» positivamente fundamentado, la táctica reduccionista concibe el progreso justamente al revés, como una aclaración progresiva de los fenómenos complejos en términos de sus constituyentes físicos o atómicos más elementales, de modo que la estabilización definitiva sólo se logrará con la *reducción* de todas las ciencias a procesos físicos (fuerza y materia). El progreso es una regresión a lo más elemental, un reduccionismo gnoseológico. Esta, sin duda, es la razón por la que Comte decidió cambiar el término de «física social» por el torpe híbrido lingüístico de «**sociología**», manteniendo, sin embargo, el mismo patrón interno de diferenciación que en el resto de las ciencias, pues son «*statique sociale et dynamique sociale, aussi essentiellement distinctes l'une de l'autre que le sont aujourd'hui l'anatomie et le physiologie individuelles*»<sup>9</sup>

Desde el punto de vista del sesgo gnoseológico impreso por Comte a la sociología, cabe hacer todavía una observación más a propósito de la clasificación de las ciencias, que verifica nuestra lectura de la sociología comtiana como sociología de la ciencia. El hecho de que la sociología aparezca como la coronación de todas las ciencias pone de manifiesto que, en última instancia, *el tema de la ciencia es la especie humana en su totalidad*. No ya sólo porque la comprensión de las leyes que rigen su composición y evolución se fundamenta sobre el resto de las leyes conocidas, sino, sobre todo, porque la especie

---

<sup>8</sup> El *positivismo gnóstico*, inaugurado por Emile Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, (Hachette, Paris, 1863) es una estrategia epistemológica consistente en fijar los principios y métodos de las ciencias según un sistema de normas invariables. Tal es la interpretación de John Stuart Mill en 1865 (*Auguste Comte and Positivism*, ver. cast. Aguilar, Buenos Aires, 1972), adoptada por la mayor parte de científicos y filósofos positivistas del siglo XIX, y consumado por el neopositivismo vienés y anglosajón contemporáneos. Littré, en efecto, dividía el pensamiento de Comte en dos fases claramente diferenciables. La primera, tal como se expresa en el *Cours*, consiste en la definición de una epistemología empírica, sin contaminaciones metafísicas, desde la que la filosofía restringe correctamente el concepto de «ciencia» a la aprehensión de los fenómenos y de las leyes que lo rigen. Desde esta perspectiva, «la philosophie est la conception du monde telle qu'elle résulte de l'ensemble systématisé des sciences positives», concepción absolutamente reduccionista, pues establece que este mundo consta de materia y de fuerzas inmanentes a la materia: «fuera de estos dos términos, materia y fuerza, la ciencia positiva nada sabe». La segunda fase del pensamiento de Comte constituye, en cambio, para Littré una negación efectiva de la primera y debe ser valorada como una lamentable aberración del gran filósofo, que habría sido perturbado por la reincidencia de una enfermedad mental hacia 1851, fecha en que ambos hombres se distancian. Para Littré *la religión de la humanidad*, el añadido de la *moral* a la lista de las seis ciencias para completar la semana científica y, en general, el sacrificio del «progreso» revolucionario en nombre del «orden» conservador, suponen un retroceso a la mentalidad teológica, del que «el único responsable es el método subjetivo». Aún cuando las actitudes políticas de Littré sean más progresistas que las de Comte y a pesar de que como filólogo y lexicógrafo descriptivo contribuya a la edificación futura de las «ciencias humanas», su positivismo mecanicista y materialista le impide aceptar las conexiones circulares que el sistema comtiano proponía entre epistemología cientista y organización socio-política. Diríase que el positivismo de Littré, como el de los demás filósofos, incluidos los del círculo de Viena parecen cercenar la dimensión sociológica del proyecto de Comte, reduciéndolo a pura «metodología científica» de corte académico-escolástico.

<sup>9</sup> Comte (1851), *Système de politique positive*. Edición de la Societé positiviste, Paris, 1929, 4 vols. Vol. I, p. 368 ss.

humana es el criterio que permite seleccionar la ciencia *válida*, es decir, la ciencia *útil para la humanidad*, y eliminar de paso, las especulaciones estériles. Comte talla sus criterios a escala humana, en el *eje circular* de la antropología, con el escoplo de la sociología y el martillo del circularismo. Las posibilidades prácticas de una ciencia dependen de sus capacidades de previsión y, existe a este respecto, otra regla inversa de carácter lógico, enunciada por Comte: «Nuestra previsión aumenta en razón inversa de nuestra capacidad de intervención». En Astronomía nuestra previsión es máxima, la fuerza de nuestras acciones, nula. En sociología ocurre al revés. Esta y otras muchas observaciones de este jaez, espigables a lo largo del *Cours*, constituyen un índice de la aguda conciencia que Comte había tomado de las capacidades de transformación de la existencia de las comunidades humanas que las ciencias tenían. En este sentido puede afirmarse que la reacción metacientífica de Comte ante el crecimiento explosivo de las ciencias durante la primera revolución industrial fue la más profunda y completa de cuantas se produjeron en esta época (incluidas las del británico William Whewell o las del austrohúngaro Bernard Bolzano, a los que con razón considera Blanché fundadores de la Teoría de la Ciencia, olvidándose injustamente de Comte, seguramente por el carácter circular y sociológico que tiene su visión metacientífica)<sup>10</sup>.

2.— Pero hay otro argumento de fondo más interno aún: se trata de que el **criterio de verdad** que Comte propugna para cimentar la superioridad de la ciencia sobre el conocimiento mágico-religioso y metafísico es un criterio de tipo social: el **consenso**. En última instancia el predominio de un tipo de conocimiento sobre otros en las distintas épocas siempre fue un asunto social: la organización social jerarquizada en el pasado es lo que explica la enorme *autoridad* de los prejuicios y falsedades que se imponían colectivamente en los estadios mágico-teológico y metafísico. Sin negar valor metacientífico a la estrategia de Comte, hay que reconocer que a su unificación enciclopédica de las distintas y divergentes ramas de la ciencia subyace el supuesto de que todas ellas producen el mismo resultado: el *consenso*. En realidad, la *socialización del saber científico*, solidaria del *progreso* de la Humanidad, depende de una adecuada divulgación didáctica, asentada sobre la base de la existencia del «buen sentido universal». Este indiscutible *sesgo sociológico de los criterios de verdad y corrección del conocimiento* permite ver en Comte un caso extremo de justificación ideológica y autosuficiente del nuevo modo positivo de conocer representado por las ciencias especializadas (así entiende Habermas, por ejemplo, el «positivismo») y una afanosa búsqueda de fundamentación naturalista del conocimiento, sólo ejecutable desde una perspectiva sociológica. También permite entender por qué la línea ortodoxa del positivismo decimonónico estuvo representada por los seguidores de Laffitte y del *positivismo político*.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Robert Blanché, *La epistemología*, Oikos-Tau, Barcelona, 1967

<sup>11</sup> El *positivismo político* de los «ortodoxos» se agrupa en torno a Pierre Laffitte (1823-1903), nombrado «director del positivismo» por los ejecutores testamentarios de Comte en 1857 y a la *Revue occidentale*. Con Laffitte el positivismo oficial se convierte en un movimiento asociativo y orgánico — con ramificaciones en todo el mundo — que, sin perjuicio de aceptar la epistemología teórica como base, tratará de ponerla en práctica institucionalmente mediante una intervención solidaria y colectiva en los asuntos sociales. De esta manera se activa la visión sociológica que de la ciencia tiene Comte. Al aceptar la doctrina en su totalidad, los ortodoxos consideraron la llamada segunda fase como el coronamiento armonioso de la primera, más



Comte se percató perfectamente de que el espectacular proceso de incremento de las ciencias era solidario de las nuevas capacidades de transformación adquiridas recientemente por las modernas sociedades industrializadas y de que, por efecto de esta confluencia, se había transmutado la naturaleza del saber. Convencido por Saint-Simon en su juventud de la necesidad de *estabilizar* estos procesos revolucionarios mediante reformas radicales de las instituciones sociales, incluidas las científicas, respecto a las cuales siempre tuvo Comte una posición precaria y marginal (repetidor de análisis y mecánica de la Escuela Politécnica en 1832, examinador de admisión en la misma desde 1837, fijo en 1843), trató de suplir a través de la producción teórica y la propaganda su falta de poder político y administrativo real. El *Cours*, impartido como se sabe, a un pequeño grupo de amigos de forma completamente privada (entre los que se encontraban el fisiólogo Blainville, el economista Nunoyer, el naturalista Alexander von Humboldt, el doctor Esquirol y el matemático Fourier) constituye su gran aportación al proceso de estabilización institucional mediante la creación de una disciplina híbrida: filosófica en su concepción enciclopédica (una suerte de teoría general de las ciencias), sociológica en su especialización positiva (la sociología). El nexo entre ambas, siguiendo a los ilustrados, era la historia. De ahí que Comte haya propuesto en dos ocasiones (1832 y 1846) al ministro de instrucción pública de turno la creación de una cátedra en el Colegio de Francia sobre «historia general de las ciencias físicas y matemáticas», sin que su petición haya tenido éxito hasta 1854.

En cualquier caso, desde que en 1820 escribió un opúsculo en *L'Organisateur*, aunque bajo la firma de Saint-Simon --bajo cuya signatura debió leerlo Kar Marx--, en el que describía cómo mientras el antiguo sistema social se desmoronaba entre sus dos polos, el teológico y el militar, por la intervención contradictoria de elementos exteriores, se estaba desarrollando pujantemente, en el nuevo sistema que las hacía crecer, dos capacidades latentes de nuevo cuño, la capacidad científica y la capacidad industrial, hasta sus últimas reivindicaciones del «pouvoir spirituel» para su visionaria «religión de la Humanidad», conforme a la máxima política más profunda del siglo XIX («On ne détruit que ce qu'on remplace»), Comte no cesó en su empeño por instaurar *la autoridad de la ciencia como criterio para estabilizar y racionalizar todos los aspectos de la vida humana*. De esta manera, además de poner los cimientos de una nueva estrategia metacientífica influyente y de pergeñar una sociología reflexiva capaz de orientar con sus leyes el progreso mismo de las ciencias, formuló sobre la base de las ciencias positivas una *ideología científista* que propicia la autocomprensión autosuficiente de las mismas.

---

que como una *folie*, y trataron de acometer el programa contenido en las voluntades testamentarias del maestro: la organización en Occidente de un *programa general de educación universal destinado a dos sexos y común para todas las clases sociales*, la organización de un culto, la organización de una dirección política, de publicaciones para informar a la opinión pública, etc. Esta *labor institucional* se manifiesta de múltiples formas desde la fundación de la *Sociedad positivista*, en 1848, con la creación de revistas (*Revue Positiviste internationale*, *Etudes sociales*, la *Fortnightly Review* de George Henry Lewes, *La Philosophie positive*, etc.), hasta la multiplicación de los «Círculos proletarios positivistas», y de las asociaciones para la responsabilidad de los industriales. Este aspecto de la historia del positivismo pasa frecuentemente desapercibido, pese a que contribuyó decisivamente a que la memoria de Comte perdure hasta nuestros días. Los estudiosos de Comte en el siglo XX confirman cada vez más la apreciación de los ortodoxos, en la medida en que sus proyectos visionarios están, de algún modo, preformados en toda su obra. Sin embargo, los ortodoxos tomaron del proyecto gnoseo-sociológico de Comte sólo sus consecuencias prácticas y tendieron a olvidar la constitución teórica de la *sociología de la ciencia* que alentaba en su obra.

No es este el lugar de efectuar una crítica de esta *ideología cientifista* al estilo de Habermas, poniendo de manifiesto la supresión de la «filosofía del conocimiento» que, de hecho, instaura, o su entronización de una *ontología de lo fáctico* so pretexto de suprimir la metafísica<sup>12</sup>. Pero sí procede aclarar en qué consiste *el primado de la acción sobre la especulación*, de la *vida activa* sobre la *vida especulativa*, que suele asociarse al positivismo en general y a Comte, en particular. Sin solución de continuidad se mezclan en Comte, es cierto, el análisis político-social del desarrollo histórico con el plano ideológico de sus doctrinas metacientíficas y sus proyectos científicos. Pero no es menos cierto que de forma inequívoca Comte glosa autocontextual y reflexivamente el papel que la filosofía positiva cumple en orden a la estabilización y organización de la revolución, pues «es -insiste-- la única solución intelectual que puede realmente tener la inmensa crisis social que se ha operado desde hace medio siglo en el occidente europeo, y principalmente en Francia»<sup>13</sup>

¿Acaso una receta intelectual puede tener tanta eficacia práctica? ¿No es esto un claro síntoma de que el positivismo de Comte escora hacia un *determinismo idealista* ? Así es. Para Comte, si que quepa dudarlo, son «las ideas las que gobiernan y perturban al mundo» o, dicho de otra manera, son las ideas el factor movilizante de los mecanismos sociales. Desde esta perspectiva, la película de los acontecimientos históricos que preparan el advenimiento de la primera sociología de la ciencia lleva el indicutible *sello ideológico* de la autocomprensión positivista. Más que delirios de grandeza, manías persecutorias o sentimientos mesiánicos los textos de Comte, desde un punto de vista gnoseológico, rezuman una fuerte carga de **determinismo idealista**, por más que se reconozca que las necesidades mentales sean las menos enérgicas de todas las inherentes a nuestra naturaleza, porque son precisamente estas necesidades mentales de *orden y progreso*, de estabilidad y de actividad, las que según Comte acabarán imponiendo en toda la Humanidad el *estado estacionario*, que precisa para remediar las zozobras y contradicciones actuales. En mi opinión es precisamente este *idealismo determinista* el mismo que puede estar bloqueando en los actuales promotores de la sociología de la ciencia en su versión más fuerte, nunca antes transitada, el reconocimiento de Comte como su predecesor.

Voy a concluir este argumento con dos observaciones. La primera concierne a la falta de originalidad que pesa sobre las construcciones metacientíficas y sociológicas de Comte, cuando se consideran aisladamente los elementos que se amalgaman en su síntesis historiosófica. Creo que el concepto de *anamórfosis* tal como Gustavo Bueno lo interpreta gnoseológicamente<sup>14</sup> permitiría comprender cómo con elementos tan variopintos (el criterio pragmático de Bacon «saber es poder», la certeza metódica de Descartes, el empirismo de Hume, la clasificación de las ciencias de la Ilustración y la procesión cognoscitiva de los estadios de Condorcet y los ideólogos) pudo Comte sintetizar una nueva estructura ideológica capaz de autojustificar internamente el nuevo papel que las

<sup>12</sup> Jürgen Habermas, *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 75 y ss.

<sup>13</sup>A. Comte (1844) *Discours sur l'esprit positif*, Union Générale d'Editions, París, 1963, 2º Parte, cap. 1º

<sup>14</sup> Gustavo Bueno, *Teoría del cierre categorial*, Vol. 5, Pentalfa, Oviedo, 1993, pp. 1375-1387

ciencias comienzan a desempeñar en la naciente sociedad industrial. En cualquier caso, el *concepto de anamórfosis* deja claro que es la propia sociedad industrial la que actúa como *catalizadora* del comtismo y no al revés; y deja claro también que la propia epistemología positivista permanecerá enquistada *ab initio* dentro de la *matriz ideológica cientista*, en la que nace, pese a los denodados esfuerzos que el positivismo posterior hará para desgajar este brillante nudo epistemológico de la ganga ideológica que le rodea. No es extraño, así pues, que el proyecto gnoseo-sociológico de Comte aparezca hoy entroncado con los planteamientos más recientes en sociología de la ciencia: Barnes, Bloor, Edge, Woolgar, Latour, etc.

La segunda observación alude a la intensa luz que se produce al situar a Comte como un sociólogo de la ciencia *avant la lettre*. Los planteamientos naturalizadores de quienes se niegan a fracturar naturaleza y cultura no parecen tan novedosos ante ciertas declaraciones de Comte: «El progreso político, como el intelectual y el moral, son completamente inseparables del progreso material. De aquí resulta claro que la acción de los hombres sobre la naturaleza, por principio, depende de los conocimientos obtenidos respecto a las leyes reales de los fenómenos inorgánicos -- (pues) es preferentemente la física...y, aún más, la química la que constituye el fundamento propio del ser humano»<sup>15</sup>.

Hay, no obstante, en la Filosofía de Comte una tensión entre la necesidad de *especialización* exigida por el propio desarrollo científico, de un lado —y eso es lo que tiene su doctrina de «Teoría de la Ciencia», en cuanto el «positivismo» ampara la especialización como progreso—, y la no menos imperiosa necesidad de *unificación conceptual* del conocimiento positivo —y eso es lo que tiene su obra de Sociología de la Ciencia—. La especialización aparece como una tendencia natural inevitable, mientras la unificación exige voluntad, organización social, consenso de intereses y una ciencia —la Sociología— que nos enseñe a fabricar socialmente ese consenso. Comte no se cansa de predicar las ventajas sociales (traerá el orden y el progreso) de su estrategia metacientífica. Pero para ello tiene que cancelar la tensión que recorre toda su obra como una paradoja permanente. En efecto, Comte desdeña, por una parte, la construcción *a priori* de una teoría general de las ciencias al margen de la profundización en el modo de operar de las ciencias mismas, pero, por otra parte, se previene continuamente contra la tendencia de los científicos especializados a combatir la filosofía positivista debido a su carácter metateórico y reflexivo. Entre los numerosos testimonios de este conflicto, desgranados a lo largo de su copiosa producción, seleccionaré la formulación que hace del mismo en el *Discurso sobre el espíritu positivo* por su valor paradigmático:

«Una filosofía emanada directamente de las ciencias --vaticina allí-- encontrará tal vez sus más peligrosos enemigos en los que hoy las cultivan. La causa principal de este deplorable conflicto consiste en la especialización ciega y dispersiva...Esta marcha provisional, que una peligrosa rutina académica se esfuerza hoy en eternizar, sobre todo entre los geómetras, desarrolla en cada inteligencia el verdadero positivismo sólo en cuanto a una pequeña parte del sistema mental, y deja todo lo demás bajo el vago

---

<sup>15</sup>Comte (1851), *Système de politique positive*. Edición de la Société positiviste, Paris, 1929, 4 vols. Vol. I, p. 368 ss.

régimen teológico-metafísico, o la abandona a un empirismo todavía más opresor, de suerte que el verdadero espíritu positivo que corresponde al conjunto de los trabajos científicos, no puede hoy ser del todo comprendido por ninguno de los que así lo han naturalmente preparado. Cada vez más entregados a esa inevitable tendencia, los sabios propiamente dichos, son llamados en nuestro siglo, de manera inevitable, a una insuperable adversión contra toda idea general y a la absoluta imposibilidad de apreciar realmente ninguna concepción filosófica»<sup>16</sup>.

Pero veámos ya la íntima relación que hay entre ambos argumentos de fondo, que no es otra que la conexión que Comte postula entre teoría y praxis. Lo que más abruma a Comte de esta deplorable oposición a la filosofía positiva por parte de los científicos es precisamente la rémora que ello supone para su proyecto de construir «la ciencia naciente del progreso social», la sociología, sin la que cualquier proyecto de reorganización intelectual y social resultará vano. En realidad, la propia filosofía positivista resulta ser prematura e inoperante, si no se agrega al sistema de las ciencias plenamente constituidas una «física social» o una «ciencia de los fenómenos sociales», que permita explicar las condiciones de existencia y el desarrollo armónico de las propias ciencias positivas como cúlmen y corona de la epopeya del conocimiento humano.

La sociología, y más específicamente, *la sociología dedicada a estudiar las condiciones sociales y existenciales del conocimiento* (en fórmula de Merton), se convierte así en la clave de bóveda del sistema positivista y, en este sentido, acierta Ducassé a caracterizar la reflexión metacientífica de Comte como una *sociología de la ciencia* en la práctica y *para la práctica*. El propio Comte se percató de la inquietante circularidad que conexiona los dos objetivos planteados explícitamente en el *Cours*, pero se niega a renunciar a cualquiera de ellos. La *teoría general de las ciencias*, que es la tarea encomendada ahora a la filosofía, no puede renunciar al trámite de autocomprensión positiva. Pero para ello es preciso disponer de una ciencia positiva más, de una suerte de «Sociología de la ciencia», *puesto que las ciencias*, en tanto que *construcciones humanas* artificiales, **son hechos sociales**, cuyas condiciones de producción deben ser comprendidas homogénamente con el mismo método positivo que el resto de las funciones naturales, sean orgánicas o inorgánicas:

«Para resumir las ideas relativas a este doble objetivo del curso, debo señalar que los dos objetivos, el uno especial, el otro general, que me he propuesto, aunque son distintos en sí mismos, son necesariamente inseparables. Por una parte sería imposible concebir un curso de filosofía positiva sin la fundación de la física social, ya que carecería este curso de un elemento esencial, y sólo por eso, sus concepciones carecerían de ese carácter de generalidad que debe ser su principal atributo y lo que distingue a nuestro estudio actual, de la serie de estudios especializados. Por otra parte, ¿cómo es posible proceder con seguridad al estudio positivo de los fenómenos sociales, si el espíritu no está previamente preparado con la consideración positiva de los métodos positivos ya utilizados para las funciones menos complicadas y

---

<sup>16</sup> A. Comte (1844) *Discours sur l'esprit positif*, Union Générale d'Editions, París, 1963, 3º Parte, cap. 1º, párrafo 58 (vers. cast. de Julián Marías, 1934, en Revista de Occidente y de Consuelo Bergés en Aguilar, 1980)

respaldado además por el conocimiento de las leyes principales de los fenómenos anteriores, los cuales influyen...sobre los hechos sociales?»<sup>17</sup>

Leszek Kolakowski ha expresado con meridiana claridad las *conexiones circulares* que median entre el proyecto filosófico y epistemológico comtiano de construir una teoría general de las ciencias y su tarea práctica de construir una sociología positiva capaz de reorganizar y planificar las transformaciones de la vida colectiva de acuerdo con el criterio de la ciencia positiva: «La ciencia es un hecho sociológico y, desde este punto de vista, hace falta tanto describir sus etapas pasadas como reflexionar sobre sus posibilidades futuras. La ciencia es un instrumento que sirve para ejercer las facultades humanas en vistas a dominar las condiciones de la vida natural y social de la especie»<sup>18</sup>. Y ello requiere que la sociología se convierta en la «ciencia de las ciencias» para orientar el futuro práctico y progresivo de la Humanidad.

3.— Los argumentos de fondo sobre los orígenes comtianos de la sociología de la ciencia se ven refrendados por la historia. Porque ¿en qué puede consistir la originalidad de Comte en este punto? ¿No consiste su innovación globalmente considerada en una amalgama ecléctica de elementos heterogéneos? En particular ¿no cabría atribuir a Saint-Simon la paternidad de la Sociología y a los Ideólogos de Destutt de Tracy —fuentes ciertas ambas en las que se inspiró Comte— el núcleo mismo de la reflexión metacientífica mediante el que la Sociología de la Ciencia se emparenta con la Sociología del conocimiento? Discutamos de cerca ambas influencias.

(A) En Saint-Simon hay ciertamente una conexión obvia y utópica entre teoría y praxis, pero **no** hay el más mínimo asomo de *autojustificación cientifista* para sus proyectos políticos. Su sociología es antes *sociología de la organización social* que sociología de la ciencia. Es cierto que los siete años que Comte permanece en compañía de Saint-Simon son decisivos en orden a fraguar su proyecto metacientífico, que se perfila paulatinamente al diferenciarse del socialismo utópico de «le père Simon». La mente organizada y matemática del antiguo alumno de la *Ecole Polytechnique* pareció complementarse al principio bastante bien con el torrente vital del inquieto reformador social que a la sazón vacilaba entre subordinar completamente el *poder espiritual* de los científicos al *poder temporal* de los industriales o forjar la nueva sociedad sobre la base de un duunvirato ideal y dialéctico entre ambos poderes. En una serie de publicaciones periódicas [*L'Industria* (1816-18); *La Politique* (1819) y *L'Organisateur* (1819-1820)] se produjo una rica, aunque efímera, cosecha intelectual, en la que el rigor lógico de la presentación comtiana no desmerecía del talento polémico y provocador saint-simoniano. La ruptura entre Comte y Saint-Simon, que acabó decantándose en la primavera de 1824, abundante en chismorreos que los cronistas se apresuraron en recoger, no merecería la pena citarse aquí, si no fuese porque trasciende objetivamente la dimensión de las puras anécdotas psicológicas y personales, y permite entender *la prioridad de Comte en relación a la formulación de los nexos circulares existentes entre sociología y ciencia*.

<sup>17</sup> *Cours* (1830) I, 1ª, p.14 (36)

<sup>18</sup> Leszek Kolakowski, *El Positivismo*, Cátedra, Madrid, 1979, p. 71

Ya en sus primeros panfletos independientes, *Séparation générale entre les opinions et les désirs* (julio de 1819), *Sommaire Appréciation de l'ensemble du passé moderne* (abril de 1820) y, sobre todo, *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (mayo de 1822), Comte revela su desacuerdo fundamental en la importancia conferida a la teoría de las ciencias en relación a la reorganización espiritual y temporal de la sociedad europea. Saint-Simon<sup>19</sup>, que no conocía prácticamente ninguna ciencia, había titubeado a lo largo de su vida intelectual productiva sobre el *papel de los científicos* en la renovación de la sociedad. Sus primeras obras, completamente científicas en el espíritu de Condorcet, Cabanis y los ideólogos ensalzaban a los científicos a la cima de la estructura social, confiriendo *todo el poder espiritual a sus decisiones racionales*. Había aprovechado incluso la teoría de Charles Dupuy, expuesta en su *Origine de tous les cultes*, según la cual todas las religiones antiguas no eran más que codificaciones embozadas del saber científico, para proclamar el advenimiento de una nueva religión universal, el *fisicismo*, que bajo la égida de un *sacerdocio científico*, detentador de las doctrinas de Newton, acabaría con los conflictos sociales y la crisis moral de la época e imprimiría un nuevo impacto que permitiría a todos los hombres alcanzar la felicidad terrestre mediante la explotación racional de los recursos naturales. ¿No es esto ya positivismo anticipado o mera traducción de ideas ilustradas?

Se sabe que el fervor de Saint-Simon era puramente ideológico y vital, y que sus valoraciones dependían de las reacciones de cada científico en particular, y de las escuelas científicas predominantes en general, hacia su persona y su doctrina. Así, hacia 1814, después de haber pasado una grave crisis psíquica coincidente en el punto álgido de las matanzas en Europa, deploró la indiferencia y la pusilaminidad de los científicos para abordar los problemas sociales. Su posición se hizo más compleja y, aunque en las numerosas obras inacabadas de la época del Imperio, seguía manteniendo una suerte de *determinismo histórico científico*, en el que las *épocas históricas* se definían, ante todo, en términos de sus *genios científicos*, en una alternancia de análisis y síntesis, correspondiendo al siglo XIX una gran síntesis enciclopédica, que deberá ser coronada con una *fisiología social*, reprochó a los científicos de su época la traición que estaban cometiendo al ocuparse exclusivamente de los detalles. En la época de la Restauración la ciencia llegó a quedar destronada y en su lugar Saint-Simon empezó a ensalzar el papel organizativo de los *industriels* en la sociedad. La ciencia seguía siendo un baluarte contra la religión y Saint-Simon no desdeñó su valor productivo, pero en esta época llegó a proclamar que sería mejor para la sociedad considerar *los logros científicos como simples mercancías, cuyo valor debía ser estimado por los industriales en términos de sus necesidades y deseos prácticos*. En la fase final, a punto de romper con Augusto Comte, la ciencia y la técnica no sólo debía compartir su hegemonía con los directores administrativos de la nueva sociedad, sino también con un tercer grupo dominante: los dirigentes morales del *nuevo cristianismo*.

Suele plantearse el conflicto entre Saint-Simon y Comte como un trasunto de la lucha por el poder entre *activistas* e *intelectuales* o en términos de sociología del

---

<sup>19</sup> La obra completa de Saint-Simon en *Oeuvres de Saint-Simon*, Anthropos, Paris, 1967, pero basta tomar en cuenta la edición de C. Lemonier de 1859 de: *Oeuvres choisies*, 3 vols. (reeditado en París, 1959)

conocimiento, entre quienes consideran la *praxis social* determinante de las ideas o al revés. A la luz de los desarrollos anteriores el conflicto parece más profundo. No se trata sólo de si la verdad científica podría por sí sola obligar a los hombres a obrar de acuerdo con sus preceptos, como caricaturiza Frank Manuel<sup>20</sup> la posición del joven Comte, o de si deberían ser los hombres de acción quienes llevasen la iniciativa de la reorganización espiritual y temporal de la sociedad europea, seleccionando la ciencia útil y relegando a los científicos el papel de simples consejeros. Aunque los objetivos regeneracionistas de Saint-Simon y Comte parezcan idénticos y las analogías externas de sus evoluciones intelectuales (depresiones psíquicas, intentos frustrados de suicidio, pretensiones mesiánicas y autoproclamación final como Santos Padres de una nueva religión secular) les homologuen, la diferencia entre ambos no se instaura por una simple disputa acerca del agente histórico de la regeneración espiritual de la Humanidad. Hay diferencias, sobre todo, en las estrategias gnoseológicas y en los presupuestos epistemológicos.

El interés por la ciencia de Saint-Simon es puramente *ideológico*, mientras el de Comte es genuinamente *gnoseológico*. A Saint-Simon jamás se le pasó por la cabeza la necesidad de una reflexión metacientífica sobre la ciencia, esto es, la construcción de una teoría de la ciencia autónoma, mientras ese fue siempre el objetivo general y original del inmenso esfuerzo intelectual de Comte. El socialismo utópico de Saint-Simon carecía de toda base científica y epistemológica como más tarde señalará Marx, y sus variopintas propuestas (entre las que se encuentra su consejo al Papa para que ordenara que los sacerdotes se convirtieran en científicos al objeto de evitar el horror de la revolución) estaban dictadas por un oportunismo político, no sólo exento de escrúpulos, sino también de coherencia sistemática y de reflexión filosófica. En cambio, el concienzudo Comte, no sólo había acumulado una vasta erudición científica, sino que sus propuestas venían precedidas por una fuerte dosis de *reflexión metateórica*.

Para concretar estas diferencias, vamos a centrarnos en un problema específico, el de la fundación de una **ciencia del hombre**, que Saint-Simon concibió como una *fisiología social* de corte organicista, en tanto que condujo a Comte a fundar la *Sociología positiva*. Inspirándose en la obra del «inmortal fisiólogo» Bichat, diseñó Saint-Simon una doctrina organicista, en la que sus tres funciones sociales eran ejecutadas por tres clases sociales naturales que se excluían mutuamente en base a las diferencias fisiológicas y psicológicas de los hombres. Esta brillante analogía, que en su *Du système Industriel* (1821-22) denominó ley de la organización humana, distinguía: (1) La *capacidad científico-racional de tipo cerebral* (que a veces llamó capacidad *aristotélica* y en la que, por cierto, Saint-Simon incrustó el talento de su joven secretario Comte), destinada al descubrimiento de leyes positivas útiles para servir de guía a la acción social. (2) La *capacidad administrativo-manual de índole motora*, en la que se encontraba la mayor parte de la humanidad (los trabajadores manuales), de la que se destacaba una pequeña élite, cuyo talento administrador de los asuntos temporales permitía organizar los Estados, dirigir las obras públicas y diseñar grandiosos proyectos para la explotación de la naturaleza. Y (3) la *capacidad religioso-sensorial de carácter sentimental*, que se correspondía con la

<sup>20</sup>Frank & Fritzie Manuel (1979) *Utopian Thought in the Western World*, The Belknap Press, Cambridge, Mass. 3 vols. El Vol. 3 *La utopía revolucionaria y el crepúsculo de las utopías*, en Taurus, Madrid, 1981, cap. 25, 26 y 30

capacidad *platónica* desarrollada por artistas, poetas, dirigentes religiosos y maestros de moral.

Puesto que la mayor parte de los panfletos posteriores de Saint-Simon respeta esta «gran trinidad» y puesto que los saint-simonianos se limitan a recoger y desarrollar este núcleo doctrinal, pueden considerarse *los presupuestos fisiológicos que abonan esta desigualdad natural*, centrada más en la producción y creación de bienes que en su distribución, como la aportación definitiva del socialismo saint-simoniano en orden a corregir los defectos de la economía política de Smith y de Le Say como ciencia de los hechos sociales. Durkheim se esfuerza en destacar la importancia del vínculo entre *religión, socialismo y sociología* para elevar la exigencia de unidad de Saint-Simon al estatuto de principio rector de toda política socialista posterior: «En efecto, ¿qué significa el desarrollo de la sociología? ¿Cuál es la causa de que sintamos la necesidad de aplicar la reflexión a las cosas sociales si no es la percepción de nuestro estado actual anormal, que la organización colectiva está quebrantada y no funciona con la autoridad del instinto, pues es siempre esto lo que determina la reflexión científica y su extensión a un nuevo orden de cosas? ¿Qué atestiguan, por otro lado, el movimiento neo-religioso y el movimiento socialista? Que si bien la ciencia es un medio, no es una meta, y como la meta a alcanzar está lejana y la ciencia sólo puede aproximarse lenta y laboriosamente, los espíritus apasionados y apresurados se esfuerzan por hacerse con ella de golpe. Sin esperar a que los sabios hayan avanzado en sus estudios, se intenta dar instintivamente con el remedio ... (dando a las prácticas) importancia hasta el punto de negar la ciencia...Nuestra conclusión es, pues que, si se quiere superar todas esas teorías prácticas, que no han hecho muchos adelantos desde comienzos de siglo, es menester, por método, tomar en consideración todas esas diferentes tendencias y buscar su unidad. Es lo que Saint-Simon había intentado; es su proyecto lo que hay que retomar y ..sirve para mostrarnos el camino»<sup>21</sup>. Pero a renglón seguido debe reconocer que el fracaso del proyecto estriba justamente dónde Comte lo había denunciado: «Lo que ha provocado el fracaso del saint-simonismo —reconoce Durkheim— es que Saint-Simon y sus discípulos han querido obtener lo más de lo menos, lo superior de lo inferior, la regla moral de la materia económica. Tarea imposible».

Comte, quien hacia 1818 aceptaba aún la cosmovisión fisiológica de Saint-Simon y la preeminencia de la economía política "clásica", iniciará precisamente su distanciamiento del saint-simonismo a través de una serie de requisitorias contra la economía política (*Prospectus des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (mayo de 1822), *Considérations sur le pouvoir spirituel* (febrero de 1826) ), que culminarán en el tomo IV del *Cours de philosophie positive*. Sin entrar en detalles, es evidente que los argumentos de Comte son eminentemente gnoseológicos, pues, en lugar de buscar compulsivamente al sector social emergente que pudiese cumplir el papel dirigente de la vieja aristocracia, de la que Saint-Simon había renegado, Comte trata de señalar el **nexo circular** que existe entre *la necesidad práctica de reordenar y organizar la sociedad y la necesidad teórica de hacerlo sobre sólidas bases científicas* (sobre leyes sociológicas). Tal nexo, no es otro que el *espíritu positivo* que encarna la forma de

---

<sup>21</sup>E. Durkheim (1926), *Le socialisme et la doctrine Saint-Simonienne*, op cit.



conocimiento dominante en la fase actual de desarrollo de la humanidad, es decir, la época de la ciencia.

Los mismos reproches que en Saint-Simon se convierten en broncas monumentales adquieren en Comte una sutileza y una profundidad gnoseológica de más largo alcance. Si Saint-Simon reprocha a los economistas clásicos su ignorancia del carácter eminentemente colectivo y orgánico de los fenómenos sociales, Comte atisba que la razón profunda de esa mutilación intelectual depende del uso de un método abstracto y analítico, que les lleva a esquematizar el avance de la realidad sobre abstracciones como la ficción del «*homo oeconomicus*», cuyos presupuestos individualistas e intelectualistas delatan un secreto *espíritu metafísico*.

Si Saint-Simon brama contra los *brutiers* inhumanos, matemáticos y físicos que agazapados tras sus «almenas de X e Y» pretendan solucionar los problemas sociales de la humanidad mediante la aplicación del cálculo de probabilidades, Comte va más allá derrumbando el reduccionismo gnoseológico que ello supone, pues se trata de practicar a gran escala «la reducción de lo superior a lo inferior», se trata de reducir al hombre a una máquina de calcular guiada exclusivamente por motivaciones egoístas y de reducir la sociedad a una «empresa de lotería», cuya única ley es el *laissez faire* y de reducir la sociología a una suerte de mecánica de grupos de presión. Para Comte la economía política no es más que la caricatura de la ciencia social y de la política científica.

Y este diagnóstico gnoseológico vale también para la más avanzada «fisiología social» de Saint Simon, que también *reduce los hechos sociales a capacidades biológicas sin percatarse de la especificidad de los mismos*. Las intuiciones de Saint-Simon no carecen de genio; pero le falta preparación científica necesaria para comprender la escala enciclopédica de las ciencias. Saint-Simon, «profesor de energía intelectual» para Comte, según la feliz expresión de Henri Gouhier no sólo carece de una sólida cultura científica y filosófica, no sólo carece de método y de disciplina intelectual, carece, sobre todo de una teoría de la ciencia capaz de establecer gnoseológicamente qué sean las ciencias, cuál es el espíritu y el método que las anima, cómo las distintas ciencias forman un sistema perfectamente ordenado teóricamente e históricamente, de forma que ninguna puede ocupar el lugar de otra impunemente.

(B) Pero, además de sus deudas con Saint-Simon, es cierto que Comte contrajo deudas con la *doctrina ideológica de Destutt de Tracy*, que figura entre los antecedentes, junto con Bacon y otros, de la *sociología del conocimiento*. En particular, la ley de los tres estadios y el proyecto de fundar una teoría de la ciencia capaz de coordinar y presidir todas las demás ciencias, resolviendo de paso la crisis socio-política del mundo post-revolucionario, hallan en la ideología su precedente inmediato. Está comprobado que Comte entra en contacto con las obras de Tracy a través de los cursos de gramática impartidos por el «ideólogo» François G. Andrieux en la Escuela Politécnica entre 1814 y 1816. Comte leyó allí el *Analyse de "L'Origine de Tous les cultes"* de Tracy, y admiró, como destaca Gouhier, su «instinto antiteológico».

Tracy, en efecto, había diseñado un esquema del progreso histórico de la razón, que en contra del determinismo geográfico de Montesquieu, simplificaba el determinismo histórico de Condorcet, reduciendo el desarrollo concomitante de la filosofía, las leyes y la política de *diez a tres* estadios sucesivos en la civilización. Al subrayar el papel determinante que el pensamiento y las ideas tenían sobre los estados particulares de la civilización, las formas de gobierno y la justicia, Tracy anticipó el sesgo idealista que compartirán en breve sistemas tan dispares como los de Saint-Simon, Hegel y Comte. Pero la influencia sobre Comte se hace más palpable porque Tracy tomó también el tercer estadio como, parámetro definitivo para evaluar y criticar las prácticas sociales y políticas, así como los soportes ideológicos de los estados anteriores. Como ha señalado certeramente Emmet Kennedy, incluso el principio de relatividad histórica («Todo es relativo y este es el único principio absoluto») --anticipo en su formulación paradójica del actual relativismo asumido como presupuesto gnoseológico por el *strong programm*-- pudo muy bien haber sido inspirado a Comte por su lectura del *Commentaire* de Tracy.

El Comte maduro del *Cours* no desdeña reconocer esta influencia temprana de Tracy al mencionarlo críticamente como «el más cercano de todos los metafísicos al estado positivo». Lo que sí desprecia de manera sistemática y reiterativa a lo largo del *Cours* es la *tradición psicologista* de los ideólogos, su afición al *método introspectivo*, su *individualismo* autosuficiente, de manera que podría afirmarse que la prevención de Comte contra las pretensiones imperialistas de la lógica y la psicología nacen de su afán por distanciar el «positivismo» de la «ideología». Comte, que *repite* el esfuerzo trinitario de Tracy, diagnostica su fracaso marcando las *diferencias* con respecto a sus propias concepciones. En realidad, la supuesta superioridad de la «ideología» sobre todas las ciencias fracasa autocontradictoriamente al proclamar que «la ideología es una parte de la zoología». Su jerarquía de las ciencias es menos avanzada que la de los escolásticos (quienes al menos colocaron las matemáticas y la física antes que la ciencia del conocimiento, aunque no les dieron la importancia debida); y el orden arquetípico del sistema ideológico es prematuro. En opinión de Comte, la falsa preocupación de Tracy de que la *inteligencia* reina en los asuntos humanos y de que, en consecuencia, la ciencia del conocimiento racional, una especie de *lógica psicológica*, era la clave de todas las ciencias morales y políticas vació su sistema, conduciéndolo a la más aberrante de las metafísicas. Es un hecho, según Comte, que son las *pasiones*, las inclinaciones y los afectos los principales móviles de la vida humana, de modo que *lo menos humano es lo más influyente*, de donde se sigue que este pretendido método psicológico que confía en que toda teoría lógicamente deducida, debe ser universalmente verdadera y aplicable es «radicalmente nulo desde sus principios»: «Los metafísicos -concluye Comte su feroz crítica en la lección 45 del *Cours* fechada en 1838- se hallan radicalmente desacreditadas por un metafísico (Tracy), quien cree que él ha escapado a ella, porque tiene la firme intención de hacerlo así, de modo que el efecto total de su revolución está esencialmente limitado a un cambio de nombres... Para los "psicólogos" o ideólogos -el nombre establece pocas diferencias- la mente ha llegado a ser prácticamente el tópico exclusivo de sus especulaciones»

Pero desde un punto de vista gnoseológico, la principal objeción de Comte a los ideólogos no consistía tanto en reprocharles su repliegue hacia la metafísica, cuanto en

poner de manifiesto un carácter *reduccionista y monista*, reflejado en su creencia de que a partir de una verdad fundamental podían deducirse las demás verdades de una cadena ordenada y estructurada. Para Comte, *antirreduccionista* y poco proclive al monismo ontológico, la solución de los problemas morales y políticos no podía encontrarse en una ciencia como la fisiología o como la ciencia del conocimiento humano. La única unidad posible es la unidad del método positivo. Quizá la «ideología» podrá llegar a constituirse en una ciencia del método aplicable a todas las ciencias, pero incluso en este supuesto no tendría nada que ofrecer a la política que tiene sus propias reglas y sus propios datos particulares. La unidad del método no exige la *homologación* de los objetos científicos; a lo sumo, obliga a mantener la homogeneidad de las doctrinas sobre objetos esencialmente distintos.

En suma, incluso cuando Comte rinde tributo implícitamente a la «ideología», al usar la palabra «física» para designar a todas las ciencias positivas, incluida la física social, o al propugnar una reorganización de la educación sobre la base de una enseñanza científica verdaderamente racional, establece algún matiz diferencial proveniente de sus concepciones gnoseológicas antirreduccionistas o de la ordenación natural del sistema enciclopédico de las ciencias exigido por su reflexión metacientífica. Ni la fisiología física de los ideólogos, ni siquiera la astronomía de Newton como pensaba ya nuestro Saint-Simon antes de 1814, podría erigirse en la ciencia clave para explicar el progreso intelectual y ganar el futuro. Aunque el trabajo de los botánicos y zoólogos nos enseñe el modo de proceder en la cuestión de la clasificación de las ciencias, la biología no puede proporcionarnos *a priori* el sistema enciclopédico de las ciencias. Lo que nos enseñan estas ciencias es que «la clasificación debe salir del estudio mismo de los objetos que se han de clasificar». Y es esta exigencia de realismo la que se opone al formalismo vacuo de los ideólogos, cuyas recetas pedagógicas basadas en el «despotismo de la evidencia» tampoco comparte Comte. La crítica a los ideólogos constituye, así pues, para Comte un *contramodelo metacientífico* por respecto al cual, define por diferenciación continua su propio proyecto de una filosofía positiva: «El método -arguye a este respecto Comte- no es susceptible de ser estudiado separadamente de los trabajos a los que se aplica, o al menos es un estudio muerto, incapaz de fecundar ningún espíritu que a él se dedique....Por haber desconocido este hecho esencial, nuestros psicólogos (o ideólogos) se inclinan a través de sus sueños por ciencias, creyendo comprender el método positivo, por haber leído los preceptos de Bacon o el discurso de Descartes».

Tracy concebía su papel *ideal* como «el de secretario de todos los hombres ilustrados de su tiempo». La ideología llegó a ser, de esta manera, la síntesis que reflejaba un amplio segmento de la filosofía ilustrada, por encima de las particularidades de cada autor. Comte, en cambio, se consideraba el vocero de una «nueva filosofía», cuyo sello distintivo provenía de su fidelidad al método practicado por las ciencias positivas. El positivismo era, así pues, una *ideología justificacionista y autosuficiente de las ciencias*. Que tal justificación escorase hacia una *versión sociológica de la reflexión metacientífica*, hacia una suerte de sociología de la ciencia, constituye otro módulo diferencial del positivismo de Comte respecto al movimiento ideológico. Para Comte los problemas sociales requieren una ciencia social. La sociología de Comte reemplaza a la facultad de análisis monista de los ideólogos, y la ley evolutiva de los tres estadios convierte aquella en la tan

buscada ciencia ejemplar que puede contener a toda otra ciencia; la supremacía del individuo en los ideólogos, el «yo ejemplar» que era el punto de partida de todo «análisis ideológico» sucumbe ante el criterio colectivo de una sociedad positivista, como dice Kennedy.

## Ideas filosóficas y sociales en torno a la globalización

Rafael Morla. Santo Domingo.

Existen los más diversos conceptos para calificar el mundo de hoy: sociedad del conocimiento, post-industrialismo, globalización y mundialización. Dichos conceptos se asocian con movimientos y percepciones intelectuales que se producen en el contexto de una determinada forma de organización social, que unos siguen llamando moderna, y otros, postmoderna. Más allá, la existencia humana actual se caracteriza por el cambio (con sus incertidumbres y riesgos) y las desigualdades<sup>1</sup>.

El concepto de globalización ha sido visto como un eufemismo del capitalismo, por lo cual algunos entienden que es mejor hablar de mundialización, porque vendría a expresar el propio proceso de integración económica, política, social y cultural, que viene viviendo el mundo, particularmente a partir del descubrimiento de América.

Hay que destacar que la UNESCO no habla de globalización, sino de <mundialización>, y entiende por tal "... la interdependencia planetaria, impuesta por la apertura de las fronteras económicas y financieras bajo la presión de las teorías librecambistas fortalecidas por el desmantelamiento del bloque soviético e instrumentalizada por las nuevas tecnologías de la información, no deja de acentuarse en los planos, económico, científico, cultural y político. Percibida confusamente por los individuos, esa interdependencia se ha convertido en una realidad que impone limitaciones a los dirigentes. La toma de conciencia generalizada de esta <mundialización> de las relaciones internacionales es en sí misma, por lo demás, un aspecto del fenómeno, y a pesar de las promesas que encierra este mundo nuevo difícil de descifrar y todavía más de predecir, crea un clima de incertidumbre e incluso de aprensión que hace todavía más vacilante la búsqueda de un enfoque realmente mundialista de los problemas"<sup>2</sup>

Carlos Marx, y Federico Engels, los críticos por excelencia del capitalismo, dicen en el Manifiesto Comunista que "la burguesía dio un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países"<sup>3[3]</sup>, ya que los productos no solo se consumen en el "propio país, sino en todas partes del globo"<sup>4[4]</sup>. También dicen "que la gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado para el descubrimiento de América"<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup>.- "En la modernidad avanzada, la producción social de riqueza va acompañada sistemáticamente por la producción social de riesgos. Por tanto, los problemas y conflictos de reparto de la sociedad de la carencia son sustituidos que surgen de la producción, definición y reparto de los riesgos producidos de manera científico-técnica" (Beach, Ulrich.: *La Sociedad del riesgo*, Pág. 25).

<sup>2</sup>.- DELORS, Jacques: *La educación encierra un tesoro*. Madrid, 1996, p. 39

<sup>3</sup>.- MARX Carlos /ENGELS, Federico.: *Manifiesto Comunista*. México, 1974, p.25

<sup>4</sup>.- Pág. Cit.

<sup>5</sup>.- Ob. Cit., Pág.23

Lo anterior es mundialización, no globalización en el sentido en que hoy se emplea el término.

**“el concepto de mundialización supone una actividad política y social de alcance internacional, siempre plural. El concepto de globalización da a entender que todo pasa por las manos de un demiurgo externo al mundo: pero solo un geómetra o constructor pueden conseguirlo a su manera. Así pues, entendemos por globalización la capacidad que se tiene de poner en marcha procesos que se dan a escala mundial, en el actual mundotecnológico de los satélites de comunicación y de las inversiones en bolsa por Internet”.<sup>6</sup>**

Hay que decir que el descubrimiento de América (1492), los viajes de circunvalación del planeta son partes del proceso de mundialización, pero no del programa globalizador, que se entroniza a partir del derrumbe del llamado socialismo real (1989). Por eso la mayoría de las personas sensatas no se oponen a la mundialización, en tanto movimiento de universalización e integración de la vida económica, política, social y cultural de los pueblos, naciones y estados, sino a las orientaciones ideológicas y políticas que ella encierra. Tanto así, que contra todo pronóstico de los partidarios del liberalismo económico, se ha generado un movimiento anti-globalización, que reclama un cambio de orientación, una nueva filosofía de los asuntos que competen a toda la humanidad.

En la época de la guerra fría el mundo fue dividido entre comunistas y anticomunistas, hoy la amenaza de división es entre globalizadores y antiglobalizadores. Los primeros sostienen que la globalización, tal y como se gestiona, abre un mundo de oportunidades y crecimiento para todos, los segundos, afirman que dicho programa lleva en sí la exclusión y las desigualdades, y se proponen al menos, hacerla cambiar de rostro. Por este camino han terminado por constituirse en la otra cara, de la globalización neo-liberal.

Los seres humanos, en nombre de la brevedad, tienden a adoptar posturas, que a veces no reflejan toda la verdad, por decirlo así, y arrojan como basura posturas intermedias, que podrían ayudar a comprender los procesos sociales. Joseph E. Stiglitz (2002), en su texto *El malestar en la globalización*, habla de su experiencia gerencial en el Banco Mundial, desde cuya posición pudo comprobar de primera mano el “efecto devastador que la globalización puede tener sobre los países en desarrollo, y especialmente sobre los pobres en esos países.

Creo que la globalización –la supresión de las barreras al libre comercio y la mayor integración de las nacionales- puede ser una fuerza benéfica y su potencial es el enriquecimiento de todos, particularmente los pobres; pero también creo que para que esto suceda es necesario replantearse profundamente el modo en la globalización ha sido gestionada, incluyendo los acuerdos comerciales internacionales que tan importante papel han desempeñado en la eliminación de dichas barreras y las políticas impuestas a los países

---

<sup>6</sup>- *Filosofía del Bachillerato*. Oviedo, España, 2004, pp. 290-291

en desarrollo en el transcurso de la globalización”<sup>7</sup>. Esta crítica está hecha desde dentro, se trata de un hombre sincero, pero que no llega tan lejos como para reconocer, que el problema va más allá de la gerencia, y toca aspectos estructurales y de fondo que es necesario cambiar.

David Held y Anthony McGrew (2002) siguiendo la dialéctica Globalización versus Antiglobalización exploran uno de los debates fundamentales de nuestro tiempo. En primer lugar se cuestionan si de hecho está teniendo lugar la globalización, y a los que piensan que sí le llaman los globalizadores, y a los que piensan que toda discusión sobre la globalización no es más que mucho ruido y pocas nueces les llaman antiglobalizadores y escépticos.

Hay varios posicionamientos en torno al tema de la globalización, los suficientes como para hacer un mapa de las ideas y teorías generadas por este fenómeno, que en su última versión, tomando como referencia la caída del muro de Berlín, a penas lleva unos 15 años. Por ejemplo, en el texto Globalización y Antiglobalización (David Held y Anthony McGrew, 2003) distinguen cinco enfoques en relación con el tema que nos ocupa. Son ellos: 1- Los neoliberales, 2- los internacionalistas liberales, 3- los reformadores institucionales, 4- los transformadores globales, 4- los estatistas proteccionistas, y, 5- los radicales. Más adelante me referiré a cada uno de ellos.

Todos coinciden en que lo que tenemos a la vista es un conjunto de procesos, actores, fases que actúan, se reproducen o se identifican en el espacio mundial (Luís Méndez Francisco, Apuntes de clase). La globalización está siendo abordada desde el punto de vista económico, político, social y cultural, aunque naturalmente el que más se destaca es el enfoque económico del proceso.

Desde la filosofía se pondría mayor interés en un enfoque globalizador, amplio y abarcador que recoja todas las perspectivas existentes en el mundo intelectual contemporáneo, ello evitaría las unilateralidades y nos aproximaríamos más a la verdad. De hecho hay un vínculo indisoluble entre enfoques y posicionamientos. El abordaje economicista, muy unilateral, del cual participan instituciones multilaterales, que ejercen parte esencial de la gobernanza de la globalización (Banco Mundial y Fondo monetario internacional), genera una postura neoliberal. Vistas así las cosas, la globalización, sería, sin más, “la implantación de un mercado mundial integrado de bienes, servicios y factores de producción” (citado por Méndez Francisco, Apuntes de clase).

En síntesis el enfoque economicista sostiene: 1- se produce un aumento de la competitividad entre los diferentes agentes que participan de la globalización, 2, atrae capitales frescos hacia el mundo subdesarrollado, 3- induce a la reducción de los precios, 4- evita la emigración del mundo subdesarrollado a los países más avanzados, 5- genera crecimiento económico.

---

<sup>7</sup>- STIGLITZ, Joseph E.: *El Malestar en la globalización*. Madrid, 2003, pp. 15-16

Las otras dimensiones de la globalización estarían compuesta por otros tres enfoques: el cultural, el político y el ideológico, obviamente, relacionados entre sí. Culturalmente el mundo tiende hacia el multiculturalismo, hacia la interacción de las diferentes culturas. Se comparten informaciones y conocimientos entre las diferentes comunidades de la tierra. "... la revolución científica y técnica ha conquistado el campo mental, por la transmisión inmediata de las informaciones a todas las distancias, ya vez por invención, perfeccionada cada día, de las máquinas calculadoras y racionales" <sup>8</sup>.

Ahora bien, la cultura y el conocimiento se mueven al compás de los cambios económicos, aunque se pueda plantear que el saber impulsa el desarrollo material de la sociedad. Es lo que sostiene (Lyotard, 1994), en *La condición postmoderna: ...* "el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y la cultura en la llamada edad postmoderna" <sup>9</sup>. La llamada formación del espíritu, el ideal de educación para la vida valorativa cae en "desuso" (Lyotard), afianzándose así el valor mercantil del conocimiento y de la cultura "...El saber es y será producido para ser vendido..." <sup>10</sup>.

Es parte del proceso de afianzamiento del conocimiento como fuerza productiva de primer orden. El mundo avanza hacia un vínculo estrecho entre conocimiento y producción, donde el conocimiento y el saber se convierten en fuerza motriz. (Peter F. Drucker) lo ha planteado claramente, en su obra, *La sociedad poscapitalista*.

**"En su conjunto el saber va a ser cada vez más el factor determinante en la posición competitiva de un país, una industria, una empresa. Respecto al saber, ningún país, ninguna industria, ninguna empresa tiene ventajas o desventajas "naturales". Lo único que importará cada vez en la economía nacional e internacional serán los resultados que consiga en la productividad del saber"** <sup>11</sup>

Políticamente hablando estamos en presencia de una atenuación de los conflictos de clases, diferente a los años en que existió un enfrentamiento entre la burguesía y el proletariado. No es que las clases no estén, es que al entrar en crisis los programas liberadores y emancipatorios (las utopías) las llamadas clases oprimidas cayeron en la desorientación y el desencanto. Es el efecto que siguió a la derrota, después de los años de lucha transcurridos, del Manifiesto comunista (1848), hasta el derrumbe del Muro de Berlín (1989). La burguesía, portadora de la gobernanza, en el mundo globalizado, está sola en la cancha. Aquí vemos, precisamente, un "fin de la historia", la del enfrentamiento de la burguesía y el proletariado en el contexto de los años indicados.

Francis Fukuyama (1992) pretende dar un paso más adelante y dice que la lucha es

---

<sup>8</sup>.- FAURE, Edgar y otros: *Aprender a Ser*, Madrid, 1996, pp. 29

<sup>9</sup>.- LIOTARD, Francois. Madrid, España, 1994), pág. 13.

<sup>10</sup>.- Ob. Cit. Pág. 16

<sup>11</sup>.- DRUCKER, Peter E. : *La Sociedad poscapitalista*. Barcelona, 1993, p. 192.



por el reconocimiento. “...Ya en la izquierda de los campus universitarios de la América contemporánea, nuevas formas de desigualdad como el racismo, el sexismo la homofobia han desplazado la tradicional cuestión de clases”<sup>12[12]</sup>. Al llegar al “final de la historia no quedan ya competidores ideológicos serios para la democracia liberal”<sup>13</sup>.

En los últimos decenios se habla de la supuesta neutralidad del programa globalizador, y del presente grado de “despolitización” de las decisiones políticas. Esto probablemente tenga un fondo ideológico, dirigido a despojar de un criterio político todas las decisiones de los centros de poder relativos a la agenda y al curso que toma la actual economía mundial.

Es de conocimiento público que los poderosos toman decisiones políticas que hunden en la miseria y condenan a la muerte a miles de seres humanos. Joseph E. Stiglitz. (El malestar de la globalización, 2002), echa por tierra, probablemente sin proponérselo la aparente neutralidad de los globalizadores.

**“los críticos de la globalización acusan a los países occidentales de hipócritas, con razón: forzaron a los pobres a eliminar las barreras comerciales, pero ellos mantuvieron las suyas e impidieron a los países subdesarrollados exportar productos agrícolas, privándolos de una angustiosamente necesaria vía de exportaciones. EE UU fue, por supuesto uno de los grandes culpables, y el asunto me tocó muy de cerca. Como presidente del Consejo de Asesores Económicos batallé duramente contra esta hipocresía, que no sólo daña a las naciones en desarrollo, sino que cuesta a los norteamericanos, como consumidores por los altos precios y como contribuyentes por los costosos subsidios que deben financiar, miles de millones de dólares. Con demasiada asiduidad mis esfuerzos fueron vanos y prevalecieron los intereses particulares, comerciales y financieros –cuando me fui al Banco Mundial aprecié con toda claridad las consecuencias para los países en desarrollo”<sup>14</sup>.**

Otro punto político es del decreciente papel del Estado-Nación en el mundo de la globalización. De hecho es así, por las grandes decisiones políticas y económicas cada vez son más exclusividad de los organismos multilaterales como el BM, FMI, la ONU y la UNESCO. “La idea de la política global supone un desafío para las distintas tradiciones como nacional/internacional, territorial / no territorial, dentro / fuera, tal y como han sido asumidas en las concepciones convencionales de la política interestatal”<sup>15</sup>.

El mismo Lyotard (1994) en lo que concierne a la producción y distribución de los conocimientos pronostica una creciente disminución del Estado, el cual “empezará a aparecer como un factor de opacidad y de <ruido>, para una ideología de la <transparencia> comunicacional, la cual va a la par con la comercialización de los saberes”<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup>. - FUKUYAMA, Francis: *El Fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta 1992), pág. 395

<sup>13</sup>. - Autor y ob. Cit., pág. 289.

<sup>14</sup>. - STIGLITZ, Joseph E.: Ob. Cit. Pág. 45

<sup>15</sup>. - HELD, David /McGREW, Anthony: *Globalización/Antiglobalización*. Barcelona, Paidós, 2003, p. 29.

<sup>16</sup>. - LIOTARD, Francois: Ob. cit. p. 18.

El último elemento que abordo es el ideológico. Me pregunto, ¿han muerto las ideologías? ¿Cuáles? ¿No constituye la tesis del fin de la historia una ideología? ¿No constituye la tesis de Choque de civilizaciones otra ideología? Todas estas ideas, junto a las proclamas postmodernas de la “muerte de la utopía” y del “progreso”, más que realidad tangible y verificable, constituyeron en su momento verdadera fiesta y algarabía, por el derrumbe de llamado socialismo real. No es que se prohíba la alegría, pero los análisis, para ser tales, deben tener un mínimo de objetividad y fundamento.

La tesis del “Fin de la historia”, en la versión de Fukuyama es sumamente pobre, precisamente por la carga ideológica que le anima. Veamos: “La afirmación de Kojève de que la humanidad ha alcanzado el fin de la historia descansa en su idea de que el deseo de reconocimiento es el anhelo humano más fundamental. Para él, la lucha por el reconocimiento empujó a la historia desde el primer combate sangriento, y la historia ha terminado porque el Estado universal y homogéneo que encarna el reconocimiento recíproco satisface plenamente este anhelo”<sup>17[17]</sup>. Pura palabrería, porque desde cuando que los demás reconozcan a una persona, por sus méritos o forma de ser, puede plantearse como motor y fin de la historia. Como ideología defensora de los intereses en que el se ubica desempeñó su papel.

La historia es indetenible, mientras haya seres humanos llenos de necesidades y aspiraciones. Por eso con los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 y el propio auge del terrorismo, la tesis del <fin de la historia> fue mandada al museo de las antigüedades, junto a la rueda de hierro, el arco y la flecha.

La otra propuesta ideológica es la del choque de civilizaciones (Samuel Huntington, 1996), tesis que presenta en un libro titulado el Choque de civilizaciones y la configuración del orden mundial. Aquí expone las siguientes ideas, que constituyen el núcleo de la obra. Primero, el nuevo mundo no será primariamente ideológico y económico, segundo, los conflictos serán culturales, tercero, los Estados-nación seguirán siendo los actores más poderosos en los asuntos mundiales, y cuarto, el choque de civilizaciones dominará la política mundial.

**"Estamos asistiendo «al final de una era de progreso» dominada por las ideologías occidentales, y estamos entrando en una era en la que civilizaciones múltiples y diversas interaccionarán, competirán, convivirán y se acomodarán**

---

<sup>17</sup>.- Francis Fukuyama, ob. cit. Pág. 388.

**unas a otros. Este proceso planetario de indigenización se manifiesta ampliamente en el resurgir de la religión que está teniendo lugar en tantas partes del mundo, y más concretamente en el resurgimiento cultural en países asiáticos e islámicos, generado en parte por su dinamismo económico y demográfico”<sup>18</sup>**

Estas ideas que han sido criticadas desde diferentes ámbitos. Thierry Meyssan, en un enjundioso artículo, titulado, Plan para extender La hegemonía estadounidense (la guerra de civilizaciones) se ha encargado de poner de relieve el carácter ideológico y justificador de esta propuesta.

**“La teoría del complot islámico del choque de civilizaciones se ha ido elaborando progresivamente, desde 1990, para proporcionar una ideología de repuesto al complejo militar e industrial estadounidense Lewis, el estratega estadounidense Samuel Huntington y el consultor francés Laurent Murawiec fueron los principales creadores de esta teoría que permite justificar, de forma no siempre racional, la cruzada estadounidense por el petróleo”<sup>19</sup>.**

La teoría del choque de civilizaciones ha sido retada por intelectuales y políticos de diferentes partes del mundo. Por que se dan cuenta de los peligros y las consecuencias para la paz mundial que ella encierra. Bien sirve para justificar los propósitos guerreritas del gobierno norteamericano, expresados a través de la política militarista de la “guerra preventiva”. José Borrel, presidente del Parlamento Europeo, plantea la tesis de una “alianza de civilizaciones”, como sustituto a la tesis de Huntington. Este señor argumenta que su idea de Europa es unir e integrar sobre la base de los valores universales de la humanidad. Desde punto de vista amplio, defiende la integración de Turquía a la Unión Europea, a despecho de las voces que se opone a su integración porque es portadora de la cultura islámica

**“Asistimos así a un momento histórico. A caballo entre Europa y Asia, en la encrucijada de todos los caminos de la Historia, Turquía no es un país candidato cualquiera. Su futura incorporación, o no, a la Unión Europea tendrá consecuencias para ese "choque" de civilizaciones que algunos se empeñan en provocar o la "alianza" de civilizaciones que muchos deseamos como garantía de paz y progreso compartido”<sup>20</sup>**

## **II- MAPA DE LAS IDEAS EN TORNO A LA GLOBALIZACIÓN**

---

<sup>18</sup> - HUNTINGTON, Samuel: *El Choque de Civilizaciones*. p. 196.

<sup>19</sup>- MEYSAN, Thierry: Plan para extender la hegemonía estadounidense (La guerra de civilizaciones, WWW. Red.voltaire. Net).

<sup>20</sup>.- BORREL, Joseph: *Alianza o choque de civilizaciones* (2004), El país, España.

En el contexto actual, a 15 años del derrumbe formal del socialismo real, están apareciendo nuevas formas de participación y enfoque de los asuntos económicos, políticos y culturales del mundo de hoy. Es cierto que existe una unipolaridad, que la ideología neoliberal, correspondiente al libre mercado es dominante y que la humanidad no dispone de una potencia, que reivindicando las aspiraciones de progreso y emancipación de los desposeídos sirva de contrapeso a los norteamericanos. Varios gobiernos del mundo apuestan al surgimiento de un mundo pluripolar, como manera de equilibrar el poder hegemónico de la potencia hoy dominante.

La práctica política de nuevo cuño se puso de manifiesto en lucha por la paz mundial y en la condena a la invasión a Irak, en la cual participaron millones de seres humanos en el mundo. Una nueva conciencia de lo humano, que reclama la paz, la convivencia pacífica, la superación de las desigualdades podría estarse abriendo paso a escala mundial.

La globalización está siendo retada y contestada en todas partes. En la conferencia de la OMC (organización Mundial del Comercio), celebrada del 30 de noviembre al 6 de diciembre de 1999, se organizaron protestas en las calles de Davos (Suiza), dirigidas a manifestar la inconformidad frente al programa de la globalización no por globalizador, sino por desconocedor de las legítimas aspiraciones humanas de bienestar e igualdad social.

El Profesor Luís Méndez Francisco en el curso doctoral, La sociedad del conociendo, impartido en Santo Domingo, R. D., año académico 2002-2003, hace una clasificación muy interesante de las características de los grupos contestarlos a la globalización. Los divide en cuatro: 1- la multitud que se expresa a través del llamado movimiento por la justicia Global, que sobre todo organizan sus protestas contra las organizaciones encargadas de la gobernanza de la globalización (FMI, BM, OMC), vía Internet; el Movimiento Jubileo 2000, que reivindica el no pago a la deuda externa; 3- Los ecologistas, imbuidos de la idea de que el capitalismo en su expansión daña el medio ambiente, forma parte del moviendo internacional anti-globalización, y 4- las organizaciones sindicales que reclaman mejores condiciones de vida y trabajo para su miembros.

Esos movimientos sociales son partes de un proceso de toma de conciencia de los problemas mundiales, pues nadie se organiza y moviliza sin un acto mínimo de conciencia. Es probable, en consecuencia, que algunas de las ideas, que expondremos a continuación actúen como música de fondo, es decir, como guías y orientadoras de una nueva praxis social. ¿Quién quita, que se esté configurando la futura internacional ciudadana?

### **Los liberales**

Defienden la existencia del libre mercado. La globalización constituye una nueva época de la historia humana. Los gobiernos nacionales se convierten en correa de transmisión de las fuerzas globales del mercado

### **Los internacionalistas liberales**

Las necesidades políticas exigen y ayudarán a conseguir un orden mundial más equitativo. Consideran tres factores esenciales: la creciente independencia, la democracia y los factores globales.

La expansión de la democracia establece un fundamento para la paz internacional. Mediante la creación del derecho y las instituciones internacionales que regulan la interdependencia, puede mantenerse una mayor armonía entre los estados. “El objetivo es fortalecer las nociones de ciudadanía global”.

Todo lo anterior debe desembocar en una ética cívica global, basada en los valores éticos esenciales.

### **Reformadores institucionales**

Consideran que los estados siguen siendo claves en la toma de decisiones, y que tiene que haber un enlace entre la acción política nacional y la internacional. Proponen que se fortalezca el papel del Estado y las instituciones internacionales para favorecer el suministro de bienes públicos globales. Propugnan por la participación activa de todos los sujetos y actores sociales (políticos, empresarios, sociedad civil, etc.).

### **Transformadores globales**

La globalización puede ser mejor, más equitativa, mejor gobernada y modelada. Cada ciudadano de un Estado debe aspirar a ser ciudadano del mundo, y aprender a mediar entre las tradiciones nacionales y las formas alternativas de vida.

Promueven el diálogo y la tolerancia, con el objetivo de expandir los diferentes horizontes culturales y aumentar el alcance de la comprensión mutua. Proponen una serie de medidas a corto y largo plazo, a fin de que mediante un cambio progresivo y en aumento de las fuerzas sociales puedan expresarse en instituciones y prácticas democráticas. Tienen que darse nuevos modos de administrar y ejecutar los acuerdos internacionales.

### **Estatatistas y proteccionistas**

Defienden la primacía de los estados nacionales y de las naciones integrantes del orden mundial. Critican a los globalizadores porque subvaloran el poder de los gobiernos nacionales para regular las actividades económicas internacionales.

Plantear la necesidad de reforzar las capacidades de los estados para gobernar. Sólo un desafío a la globalización neoliberal puede producir un orden mundial más pluralista y legítimo en el que las distintas identidades puedan crecer y desarrollarse sin que las fuerzas hegemónicas se lo impidan.

## Radicales

Este proyecto aspira a establecer las condiciones necesarias para que las personas se conviertan en sujetos y tomen mando de sus propias vidas e impulsen la creación de comunidades que luchan por la igualdad, el bien común y la armonía con el medio ambiente. Están comprometidos con la búsqueda de nuevos modelos y formas de organización social, político y económicos, consonos con el principio del auto gobierno. Es una visión de bajo arriba.

Proponen un programa de resistencia y de politización de la vida social, con el objetivo de ir configurando espacios sociales y políticos alternativos al orden capitalista. Propugnan por una democracia real y participa, la cual no conciben al margen de la igualdad social y económica.

Creen en la acción social y en la práctica política organizada como medio para conquistar y ampliar su radio de acción y llevar conciencia a la comunidad mundial.

### III. DOS CARAS DE LA GLOBALIZACIÓN: ENFOQUES Y PERSPECTIVAS (A MANERA DE CONCLUSION).

**“Los manifestantes conciben la globalización De manera muy diferente que el secretario Del tesoro de los EEUU, o los ministros de Hacienda y comercio de la mayoría de las naciones industrializadas. La disparidad de Enfoque es tan acusada que uno se pregunta: ¿Están los manifestantes y políticos hablando de los mismos fenómenos, están observando los mismos datos, están las ideas de los poderosos tan nubladas por los intereses particulares y concretos? <sup>20</sup>”.**

El gran problema de la globalización está en las desigualdades y en las exclusiones que genera. No es mala porque haya acortado las distancias, porque podamos participar de eventos que acontecen en las antípodas en tiempo real; no es mala por que las economías de los diferentes países se integren en bloques regionales; no es mala, porque se hable de la integración cultural; no es mala porque asistamos a un desarrollo sin precedentes de nuevas tecnologías, sobre todo en los ámbito de la informática, las telecomunicaciones y la robótica. Tampoco es mala porque hayan mercados nuevos, instrumentos nuevos (Internet, celulares, redes de medios de comunicación), actores nuevos (OMC, ONG), nuevas normas (acuerdos multilaterales sobre comercio, propiedad intelectual, etc.).

Es mala porque se atiende al desarrollo económico y no al desarrollo humano; es

---

<sup>20</sup>[21] -Joseph Stiglitz, E., Ob. Cit, pág. 49-50.

mala por que las desigualdades han ido en aumento desde el decenio de 1980; es mala porque genera muchas inseguridades e incertidumbres. Es mala porque la vida en la sociedad global se torna cada vez más violenta; es mala, porque millones de personas viven sin esperanza en el mundo; es mala porque cada vez aumenta el número de personas que no le ven sentido a la existencia; es mala porque la globalización promueve una existencia sin valores y sin sentimiento, donde las personas son reducidas a objetos de la sociedad de consumo; es mala por que la lógica guerrerita de la potencia económica, política, militar y cultural( EEUU), que controla, en última instancia la gobernanza de la globalización, no se detiene.

Una forma de reorientar la globalización es asumiendo el concepto de desarrollo humano en lugar del concepto de desarrollo económico. Esto vendría a colocar al ser humano, a las personas, en el lugar de honor en que deben ser colocados. En este sentido recordando las líneas del primer informe sobre desarrollo humano (1990), se escribe en el informe de (1999), lo siguiente: **“la verdadera riqueza de una nación está en su gente. El objetivo básico del desarrollo es crear un ambiente propicio para que los seres humanos disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa. Esta puede parecer una verdad obvia, aunque con frecuencia se olvida debido a la preocupación inmediata de acumular bienes de consumo y riqueza financiera”**<sup>21</sup>.

De cara a este siglo XXI, que ya completa su primer lustro, hay que desarrollar una filosofía íntegra sobre la vida humana, que no reduzca la persona a su dimensión material, olvidando que el humano es la unidad de cuerpo-alma, materia-conciencia.

Hay que desarrollar las fuerzas productivas, pero también hay que cultivar el espíritu de convivencia, la responsabilidad y la tolerancia, como condición esencial para que el valor de la paz eche raíces profundas en el tejido social.

**“No se puede construir un desarrollo humano sostenible sin la existencia de una cultura de paz en unos tiempos y lugares donde las guerras, matanzas, disturbios, querellas, minan la economía, generan precariedad e intensifican los desequilibrios. Y recíprocamente, no puede desarrollarse una cultura de paz en contextos de los niveles de desarrollo tienen tendencia a estancarse e incluso a retroceder y donde los intereses particulares y a corto plazo priman**

---

<sup>21</sup>[<sup>22</sup>]- Informe sobre desarrollo humano, España 1999, pág. 1.

<sup>23</sup>- La educación superior en el siglo XXI, p. 27.

**sobre la ``búsqueda de un desarrollo humano sostenible para todos. <sup>22</sup>**

En la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social (Copenhague, 1995) se puso el dedo sobre la llaga de miseria humana y se estableció que más de mil millones de personas en el mundo pasan hambre. En el Informe sobre Desarrollo humano (1999), se dice que la desigualdad entre países ha aumentado. “La diferencia de ingreso entre el quinto de la población mundial que vive entre los países más ricos y el quinto que vive en los países más pobre será de 74 a 1 en 1997, superior a la relación de 60 a 1 de 1990 y a la de 30 a 1 de 1960”<sup>23</sup>.

El caso más triste es el de Rusia, que hoy registra, en medio de los cantos de sirena de la globalización, un nivel de desigualdad de los peores del mundo. En 1989, fecha del derrumbe formal del socialismo real el “...2 por ciento de los rusos estaba en la pobreza”<sup>24[25]</sup>, mientras que en 1998 ese porcentaje había “trepado hasta el 23,8 por ciento”<sup>25</sup>.

Son precisamente las desigualdades generadas por la globalización, las que activaron la sociedad civil global que batalla por más democracia y más justicia social. Las protestas contra la globalización comenzaron en Seattle en la reunión de la Organización Mundial del Comercio (OMC). La Organización Jubileo 2000 concitó un gran apoyo internacional en su lucha por condonación de la deuda externa (también eterna, por impagable) que tienen los llamados países en desarrollo. El Foro Social Mundial es hoy la palanca más importante de protesta contra la globalización neoliberal, y realizó su primera jornada de trabajo del 25 al 30 de enero del 2001.

El foro Social Mundial, que representa el rostro humano, la otra cara de globalización, estableció en abril del 2001 su carta de principios, y en ella están contenidas las ideas básicas del movimiento antiglobalización. Buscan consolidar una globalización solidaria, como parte de una nueva era en la historia del mundo, donde se respeten los derechos humanos universales, el medio ambiente, en fin, crear instituciones democráticas universales, que estén al servicio de la democracia social, de la igualdad y la soberanía de los pueblos.

En el discurso de clausura del Foro Social Mundial celebrado en Porto Alegre (Brasil), el 21 de julio de 2001, Tarso Genro, que es alcalde de esta ciudad, dice a los partidarios de la globalización neoliberal: 1- la solidaridad no nace espontáneamente de las leyes de la economía, 2- no nace de la integración financiera del mundo, y 3- no nace de los cálculos de los jefes de gobierno.

---

<sup>22[23]</sup> Conferencia mundial sobre educación superior (UNESCO, París, del 5-10/oct./1998), p. 27.

<sup>24</sup> Informe sobre des. Humano, pág. 3

<sup>24[25]</sup> Joseph Stiglitz, ob. cit. Pág. 299

<sup>25[26]</sup> Pág. cit.



La suerte está echada, entre la globalización neo-liberal y la globalización de la solidaridad, parece no haber término medio. Fue lo que quiso evitar, Joseph E. Stiglitz en el Malestar de la Globalización, con sus propuestas de reformas a las instituciones internacionales de la globalización, cuando advertía que se necesitan políticas para un crecimiento sostenible, equitativo y democrático, cuando critica a los gerentes de la globalización por trazar políticas desde sus oficinas, sin medir el daño ocasionado a los seres humanos.

Quiero terminar con Immanuel Kant, y una pequeña obra suya, titulada La paz perpetua, la cual si se toma en cuenta, podría contribuir a darle sentido, curso y dirección a las aspiraciones humanistas de igualdad, solidaridad y convivencia entre los seres humanos.

Para los que gustan hablar de derechos humanos, Kant dice:

- 1- **“la violación de un derecho en un punto de la tierra repercute en los demás”<sup>26</sup>**
- 2- **“el derecho de los hombres debe mantenerse como cosa sagrada”<sup>27</sup>**
- 3- **“la política debe doblar su rodilla ante el derecho”<sup>28</sup>**
- 4- **“sólo en el derecho es posible la unión de los fines de todos”<sup>29</sup>**

¿Cuál es el fondo de estas ideas? Que el respeto al derecho ajeno es la clave para la convivencia y la paz en el mundo. Solo garantizando el derecho a la vida, a la alimentación, a la educación, a la vivienda, a la salud, al conocimiento, a la información, a la libre expresión, al libre tránsito, a ser persona, se hará realidad la aspiración de un Mundo Mejor.

## Bibliografía

- DRUCKER, P.F.: *La sociedad poscapitalista*. Barcelona, Apóstrofe, 1993.
- DOLORS, Jacque: *La educación encierra un tesoro*. Santillana, 1996.
- STIGLITZ, Joseph: *El Malestar de la globalización*. Santillana, 2003
- FAURE, Edgar y otros: *Aprender a ser*, Alianza universidad, 1996. (UNESCO),
- FUKUYAMA, Francis: *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta, 1992.
- HUNTINGTON, Samuel: *El choque de civilizaciones*. Paidós, 1996.
- IMMANUEL, Kant.: *La paz perpetua*. Tecnos, 1985.
- LIOTARD Francois.: *La condición postmoderna*. Cátedra, 1974.
- MARX, C. /ENGELS, F.: *Manifiesto Comunista*. Obras escogidas. Akal, 1974.
- SÁNCHEZ, Silverio y Otros: *Manual de ética para el 1º bachillerato*. Oviedo, Eikasía, 2004.
- SOLANA, Fernando.: *Educar para qué*. México, Limusa, 2000.

---

<sup>26</sup>[27] Immanuel Kant, La paz perpetua, Pág. 30.

<sup>27</sup>[28] Ob. Cit. 60.

<sup>28</sup>[29] Pag cit.

<sup>29</sup>[30] Ob. Cit. P 69

MORLA, Rafael: «Ideas filosoficas y sociales en torno a la globalizacion».

PNUD: *Informe sobre Desarrollo humano*. Barcelona, Mundi prensa, 1999.

UNESCO.: *La Educación Superior en el siglo XXI* (Conferencia mundial sobre educación superior UNESCO, París del 5-10/octubre/1998) publicaciones de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, República Dominicana, 1998.



# 0

**eikasía**  
revista de filosofia